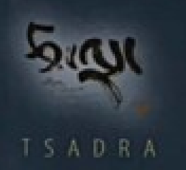


Ir Más Allá

Volumen Uno



Los Sūtras de la Prajnāpāramitā *El Ornamento de la Clara Realización* y sus Comentarios en la Tradición Tibetana Kagyü

KARL BRUNHÖLZL

Ir Más Allá

Las Series de la Fundación Tsadra

publicado en Ingles por Snow Lion Publications

La Fundación Tsadra es una organización sin fines de lucro con sede en Estados Unidos que se fundó en 2000 con el fin de apoyar las actividades de estudiantes Occidentales avanzados de Budismo Tibetano, específicamente aquellos con experiencia contemplativa significativa. Inspirándose en el erudito Tibetano no sectario y maestro de meditación del siglo XIX Jamgön Kongtrül Lodrö Taye, la Fundación Tsadra lleva el nombre de su ermita en el Este del Tíbet, Tsadra Rinchen Drak. Las diversas áreas del programa de la Fundación reflejan sus valores de excelencia tanto en la erudición como en la práctica contemplativa, y el reconocimiento de su mutua complementariedad.

Esta publicación es parte del Programa de Traducción de la Fundación Tsadra, cuyo objetivo es hacer que textos auténticos y autorizados de las tradiciones Tibetanas estén disponibles en Inglés. La Fundación tiene el honor de presentar el trabajo de sus becarios y beneficiarios, personas de integridad contemplativa e intelectual confirmada; sin embargo, sus puntos de vista no reflejan necesariamente los de la Fundación.

La Fundación Tsadra se complace en aliarse con Snow Lion Publications para que estos importantes textos estén disponibles en Inglés.

IR MÁS ALLÁ

Sūtras de la Prajñāpāramitā,
El Ornamento de la Clara Realización,
y Sus Comentarios sobre la Tradición Tibetana Kagyü

VOLUMEN UNO

Traducido al Ingles y presentado por
Karl Brunnhölzl

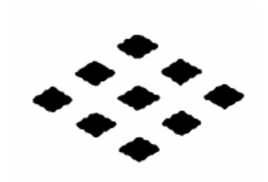
SNOW LION PUBLICATIONS
ITHACA, NEW YORK

Snow Lion Publications
P.O. Box 6483
Ithaca, NY 14851 USA
(607) 273-8519
www.snowlionpub.com

Composición tipográfica de Stephanie Johnston basada en un diseño de Gopa & Ted2, Inc.

Dkon-mchog-yan-lag, Zwa-dmar V, 1525-1583.
[Milon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa. Inglés]
Más allá: Los sūtras Prajñāpāramitā, el Ornamento de la realización clara,
y sus comentarios en la tradición Tibetana Kagyü / traducido al Ingles e introducido por Karl Brunnhölzl.
pag. cm. – (Las series de la fundación Tsadra)

1. Abhisamayālaṅkāra–Comentarios–Primeros trabajos hasta 1800.2. Tripitaka. Sūtrapiṭaka. Prajñāpāramitā. Pañcāviṃśatisāhasrikā–Comentarios–Primeros trabajos hasta 1800. 3. Bka' -rgyud-pa (Escuela)–Doctrinas–Primeros trabajos hasta 1800. I. Brunnhölzl, Karl. II. Título.



Contenido

Mucho ruido y pocas nueces
William Shakespeare

La prajñāpāramitā, más allá del habla, el pensamiento y la expresión,
no nacida e incesante, la naturaleza misma del espacio,
la esfera de la sabiduría experimentada personalmente,
la madre de los victoriosos de los tres tiempos, te rindo homenaje.
Rāhulabhadra

Sobre el lienzo inmaculado del espacio primordialmente luminoso,
la pluma del apego dualista esboza los contornos del sujeto y el objeto,
con las abundantes pinturas del arco iris del yo, los demás, el sufrimiento y
la felicidad que aparecen vívidamente–
aparte de los nudos en el espacio que se liberan en el espacio,
no existe la Budeidad.

Prepárate para no estar preparado.
Atrévete a anclarte en la falta de fundamento.
Atrévete a afrontar el propio rostro de tu mente sin maquillar.
No traigas nada en absoluto, especialmente tú mismo.
Deja todas las agendas, simplemente ven desnudo, tal como estás.

El espacio se expande hacia una amplitud infinita,
vibrante y lleno de aire fresco.
La mente se desvanece en la falta de mente–
el resplandor sin fuente abraza su propia transparencia.

Abreviaturas:

AA *Abhisamayālaṃkāra*

ACIP Proyecto de aportaciones sobre Clásicos Asiáticos del (www.acip.org)

Ālokā *Abhisamayālaṃkāralokā* de Haribhadra

AS *Asiatische Studien*

BT Comentario de Karma Trinlepa sobre el AA (Ka rma phrin las pa phyogs las rnam rgyal 2006a)

CE El comentario del Quinto Shamarpa sobre el AA (Dkon mchog yan lag 2006)

CZ Traducción de Conze del *Gran Sūtra sobre la Perfección de la Sabiduría*

D Derge Tripitaka Tibetano

J Edición Sánscrita de Johnston del *Ratnāgotravibhāgavyākhyā*

JAOS *Revista de la Sociedad Oriental Americana*

JG Comentario del Séptimo Karmapa sobre el AA (Chos grags rgya mtsho n.d.)

JIABS *Revista de la Asociación Internacional de Estudios Budistas*

JIBS *Revista de estudios Indios y Budistas (Indogaku Bukkyōgakku Kenkyū)*

JIP *Revista de Filosofía India*

JNS Comentario del Octavo Karmapa sobre el AA (Mi bskyod rdo rje 2003)

LN Comentario de Butön sobre el AA (Buston 2001)

LSSP Comentario de Tsongkhapa sobre el AA (Tsong kha pa 1985)

LTWA Biblioteca de Obras y Archivos Tibetanos

MCG Comentario del Mipham Rinpoche sobre el AA ('Ju mi pham rgya mtsho 1984)

MPZL Comentario de Dongag Tenpa'i Nyima sobre el AA (Mdo sngags bstan pa'i nyi rna 1986)

NSML Comentario de Ngawang Kunga Wangchug sobre el AA (Ngag dbang kun dga' dbang phyug 1987)

P Tripitaka Tibetano de Pekín (Tokio-Kyoto: Fundación de Investigación Suzuki, 1956)

PBG Comentario verbal sobre el AA de Patrul Rinpoche (Dpal sprul 'jigs med chos kyi dbang po 1997)

PEW *Filosofía Oriente y Occidente*

PK Comentario sobre el AA de Padma Karpo (Padma dkar po 1991)

PSD Temas generales del AA de Patrul Rinpoche (Dpal sprul 'jigs med chos kyi dbang po 1997)

PVSD Temas generales del AA de Padmavajra (Padmavajra, rdzogs chen mkhan po n.d.)

RT Comentario sobre el AA de Rongtön (Rong ston shes bya kun rig 1988)

SC *Índice del Abhisamayālaṃkāra* del Tercer Karmapa (Rang byung rdo rje 2004a)

SLG *La Puerta para Entrar a las Escrituras de la Prajñāpāramitā* de Padma Karpo (Padma dkar po 1974)

STT *Sinopsis de los Ocho Capítulos de la Prajñāpāramitā* del Tercer Karmapa (Rang byung rdo rje 2004b)

Taishō Taishō Shinshū Daizōkyō (El Canon Budista Chino), ed. J. Takakusu y K. Watanabe. Tokio: Taishō Shinshū Daizōkyō Kanko kai, 1970

TBRC Centro de Recursos Budistas Tibetanos (www.tbrc.org)

TJ *Diario del Tíbet*

TOK *El Tesoro del Conocimiento* de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982)

Vivṛti *Abhisamayālaṃkāravivṛti* de Haribhadra

Vṛtti *Abhisamayālaṃkāravivṛti* de Āryavimuktisena

WZKS *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*

YT Comentario sobre el AA de Yagtön (G.yag ston sangs rgyas dpal 1994)



Una Aspiración
por S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje

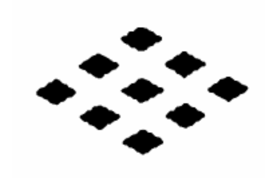
Te das cuenta de que todo lo que aparece surge en el juego de la mente
y esa mente misma es el Dharmakāya libre de apego.
A través del poder de eso, ustedes, los siddhas supremos, dominan la
existencia aparente.
Preciosos del linaje Kagyü, por favor conceded excelente virtud.

A través del corazón de un perfecto despertar de Buda en ti,
posees las florecientes y gloriosas cualidades de la visión suprema.
Tú, genuino sostenedor de las enseñanzas, con el nombre de Dzogchen Ponlop,
por tu mérito, la actividad de la virtud,

publicas los cientos de ilustraciones impecables del Dharma
que provienen de los protectores de los seres, los Takpo Kagyü,
como muestra de libros que siempre aparecen
como un festín para el ojo de la inteligencia de quienes no tienen prejuicios.

Mientras la corriente del río Narmada[2] de la virtud
limpia las manchas de la mente,
con las olas de las virtudes de las dos acumulaciones elevándose,
que se funda con el océano de las cualidades de los victoriosos.

Esto fue compuesto por Karmapa Orgyen Trinley Dorje como una aspiración auspiciosa para la publicación de las preciosas enseñanzas llamadas Los Ocho Grandes Textos de Sūtra y Tantra *por el supremo Dzogchen Ponlop Karma Sungrap Ngedön Tenpe Gyaltsen el 18 de Abril de 2004 (Era Budista 2548). Que sea auspicioso.*

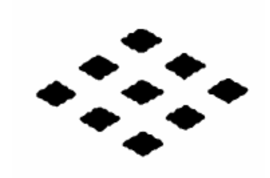


Prólogo de S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje

En el Tíbet, todas las características deslumbrantes y hermosas de un reino surgido por sí mismo –rodeado por cadenas de montañas nevadas adornadas por magníficos copos de nieve blancos y lleno de árboles de Sal, hierbas abundantes y ríos claros y fríos– están maravillosamente reunidos en un solo lugar. Estas maravillas hacen que nuestra tierra dotada del Dharma sea el único reino puro de los seres humanos en este mundo. En él, todos los aspectos de las enseñanzas del poderoso sabio, el maestro sumamente compasivo y hábil en los medios, están perfectamente completos –los yānas mayores y menores, así como el Mantrayāna. Son tan puros e inmaculados como el oro puro más refinado; concuerdan con el razonamiento mediante el poder de las cosas; disipan la oscuridad de las mentes de todos los seres; y son un gran tesoro que otorga todos los beneficios y la felicidad que uno podría desear, tal como se desea. No habiendo desaparecido, estas enseñanzas todavía existen como el gran tesoro del *Kangyur*, el *Tengyur* y las ciencias, así como las excelentes enseñanzas de los eruditos y siddhas Tibetanos que han aparecido a lo largo del tiempo. Su suma es igual al tamaño del poderoso rey de las montañas, y sus palabras y significados son como un sorbo del néctar de la inmortalidad. Encabezados por Dzogchen Ponlop Rinpoche con su intención absolutamente virtuosa y pura de apreciar únicamente el bienestar de las enseñanzas y los seres, muchos trabajadores dedicados de Nitartha internacional, esforzándose con devoción, diligencia y prajñā, afrontaron dificultades y se esforzaron durante muchos años para preservar estas enseñanzas y promover su transmisión, y restaurarlas. En particular, trabajaron con el propósito especial de propagar la excelente corriente de enseñanzas y prácticas del inigualable linaje Marpa Kagyü, la gran familia de siddhas, en todas las direcciones y tiempos, como el flujo de un río en verano. A través de estos esfuerzos, la serie de publicaciones de los Ocho Grandes Textos de Sūtra y Tantra, que incluye todos los significados esenciales de las enseñanzas perfectamente completas del Victorioso, se está manifestando mágicamente como una gran cosecha para las enseñanzas y los seres. Teniendo esto en cuenta, me regocijo en esta actividad desde el fondo de mi

corazón y arrojo flores de alabanza al cielo. Que a través de esta excelente actividad, las intenciones de nuestros nobles antepasados se cumplan en la expansión de la paz.

Karmapa Orgyen Trinley Dorje
Templo Gyütö Ramoche
19 de Julio de 2002 (Era Budista 2547)



Prólogo de Dzogchen Ponlop Rinpoche de la Versión en Ingles

Los discursos del Buda Shakyamuni, conocidos como sūtras de la prajñāpāramitā, son el corazón y el alma del Budismo Mahāyāna. Se entiende que este ciclo de sūtras del segundo giro de la rueda del Dharma tiene dos mensajes –las enseñanzas directas sobre la realidad de la ausencia de ego y la vacuidad, y las enseñanzas indirectas sobre el viaje contemplativo de los Mahayanistas. El gran maestro Indio Nāgārjuna y su tradición Madhyamaka, o Camino Medio, aclaran aún más las enseñanzas explícitas sobre la vacuidad, mientras que las instrucciones ocultas sobre los caminos y bhūmis son aclaradas aún más por Maitreya-Asaṅga y su tradición Yogācāra.

El *Abhisamayālaṃkāra*, u *Ornamento de la Clara Realización*, es uno de los cinco tratados de Maitreya,[1] todos ellos muy renombrados y estudiados minuciosamente en todas las escuelas de Budismo Mahāyāna del mundo. En particular, el *Abhisamayālaṃkāra* es uno de los textos clave que se destacan en los planes de estudio de las cuatro escuelas del Budismo Tibetano. En el linaje Karma Kagyü se considera uno de los ocho grandes tratados.[2] Este texto expone en detalle los obstáculos y antídotos con respecto a las experiencias y realizaciones de los caminos y bhūmis de los Bodhisatvas. Si deseas comprobar los desafíos y experiencias del viaje de un individuo hacia la iluminación, esta es una guía perfecta. Es un manual indispensable para cualquier practicante que recorra el camino Mahāyāna.

En el *Abhisamayālaṃkāra* Maitreya explica las etapas de las realizaciones alcanzadas a través de los cinco caminos, que conducen al logro de los tres estados iluminados de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas. La estructura básica del texto consta de ocho temas principales que se amplían en setenta puntos. Los primeros tres temas son los que se deben realizar: (1) el conocimiento de todos los aspectos, (2) el conocimiento del camino y (3) el conocimiento de las entidades. Éstas son las realizaciones que deben alcanzar los tres nobles –Budas, Bodhisatvas y Śrāvaka-Pratyekabudas completamente despiertos. Los segundos cuatro temas son las aplicaciones hábiles hacia ese fin: (4) El entrenamiento completo en todos

los aspectos, (5) el entrenamiento culminante, (6) el entrenamiento en serie y (7) el entrenamiento instantáneo. Estos son los caminos de las realizaciones a través de los cuales las mentes de los Bodhisatvas son conducidas a la iluminación. El punto final es el fruto, (8) el Dharmakāya o Budeidad. Éste es el resultado del camino Mahāyāna que abarca los cuatro kāyas de la iluminación total.[3]

Estos dos volúmenes de *Ir Más Allá* contienen una traducción de esta escritura Budista clásica junto con la primera traducción de un comentario completo al Inglés. La contribución de Mitra Karl Brunnhölzl alcanza aquí otro hito al trasplantar completamente el auténtico Budadharma a Occidente.

Karl no sólo presenta una traducción y una exploración en profundidad del *Abhisamayālaṃkāra*, sino también de sus comentarios en la Escuela Kagyü. *Ir Más Allá* incluye el comentario completo del Quinto Shamarpa, Göncho Yenla (Tib. dkon mchog yan lag), que se complementa con extensos extractos de los comentarios del Tercer, Séptimo y Octavo Karmapas, y otros.

Mitra Karl Brunnhölzl es un traductor consumado, un maravilloso maestro Budista en la tradición de Nalandabodhi y mi querido amigo. No sólo ha estudiado escrituras Budistas clásicas y contemporáneas, sino que también se ha formado profundamente en la tradición meditativa de las escuelas Kagyü y Ñingma. Karl ha pasado muchos años estudiando y practicando diligentemente con mi mentor y gurú, Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche, y conmigo mismo. Realmente me regocijo por sus logros y estoy genuinamente orgulloso de él. Sus obras son indispensables para transmitir el Dharma genuino a Occidente y ha sido de gran ayuda para mis esfuerzos por apoyar el Budismo Occidental.

Estos dos volúmenes de *Ir Más Allá* son una obra innovadora y un gran tesoro para el Budismo Occidental. Estoy totalmente seguro de que aportarán grandes beneficios tanto a todos los académicos como a los profesionales. Marcarán una profunda diferencia en nuestras prácticas en el camino del amor bondadoso, la compasión y la realización de la ausencia de entidad propia.

¡Disfruta de esta fiesta de sabiduría y realización!

Dzogchen Ponlop Rinpoche,
Nalanda Oeste
Seattle, WA
7 de Noviembre de 2010



Agradecimientos de la Versión en Ingles

Mi profunda gratitud y respeto a Khenchen Tsültrim Gyamtso Rinpoche y Dzogchen Ponlop Rinpoche por sus profundas enseñanzas sobre el *Abhisamayālaṃkāra* y el comentario del Octavo Karmapa, que, por el momento, aparentemente infundieron al ambiente el elusivo aroma de la vasta apertura de la prajñāpāramitā y los latidos de su corazón de compasión. Sin su continua guía académica y personal durante muchos años y sin la incansable "invitación" de Dzogchen Ponlop Rinpoche a traducir estos textos, la presente trilogía sobre los comentarios Kagyü y Ñingma sobre el *Abhisamayālaṃkāra* nunca habría aparecido. En un nivel más mundano, no hay palabras para expresar mi más sincero agradecimiento por el generoso apoyo financiero de la Fundación Tsadra que ha hecho posible los años de traducción e investigación contenidos en estos volúmenes. Muchas gracias a Jeff Cox y Sidney Piburn de Snow Lion Publications por su disposición y esfuerzos para la publicación de este trabajo, y a Steve Rhodes por su hábil y meticulosa edición. También estoy muy agradecido a Stephanie Johnston por preparar el diseño y el índice, y también por soportar las muchas horas que pasé haciendo caer sobre ella las avalanchas de las complejidades de los caminos Budistas y los bhūmis. Tanto ella como Kim Colwell son dignos de elogio por leer partes de los manuscritos y ofrecer útiles sugerencias editoriales.

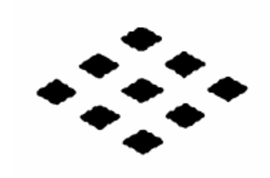
Está dentro de la naturaleza de proyectos como este que no hay certeza de que beneficien a nadie más que a uno mismo. Lo cierto, sin embargo, es que aprendí mucho durante el proceso de estudiar, traducir, investigar y escribir lo que se encuentra en esta trilogía, por lo cual estoy muy agradecido. Si hay algo en él que suene bien, tenga sentido y sirva como antídoto contra el sufrimiento, que se disfrute como si viniera de maestros y eruditos realizados, verdaderamente vastos en conocimientos, que saben de lo que están hablando. Todo lo demás, incluidos todos los errores, se puede decir con seguridad que es mío.

Ofrezco este trabajo con el deseo de que todos los seres sintientes puedan recorrer los caminos sin fundamento para encontrar a su verdadera madre

primordial, la prajñāpāramitā, y descubrir que nunca han sido separados de ella. Que el calor de su amoroso corazón, que es tan abierto y radiante como el cielo otoñal iluminado por el sol, despierte y suavice las tiernas flores de loto de sus propios corazones. Además, que estos volúmenes sirvan como causa contribuyente a la actividad iluminada de S.S. el Decimoséptimo Gyalwang Karmapa, Orgyen Trinley Dorje, abrazando rápida y sin obstáculos a todos los seres sin excepción. Que ellos, en particular, ayuden a sostener la pura tradición erudita del linaje Karma Kagyü tal como fue iniciado y sostenido por todos los Karmapas como un medio para liberar a los seres de la ignorancia, el sufrimiento y todo lo que oscurece la tranquilidad pacífica fundamental de sus mentes.

En el espacio básico del ático ḍākinī, Seattle, 1 de Mayo de 2008.

INTRODUCCIÓN



Los Sūtras de la Prajñāpāramitā

Los tres ciclos de las enseñanzas del Buda.

En el Mahāyāna, particularmente en la tradición Tibetana, las enseñanzas del Buda suelen dividirse en tres ciclos, llamados "los tres giros de la rueda del Dharma." Una rueda del Dharma se define como "las enseñanzas del Buda, que consisten tanto en escrituras como en realización, que eliminan los factores en los flujos mentales de los seres a los que debe guiar esa oscura liberación del saṃsāra y la omnisciencia de un Buda."[3] El JNS del Octavo Karmapa define el Dharma de la realización como "la realidad de los fenómenos purificados que se producen al familiarizarse con la mente que discrimina completamente los fenómenos." Este consiste en las dos realidades[4] de la cesación y el camino. La primera significa estar libre de contaminaciones en virtud de centrarse en la talidad. La segunda se refiere al camino no contaminado (los caminos de la visión y la familiarización)[5] como el medio para alcanzar esta cesación. La naturaleza de la rueda del Dharma de las escrituras se define como "el conocimiento de un discípulo que aparece en la forma de un discurso de Buda, cuyos temas principales son las causas, los resultados o la naturaleza del nirvāṇa, o el conocimiento que aparece como las colecciones de nombres, palabras y letras que sirven de soporte a dicho discurso."[6] Así, representa la comprensión de un significado a través del recuerdo que se conecta con ciertas designaciones. En otras palabras, dependiendo de la condición dominante que es la sabiduría de un Buda y la condición causal que consiste en los flujos mentales relativamente puros de ciertos seres a ser guiados, esta rueda del Dharma no es más que la mente misma de estos seres que aparece para ellos en forma de palabras y letras.[7] Dado que los Budas no tienen ninguna tendencia latente que pudiera dar lugar a algún discurso suyo ni ninguna ignorancia de aferrarse a la mente interior como si fueran sonidos externos, en última instancia, esta rueda del Dharma no es una enseñanza que resulta del deseo de un Buda de enseñar. Por eso se dice en muchos sūtras y tratados que el Buda nunca enseñó ni una sola sílaba. Por ejemplo, los sūtras dicen:

Śāntamati, entre la noche en que el Tathāgata se convirtió en un Buda completamente perfecto en una iluminación absolutamente perfecta e insuperable y la noche en que pasó al nirvāṇa completo, el Tathāgata no habló ni una sola sílaba, ni pronunciará ninguna.

El *Mūlamadhyamakākārikā* de Nāgārjuna afirma:

En ningún momento el Buda enseñó
cualquier Dharma a alguien.[8]

Su *Niraupamyastava* declara:

Nada, ni siquiera una sola sílaba,
ha sido pronunciada por ti, Oh señor,
pero toda persona a ser guiada
ha quedado satisfecha con tu lluvia de Dharma.[9]

Así, desde la perspectiva de varios discípulos, parece que el Buda enseñó de muchas maneras diferentes según sus capacidades y necesidades individuales. El *Ratnāvalī* de Nāgārjuna dice:

Así como un gramático
[inicialmente] enseña el alfabeto,
el Buda enseña el Dharma,
en la medida en que los que van a ser guiados pueden absorberlo.

A algunos les enseña el Dharma
para alejarlos del mal;
para algunos, para que hagan méritos;
para otros, [el Dharma] se basa en la dualidad;

para algunos, [el Dharma] se basa en la no dualidad;
para otros, [el Dharma es] profundo y aterrador para los temerosos;
y para algunos, el medio para la iluminación
es la vacuidad con un corazón compasivo.[10]

En cuanto a las tres ruedas del Dharma, existen diversas terminologías y clasificaciones en diferentes sūtras y tratados. El más conocido se encuentra en el *Saṃdhinirmocanasūtra*, que dice:

> Inicialmente, en el lugar del bosque de antílopes de Ṛṣivadana, cerca de Vārāṇasī, el Bhagavān enseñó las cuatro realidades de los nobles a aquellos que habían entrado correctamente en el Śrāvakayāna. Así, hizo girar la maravillosa y portentosa rueda del Dharma... Este giro de la rueda del Dharma por parte del Bhagavān es superable, y existe una posibilidad [de refutación]. Tiene un significado conveniente y una base para el debate.
>
> Luego, comenzando con la falta de naturaleza de los fenómenos, [enseñó] que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y por naturaleza el nirvāṇa perfecto. Así, para aquellos que habían entrado correctamente en el Mahāyāna, en la forma de hablar sobre la vacuidad, él hizo girar la maravillosa segunda rueda del Dharma. Este giro de la rueda del Dharma por parte de Bhagavān es [también] superable, y existe una posibilidad [de refutación]. Tiene un significado conveniente y una base para el debate.
>
> [Finalmente,] comenzando con la falta de naturaleza de los fenómenos, [enseñó] que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y por naturaleza el nirvāṇa perfecto. Así, para aquellos que habían entrado correctamente en todos los yānas, hizo girar la extraordinariamente maravillosa tercera rueda del Dharma que está dotada de una distinción excelente y completa. Este giro de la rueda del Dharma por parte de Bhagavān es insuperable y no hay posibilidad [de refutación]. Tiene un significado definitivo y no es una base para el debate.[11]

Así, este sūtra habla de la primera rueda que enseña las cuatro realidades de los nobles; la segunda rueda que habla de la vacuidad; y la tercera rueda que está dotada de la excelente distinción (entre significado conveniente y definitivo). Obviamente, aquí se dice que tanto el segundo como el tercer giro enseñan sobre la falta de naturaleza, el no surgimiento, etc. El JG[12] del Séptimo Karmapa dice que la diferencia radica en que el segundo giro no diferencia más la falta de naturaleza, mientras que el tercer giro diferencia entre tres tipos de falta de naturaleza, entre existencia e inexistencia, y entre significado conveniente y definitivo (así, el último giro se considera aquí como la enseñanza definitiva). El Buda aclara la triple falta de naturaleza al comienzo del capítulo siete del sūtra:

> “... ¿Con qué intención dijo el Bhagavān: ‘Todos los fenómenos carecen de la naturaleza de los fenómenos, todos los fenómenos carecen de surgimiento, carecen de cesación, son paz primordial y por naturaleza el nirvāṇa perfecto? Yo le pregunte a Bhagavān el significado de esto.” El Bhagavān respondió al Bodhisatva Paramārthasamudgata: “... fue con la intención de la triple falta de naturaleza de los fenómenos –la falta de

> naturaleza en términos de características, la falta de naturaleza en términos de surgimiento y la falta última de naturaleza– que yo enseñé, 'todos los fenómenos carecen de naturaleza...'"[13]

Como el sūtra explica con más detalle, esta triple falta de naturaleza se refiere a la naturaleza imaginaria, la naturaleza dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta, respectivamente.

En cuanto a la presentación en el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*, aunque no utiliza explícitamente el término "rueda del Dharma," describe el proceso de limpieza de una joya incrustada en tres etapas con soluciones químicas y paños cada vez más refinados. Esta analogía sirve para ilustrar las etapas progresivamente más avanzadas de las enseñanzas del Buda:

> Del mismo modo, el Tathāgata conoce las disposiciones de seres sintientes muy impuros y, a través de sus discursos [que causan] repulsión (tales como sobre la impermanencia, el sufrimiento, la ausencia de identidad y la impureza), produce cansancio en aquellos seres sintientes a quienes les gusta el saṃsāra. Así, les presenta el noble Dharma del vinaya. [Sin embargo,] el Tathāgata no se limita a esta cantidad de esfuerzo. Luego, al hablar sobre la vacuidad, la falta de signos y la falta de deseos, hace que [aquellos a quienes se guía] comprendan la forma de ser del Tathāgata. [Sin embargo,] el Tathāgata tampoco se limita a esta cantidad de esfuerzo. Al hablar sobre la rueda de la irreversibilidad y la pureza completa de las tres esferas, él hace que los seres sintientes con sus [disposiciones] causales de diversa naturaleza se comprometan con el objeto del Tathāgata.[14]

Así pues, este sūtra habla de los discursos sobre la renunciación; los discursos sobre la vacuidad, la falta de signos y la falta de deseos; y los discursos de la irreversibilidad y la pureza de las tres esferas.[15]

El *Uttaratantra* de Maitreya se refiere a tres fases similares de guiar progresivamente a los seres sintientes –hacer que los seres saṃsāricos entren en el camino hacia la paz de los Śrāvakas[16] y Pratyekabudas;[17] llevar a los Śrāvakas y Pratyekabudas a la maduración en el Mahāyāna;[18] y, en el octavo bhūmi, concederles la profecía de iluminación suprema.[19]

El *Catuḥśataka* de Āryadeva dice:

> Primero, se pone fin a lo que no es meritorio.
> En el medio, se pone fin a [cualquier tipo de] identidad.
> Finalmente, todas las opiniones llegan a su fin.
> Quienes entienden esto son hábiles.[20]

En cuanto a los sūtras de la prajñāpāramitā, tanto los sūtras de ocho mil como los de veinticinco mil líneas, después de haberse referido a la enseñanza sobre las cuatro realidades de los nobles, identifican sus propias enseñanzas sobre la vacuidad como la segunda rueda del Dharma:

> Entonces, muchos miles de hijos de los dioses que residían en el cielo... derramaron flores de sustancias divinas... y pronunciaron las siguientes palabras: "Oh, a través de las enseñanzas de esta prajñāpāramitā, muchos miles de hijos de los dioses han alcanzado la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento. Vemos el giro de la segunda rueda del Dharma en Jambudvīpa."[21]

No es sorprendente para estos sūtras que el Buda responda que, precisamente debido a la vacuidad, no hay dos ruedas del Dharma y cosas así.

Así, en general, entre las tres ruedas del Dharma, la primera enseña principalmente las cuatro realidades de los nobles; la segunda habla principalmente de la vacuidad o de la falta de características; y la tercera distingue principalmente entre el significado conveniente y el definitivo en las enseñanzas del Buda.[22] En este orden, las tres ruedas sirven para generar la renuncia hacia el saṃsāra, los seres maduros en el Mahāyāna, y hacer que entren en la esfera última de todos los Budas.[23]

En cuanto a las formas de distinguir en general qué sūtras son convenientes y cuáles tienen un significado definitivo, JG, JNS y CE están de acuerdo en que se debe seguir la distinción presentada en el *Akṣayamatinirdeśasūtra*, el *Samādhirājasūtra* y otros textos. El *Akṣayamatinirdeśasūtra* dice:

> "¿Cuáles son los sūtras de significado conveniente?" Los sutras que enseñan la realidad aparente tienen un significado conveniente. "¿Cuáles son los sūtras de significado definitivo?" Los sutras que se enseñan para revelar la realidad última tienen un significado definitivo. Los sūtras en los que se utilizan múltiples palabras y letras tienen un significado conveniente. Los sutras que hablan de lo profundo que es difícil de ver y de realizar tienen un significado definitivo. Los sūtras que usan una variedad de términos y frases de una manera como si hubiera un dueño donde no hay dueño, como el yo, ser sintiente, alma, sustentador de vida, individuo, persona, nacido de Manu,[24] hijo de Manu,[25] agente o experimentador tienen un significado conveniente. Los sutras que enseñan que la vacuidad, la falta de señales, la falta de deseos, la no aplicación, la no originación, el no surgimiento, la no entidad, el no yo, los seres sintientes, el alma, la persona, el dueño a través de las puertas hacia la liberación completa tienen un significado definitivo. Por lo tanto, confía en la

> colección de sutras de significado definitivo, pero no confíes en la colección de sutras de significado conveniente.[26]

En cuanto a la distinción particular que describe cuáles de los tres giros de la rueda del Dharma son convenientes y cuáles tienen un significado definitivo, JG, JNS y CE presentan los diversos modelos tal como se encuentran en el *Saṃdhinirmocanasūtra* y demás, así como aquellos de Asaṅga y Nāgārjuna. La esencia de sus presentaciones es que todos los seguidores del Mahāyāna aceptan el primer giro como de significado conveniente, mientras que el segundo y el tercero tienen un significado definitivo. Sin embargo, la diferencia es que los Falsos Aspectarianos niegan que la segunda rueda represente el significado definitivo que debe tomarse literalmente, mientras que los Niḥsvabhāvavādins afirman que este es el caso.

CE concluye su discusión sobre este tema haciendo una distinción adicional en términos de eliminar superimposiciones y puntos de referencia mientras se establece la visión a través del estudio y la reflexión frente a obtener experiencias y realizaciones directas en la meditación:

> Aquí, es necesario entender lo siguiente. Por el bien de las personas en quienes surge el miedo a [ciertas declaraciones] en la rueda intermedia (como, “[Los fenómenos] no surgen por naturaleza propia”), al distinguir claramente la existencia y la inexistencia en la última rueda, [el Buda] dijo que “la [naturaleza] perfecta –el vacío dependiente de lo otro de lo imaginario– existe.” En este contexto, cuando uno corta los puntos de referencia con la visión, la [rueda] intermedia adquiere un significado definitivo, y cuando uno adquiere sus experiencias a través de la meditación, es la última que adquiere un significado definitivo.[27]

¿Qué es la prajñāpāramitā?

En particular, el segundo giro de la rueda del Dharma, que se dice que tuvo lugar en la Montaña de Bandadas de Buitres[28] cerca de Rājagṛha, se llama “la rueda de la falta de características,” ya que aparece como las enseñanzas sobre la verdadera realidad que está más allá del habla, el pensamiento y la expresión –es decir, todos los fenómenos desde la forma hasta la omnisciencia están completamente desprovistos de cualquier característica intrínseca o naturaleza propia. En otras palabras, esto se conoce como las enseñanzas sobre la *prajñāpāramitā*. En general, en el Budismo, el prajñā no se refiere a algún tipo de conocimiento pasivo o al mero conocimiento de algunos hechos. Más bien, representa la amplia gama de investigar activamente y darse cuenta de todas las formas en que aparecen los fenómenos y la forma en que realmente son. Significa inteligencia en su sentido original de poder saber o conocer,[29] lo que implica la capacidad de discriminar

claramente. Por tanto, la definición de prajñā es “aquello que discrimina plenamente las características generales y específicas de los fenómenos.” Esto se puede realizar en el nivel mundano o supramundano; este último se refiere al camino Budista. Específicamente, el prajñā supramundano menor se refiere a el prajñā en los caminos de Śrāvakas y Pratyekabudas, como la realización de las cuatro realidades de los nobles y la ausencia de identidad de la persona. Un gran prajñā supramundano resulta del estudio, la reflexión y la meditación en el camino de los Bodhisatvas, como darse cuenta de que todos los fenómenos no surgen y están vacíos de una naturaleza inherente propia. Como dice el *Prajñāpāramitāsūtra en Setecientas Líneas*:

> Un hijo de buena familia o una hija de buena familia que desee realizar [todo] a través de todos los fenómenos no surgidos debe entrenarse en esta prajñāpāramitā en la forma de no observar.[30]

El *Bodhipathapradīpa* de Atiśa afirma:

> El prajñā se explica ampliamente
> como aquello que se da cuenta de que los skandhas,
> los dhatus y āyatanas son no nacidos
> y están vacíos de naturaleza propia.[31]

Así pues, la *prajñāpāramitā* significa la perfección de ese prajñā, ya que es el más supremo entre todos los prajñās, se centra en la realidad última y hace que uno avance hacia el nirvāṇa no permanente. Por lo tanto, se refiere al gran prajñā supramundano, que es el factor mental primario que participa activamente y experimenta el camino progresivo de la comprensión de la naturaleza de todos los fenómenos, lo que conduce y finalmente se manifiesta como la sabiduría de un Buda que está más allá de ambos del saṃsāra y el nirvāṇa personal limitado de los arhats.[32] En este sentido, se usa tanto en un sentido de fruto (la sabiduría más elevada de un Buda) como refiriéndose al elemento principal del camino que conduce allí. La cualidad “trascendente” de la prajñāpāramitā se destaca especialmente en la etimología hermenéutica más creativa, pero ampliamente utilizada, de la pāramitā como “haber ido más allá o a la otra orilla” (reflejada en el Tibetano *pha rol tu phyin pa)*.[33] Durante este proceso de ir más allá tanto del saṃsāra como del nirvāṇa, en los dos primeros de los cinco caminos del Mahāyāna (el camino de la acumulación y el camino de la preparación),[34] el prajñā que surge de la meditación es todavía algo conceptual, aunque su conceptualidad se vuelve cada vez más refinada y sutil (según JNS, en el camino de la preparación es la auto-conciencia no conceptual). Durante los equilibrios meditativos de los caminos de la visión y la familiarización, este prajñā consiste exclusivamente en la

cognición yóguica no conceptual, ya que realiza directamente la naturaleza de todos los fenómenos sin ningún punto de referencia mental. Sin embargo, durante las fases de logro posterior[35] en estos caminos, todavía hay rastros sutiles de conceptualidad en los Bodhisatvas, mientras que no hay tal diferencia en la omnisciencia de un Buda en el camino del no más aprendizaje. Esta sabiduría omnisciente es siempre no conceptual y está libre de puntos de referencia, ya que es la conciencia constante y panorámica de la naturaleza de todos los fenómenos y no implica ningún cambio entre el equilibrio meditativo y el logro posterior. Este prajñā de un Buda y el prajñā de los Bodhisatvas durante sus equilibrios meditativos sobre los bhūmis se llaman sabiduría o prajñāpāramitā en sentido estricto.[36]

De manera general, se puede decir que prajñā es la indagación y la curiosidad básicas de nuestra mente, que es muy precisa y divertida al mismo tiempo. Iconográficamente, a menudo se representa como una espada llameante de doble hoja, que es extremadamente afilada. Obviamente, una espada así debe manejarse con mucho cuidado e incluso puede parecer algo amenazadora. De hecho, el prajñā es una amenaza para nuestro ego y nuestros preciados sistemas de creencias, ya que socava nuestra noción misma de la realidad y los puntos de referencia sobre los cuales construimos nuestro mundo. Así, es lo que cuestiona quiénes somos y qué percibimos. Dado que esta espada corta en ambos sentidos, no sólo sirve para cortar nuestra realidad objetiva de apariencia muy sólida, sino que también corta al experimentador subjetivo de esa realidad. De esta manera, es también lo que nos hace ver a través de nuestros propios viajes del ego y nuestro auto-inflado. Se necesita algo de esfuerzo para engañarnos continuamente acerca de nosotros mismos. El prajnā significa ser descubierto por nosotros mismos, lo que ante todo requiere mirar honestamente los juegos que jugamos. Si seguimos inflándonos, el prajñā es lo que perfora el globo del ego y nos devuelve a donde estamos.

Por lo tanto, el prajñā no sólo corta el engaño sino también cualquier intento engañoso de nuestro ego de atribuirse el mérito de estar en el camino de un Bodhisatva o algo similar. Como los sūtras de la prajñāpāramitā nunca se cansan de enfatizar, cualquier fantasía colorida de logros espirituales personalizados debe ser analizada y reconocida como tan infundada como todo lo demás. Como dicen los sūtras de la prajñāpāramitā no sólo sobre la forma y la vacuidad:

> El camino es la vacuidad. La vacuidad es el camino. La vacuidad no es otra cosa que el camino. El camino no es otra cosa que la vacuidad.

Esta cualidad de enfoque del prajñā está simbolizada por las llamas de la espada que iluminan nuestros puntos ciegos. Hay una sensación de que no hay escapatoria. No podemos escondernos de nosotros mismos ni pretender no ser conscientes de lo que pasa por nuestra mente. De esta manera, el prajñā también funciona como el antídoto directo contra las tendencias más activas de nuestra

ignorancia, que no quiere mirarnos demasiado de cerca a nosotros mismos y a lo que hacemos. A menudo pensamos que conocimiento significa encontrar todas las respuestas correctas, pero prajñā es más bien hacer todas las preguntas correctas. A menudo la pregunta es la respuesta, o mucho mejor que cualquier respuesta. Tratar de anotar todas las respuestas correctas puede crear más puntos de referencia en nuestra mente y, por lo tanto, más rigidez y problemas. Además, a menudo una respuesta produce diez preguntas nuevas. Dejar que el prajñā se desarrolle de forma natural significa darle a nuestra curiosidad básica más espacio para su aguda frescura natural. Las enseñanzas sobre la prajñāpāramitā son un mensaje claro para no restringir el prajñā a simplemente reorganizar o expandir nuestra red de categorías dualistas. Así, los sūtras de la prajñāpāramitā dicen:

> Si piensas: “Yo cultivo el prajñā,” “El prajñā es esto” o “Es por tal o cual cosa,” esto bien puede ser prajñā, pero no es la prajñāpāramitā.

Iconográficamente, la prajñāpāramitā está representada como una deidad femenina. Ella es de color amarillo, está sentada en posición de piernas cruzadas y tiene cuatro brazos, con su primera mano izquierda sosteniendo un texto, su primera mano derecha levantando una espada de fuego y las dos restantes en el gesto de meditación. Juntas, estas representan los tres tipos de prajñā: El conocimiento a través del estudio, cortar e iluminando el engaño, y la realización directa de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. Estos también se denominan prajñās que resultan del estudio, la reflexión y la meditación.[37]

Dado que la prajñāpāramitā significa encontrar directamente la realidad última, es la carretera principal hacia la liberación y la omnisciencia. Por lo tanto, se explica que estar inmerso en ella es la suprema de todas las prácticas y realizaciones. Es por eso que sus cualidades, así como su profundo y trascendental impacto en nuestras mentes, no pueden ser sobreestimadas y son repetidamente elogiadas en las escrituras. Declaran que descansar un solo momento dentro de la prajñāpāramitā es de mucho mayor mérito que –y de hecho incluye– todas las demás pāramitās, como la generosidad. Como dice el *Vajrasamādhidharmasūtra*[38]:

> Si uno no se aleja de la vacuidad,
> las seis pāramitās están reunidas.

El *Brahmāviśeṣacintiparipṛcchāsūtra*[39] declara:

> No reflexionar es generosidad.
> No permanecer en ninguna diferencia es ética.
> No hacer distinciones es paciencia.
> No adoptar ni rechazar nada es vigor.

No estar apegado es samādhi.
No conceptualizar es prajñā.

Asimismo, se afirma que morar en la prajñāpāramitā es muy superior a cualquier estudio, reflexión u otra meditación sobre el Dharma, incluso si se realizan durante muchos eones. También es la forma suprema de hacer ofrendas, tomar refugio en las Tres Joyas, generar Bodichita y purificar todas las negatividades. Tanto los sūtras como los tratados como el AA describen muchos signos que indican una creciente familiaridad y facilidad con la prajñāpāramitā. En resumen, uno es capaz de ver mucho más claramente en cualquier situación dada y de tratar con más cuidado y compasión tanto a uno mismo como a los demás. Uno se involucra conscientemente en acciones virtuosas, las aflicciones se debilitan, el Dharma se practica de todo corazón y se abandonan las distracciones. El apego en general se reduce, particularmente el apego a esta vida.

En términos más técnicos, la prajñāpāramitā se glosa en la *Prajñāpāramitā-nāmāṣṭaśatakā*[40] (una enumeración de 108 sinónimos de la prajñāpāramitā) como sabiduría omnisciente, talidad, verdadera realidad, no dualidad, vacuidad, madre[41] de todos los Budas, el sabor único de todos los Dharmas, etc. El verso inicial del *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga describe la prajñāpāramitā de la siguiente manera:

La prajñāpāramitā es la sabiduría no dual,
que es el Tathāgata.
En virtud de estar conectado con esta realidad por lograr,
es [también] el término tanto para las escrituras [relacionadas]
como para el camino.[42]

En consecuencia, los comentarios sobre los sūtras de la prajñāpāramitā y los AA generalmente clasifican la prajñāpāramitā como

(1) la prajñāpāramitā natural
(2) la prajñāpāramitā escritural
(3) la prajñāpāramitā del camino
(4) la prajñāpāramitā del fruto.

El Octavo Karmapa, el comentario de Mikyö Dorje (1507-1554) sobre el AA (JNS)[43] define (1) la *prajñāpāramitā natural o real* como “la talidad, que nunca es otra cosa y lleva el nombre de ‘sabiduría que carece de la dualidad de aprehensor y aprehendido.’” Cuando esta talidad es oscurecida por varios elementos formativos condicionados, se le da el nombre de “el elemento básico que es el corazón de sugata.” Una vez que este mismo Corazón se ha liberado de todas sus ataduras (las impregnaciones de las tendencias negativas), representa (4) la *prajñāpāramitā del fruto* –la sabiduría de un tathāgata, que es inseparable del svābhāvikakāya. Este fruto que debe lograrse también se enseña como el Dharmakāya.[44]

(2) La *prajñāpāramitā escritural,* que enseña este significado, es “el conocimiento que aparece como ensamblajes de nombres, palabras y letras, y es adecuado para ser observado en las conciencias de los discípulos que implica apariencias dualistas.” Esto consiste principalmente en los sūtras llamados “las seis madres y los once hijos” (ver más adelante), así como los tratados que comentan sus intenciones.

(3) La *prajñāpāramitā del camino* es “la prajñāpāramitā que surge como la naturaleza de la sabiduría no conceptual cuando se descansa en equilibrio meditativo.”[45]

En cuanto a la cuestión de cuáles de estos aspectos de la prajñāpāramitā son la prajñāpāramitā real y cuáles son simplemente nominales, el *Ahhisamayālaṃkārālokā* de Haribhadra dice:

> La sabiduría no dual semejante a una ilusión de un Buda bhagavan es la verdadera [prajñāpāramitā]. En virtud de ser concordantes con el logro de esto, las escrituras (colecciones de palabras y oraciones) y los caminos que tienen las características de la visión y etc., también se llaman “prajñāpāramitā,” [pero] esto es nominal. Como dice el maestro Dignāga:
>
> > La prajñāpāramitā es sabiduría no dual,...[46]

Citando el verso anterior del *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga, el *Resumen* de Ngog Lotsāwa está de acuerdo:

> La verdera realidad [de la prajñāpāramitā] es la sabiduría no conceptual de un Buda. Los nominales son todos los caminos [que conducen] a eso y las palabras del victorioso –las escrituras que expresan tanto este logro como los caminos.[47]

Basado en JG, JNS hace la siguiente distinción entre tipos reales y nominales de la prajñāpāramitā:

> En lo que respecta a la posición del poderoso victorioso, el [Karmapa] Chötra Gyatso,[48] y sus discípulos, en el Budabhūmi, las [prajñāpāramitās] natural, la escritural y la del camino, las tres son la prajñāpāramitā real. En este nivel, las prajñāpāramitās escritural y del camino son indiferenciables de la prajñāpāramitā natural. [El Karmapa] enseña que las prajñāpāramitās escritural y del camino durante el tiempo del camino están plenamente cualificadas [como prajñāpāramitā], pero no son las prajñāpāramitās escritural y la del camino completamente perfectas [del Budabhūmi]. En cuanto a la prajñāpāramitā natural que cumple esta

> función, no hay diferencia en que sea [siempre e inmutablemente] la prajñāpāramitā real durante cualquier fase de aprendizaje y de no aprendizaje. [Sin embargo,] en términos del significado definitivo, la prajñāpāramitā escritural que aparece como cognición dependiente de lo otro se presenta sólo como una prajñāpāramitā nominal.[49]

A veces, los textos también hablan de un mero "reflejo de la prajñāpāramitā," que se refiere a las sabidurías de los Śrāvakas y Pratyekabudas. Se le llama reflexión porque, a través del entrenamiento en ella, uno no alcanza el gran nirvāṇa no permanente del Mahāyāna, que está completamente más allá tanto del saṃsāra como de la forma limitada de nirvāṇa que es simplemente el propio estado personal de paz mental.

Los sūtras de la prajñāpāramitā y sus contenidos

En cuanto a la prajñāpāramitā escritural, la tradición Budista Mahāyāna sostiene que los sūtras de la prajñāpāramitā fueron enseñados directamente por el Buda Śākyamuni. Sin embargo, debido a que no fueron suficientemente valorados entre los primeros Budistas después del parinirvāṇa del Buda, desaparecieron de la tierra durante unos cuatro siglos. Se dice que los nagas los escondieron en las profundidades del océano hasta que Nāgārjuna recuperó estos textos de ellos. La antigua tradición Tibetana sostiene que existen varias versiones extensas de los sūtras de la prajñāpāramitā, como el sūtra de mil millones de líneas[51] en el reino de los gandharvas,[52] el sūtra de diez millones de líneas en los reinos de los dioses, y el sūtra de cien mil líneas en el reino de los nagas (el recuperado por Nāgārjuna).[53] Sin embargo, los sūtras de la prajñāpāramitā más comúnmente conocidos en el reino humano se llaman "las seis madres" y "los once hijos" (se dice que el primero contiene los ocho temas tal como se presentan en AA, mientras que este último no).[54] "Las seis madres" son los sūtras de la prajñāpāramitā en:

cien mil líneas[55]
veinticinco mil líneas[56]
dieciocho mil líneas[57]
diez mil líneas[58]
ocho mil líneas[59]
y el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*.[60]

"Los once hijos" son los siguientes:

Suvikrāntavikrāmīpariprcchāprajñāpāramitāsūtra[61]
Prajñāpāramitāsūtra en Setecientas Líneas[62]
Prajñāpāramitāsūtra en Quinientas Líneas[63]

Prajñāpāramitāsūtra en Trescientas Líneas[64]
Prajñāpāramitāsūtra en Ciento Cincuenta Modos[65]
Prajñāpāramitāsūtra en Cincuenta Líneas[66]
Kauśikaprajñāpāramitāsūtra[67]
*Prajñāpāramitāsūtra de las Veinticinco Puerta*s[68]
El Sūtra del Corazón de la Prajñāpāramitā[69]
*Prajñāpāramitāsūtra en Pocas Palabra*s[70]
Prajñāpāramitāsūtra en Una Sílaba.[71]

Los veintiún volúmenes de la sección de la prajñāpāramitā del *Kangyur* Tibetano (Derge y Narthang) –que representan aproximadamente una quinta parte de toda la colección– contienen un total de veintitrés sūtras de la prajñāpāramitā. Estos consisten en los diecisiete anteriores, el *Prajñāpāramitānāmāṣṭaśatakā* y los cinco sūtras enseñados por Sūryagarbha, Candragarbha, Samantabhadra, Vajrapāṇi y Vajraketu, respectivamente.[72] Tradicionalmente, se dice que los sūtras de la prajñāpāramitā se enseñan a través de "los tres enfoques" y "las once especificaciones de instrucción." Los tres enfoques son (1) el enfoque de la enseñanza concisa para aquellos que entienden a través de declaraciones concisas; (2) el enfoque de la enseñanza intermedia para aquellos que entienden mediante una ligera elaboración; y (3) el enfoque de la explicación detallada para aquellos que son muy aficionados a las palabras. Según el *Ālokā*[73] y otros comentarios, en términos de las escrituras reales, estos tres enfoques se refieren a los tres sūtras de la prajñāpāramitā en ocho mil líneas, veinticinco mil líneas y cien mil líneas, respectivamente.[74] Las once especificaciones instruccionales se refieren a las diferentes enseñanzas en forma de diálogos entre el Buda y varios de sus discípulos cercanos en los distintos capítulos de los sūtras de la prajñāpāramitā. En estos diálogos, los interlocutores del Buda son Śāriputra (diálogo 1); Subhūti (diálogos 2, 4, 6, 8, 10); Śakra[75] (3, 7); Maitreya (5, 9); y Ānanda (11).[76]

En cuanto al tema principal de los sūtras de la prajñāpāramitā, lo que enseñan explícitamente es la naturaleza real de la vacuidad, que se explica a través de varios formatos, como las tres puertas a la liberación.[77] Al enseñar la vacuidad, implícitamente el Buda también explicó el significado oculto[78] de estos sutras –los ocho temas de la realización clara– como el medio para realizar plenamente esta vacuidad en la meditación.[79] Por lo tanto, el significado oculto se refiere a la forma en que la realización clara de la de vacuidad surge sucesivamente en los flujos mentales de los discípulos durante el proceso de cultivar las etapas cada vez más sutiles de la percepción conceptual y directa de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. En otras palabras, las enseñanzas sobre la vacuidad –como también se explica en detalle en los textos Madhyamaka– abordan el objeto a realizar. El significado oculto –como se comenta en AA y sus subcomentarios– se refiere a lo

que sucede en el lado subjetivo, es decir, la mente de un Bodhisatva que medita en la vacuidad, intentando convertirla en una experiencia viva desde la etapa de principiante hasta la Budeidad. En definitiva, no hay diferencia entre estos dos aspectos de sujeto y objeto. Sin embargo, en términos de cultivar la realización de esta unidad del sujeto y objeto último en el camino, los sūtras también exponen el proceso subjetivo gradual de realizar la vacuidad, es decir, cómo se perfecciona el prajñā en la mente. Por eso los textos siempre se refieren a "la perfección (la pāramitā) del prajñā" –nunca dicen "la perfección de la vacuidad" o "la perfección de la naturaleza de los fenómenos." Por supuesto, por definición, no hay nada que perfeccionar en la vacuidad o en la verdadera naturaleza de los fenómenos, pero hay mucho que perfeccionar en nuestra conciencia de esta naturaleza. Por tanto, la prajñāpāramitā significa perfeccionar no el objeto último que se debe realizar, sino la realización de este objeto.

Además de estas enseñanzas explícitas e implícitas sobre la vacuidad y el camino, respectivamente, los sūtras de la prajñāpāramitā también exhiben un contraste muy distinto y fuertemente expresado con los enfoques de los Śrāvakas y Pratyekabudas en general, y con el escolasticismo abhidhármico en particular. Normalmente, Śāriputra, que es el más sabio de los discípulos más antiguos de Buda entre los Śrāvakas, es constantemente representado como alguien que no puede captar la prajñāpāramitā y está subordinado a Bodhisatvas más realizados. Por lo tanto, el hecho de que Sthavira Subhūti (otro Śrāvaka) sea el principal interlocutor del Buda en estos sūtras e incluso enseñe sobre la prajñāpāramitā se explica típicamente por haber recibido el poder o la bendición del Buda, ya que la prajñāpāramitā está fuera de la esfera de los Śrāvakas y Pratyekabudas regulares. Además, aunque los sūtras emplean muchas de las listas predeterminadas (demasiado cosificantes y ramificadas) de fenómenos en la tradición abhidharma, al mismo tiempo, los reducen a polvo al declararlos sin naturaleza alguna –nulos y vacíos. Esto incluye características Budistas como los cinco skandhas, las causas y resultados kármicos, las cuatro realidades de los nobles y el nirvāṇa. Conze resume la distinción entre el enfoque Mahāyāna de estos sūtras y el "Hīnayāna"[80] en cinco puntos principales:

> 1) Los ideales, objetivos y trayectoria de un Bodhisatva se oponen a los del *Arhat* y *Pratyekabuda*. 2) La *perfección de la sabiduría* se contrasta con la sabiduría de las viejas escuelas. 3) Los abhidharmistas estaban constantemente ocupados en "*revisar*" *los dharmas*. Por el contrario, se dice a menudo que uno "no debería revisar los dharmas." Los abhidharmistas probablemente eran demasiado conscientes de lo que estaban haciendo, y presumiblemente no sin un poco de orgullo egocéntrico. 4) Los abhidharmistas adquirieron una gran habilidad al revisar el ascenso y la caída de los dharmas. Aquí se les enseña que no

> existe tal cosa debido a la *no producción* de todos los dharmas. 5) Se consideraba que una *multiplicidad* de dharmas separados constituía la realidad última. Aquí se enseña que a) no existe tal multiplicidad porque todo es uno b) no hay dharmas separados, sino que lo que parece serlo son meras palabras.[81]

Caminos y bhūmis

En términos del significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā, durante lo que se experimenta en el camino mental de refinar y descubrir la prajñāpāramitā, en sí misma, este prajñā está completamente más allá de toda cosificación,[82] inconcebible e inexpresable, sin embargo, su realización debe cultivarse progresivamente. Tradicionalmente, tales experiencias y realizaciones se analizan en el marco técnico de "caminos y bhūmis." En el Budismo, "caminos" y "bhūmis" se refieren principalmente al desarrollo espiritual interno de la mente ("mente" a veces incluso se da como sinónimo de "camino"). En otras palabras, esto se refiere a la continuidad de cultivar y familiarizarse con ciertos estados mentales e ideas de muchas maneras diferentes, desde los niveles de principiante hasta la Budeidad perfecta, lo que implica cualidades mentales cada vez más positivas y poderosas. Esto es exactamente lo que AA analiza detalladamente. La palabra Sánscrita *mārga* para "camino" deriva de la raíz verbal *mārg* (buscar; esforzarse; rastrear; ir o moverse) y tiene una amplia gama de significados, como camino (correcto), camino, paso, curso, canal; rango; búsqueda, consulta; manera, método, estilo; práctica; e insinuar o indicar cómo algo va a suceder. TOK define y clasifica "camino" de la siguiente manera:

> La naturaleza del camino por el cual uno debe progresar es aquella que, una vez que uno ha entrado en él, sirve como trampolín para progresar hacia estados mundanos o supramundanos más superiores... En general, las extensas clasificaciones de caminos son ilimitadas –los tres caminos de los tres yānas; los dos caminos hacia estados superiores y la liberación, o reinos superiores y excelencia definida, o caminos mundanos y supramundanos; los dos caminos que están contaminados y no contaminados... una [clasificación de] caminos cuádruple, como el preparatorio [el camino, el camino ininterrumpido, el camino de la liberación y el camino especial];[83] [otra] clasificación cuádruple de caminos en términos de rapidez, lentitud, dificultad y facilidad; los dos caminos del aprendizaje y no más aprendizaje; y los dos caminos del equilibrio meditativo y el logro posterior. Hay muchas categorías contextuales diferentes de clasificaciones como estas, pero el esquema general más conocido de todos los caminos supramundanos se conoce como los cinco caminos de acumulación, preparación, visión, familiarización y no más aprendizaje.[84]

En cuanto a los bhūmis, textos como el *Ālokā* dicen que "se refieren al principio de ser fundamentos de las cualidades."[85] Empleando las etimologías hermenéuticas tradicionales Sánscritas que se encuentran en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, TOK elabora esto de la siguiente manera:

> "Los bhūmis de un Buda totalmente perfecto" se refieren a la familiarización con las dos faltas de identidad y el samādhi de la vacuidad –la naturaleza de todos los fenómenos. Estos son los diez bhūmis del Mahāyāna... La naturaleza de un bhūmi consiste en el prajñā en los flujos mentales de los Bodhisatvas (desde la primera generación de Bodichita hasta la iluminación completa) que realiza la ausencia de identidad y está acompañada por el factor congruente de samādhi. Esto sirve como apoyo o base para el surgimiento progresivo de cualidades especiales... Sus instancias consisten en el conocimiento en los flujos mentales de los Bodhisatvas que aprenden, es decir, sus [respectivas] sabidurías y sus factores congruentemente asociados que son abrazados por medios especiales y funcionan como soporte de cualidades especiales . . . ¿Por qué se les llama bhūmis? El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:
>
>> Debido a que se deleitan en los diversos logros de la virtud,
>> [los Bodhisatvas] habitan [en ellos] siempre y en todas partes.
>> Por lo tanto, los Bodhisatvabhūmis
>> se afirman como moradas.[86]
>
> En consecuencia, al igual que la gran tierra, funcionan como bases, moradas o soportes para todas las cualidades. Por eso, se les llama "bhūmis." Alternativamente, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* afirma:
>
>> Dado que [los Bodhisatvas] se dedican a ascender cada vez más alto en estas [moradas] inconmensurables
>> en aras de que innumerables seres se vuelvan valientes,
>> se les afirma como bhūmis.[87]
>
> El equivalente [Sánscrito] de "tierra" es "bhūmi." A través de las certezas [que se derivan de] elidir o agregar [ciertas] sílabas, las etimologías hermenéuticas generales de "tierra" son las siguientes. *Bhū*, [cuando se interpreta como] *bhūta*, [significa] "elemento" –así como el gran elemento [tierra], [los bhūmis] funcionan como soportes para el conjunto de cualidades. *Mi*, [cuando se interpreta como] *amita*, [significa] "inconmensurable" –se logran a través de dificultades inconmensurables. O *bhū* [puede interpretarse como] *abhaya*, [que significa] "valiente" –una vez que se alcanzan los bhūmis, uno está libre de los cinco miedos y

demás.[88] Además, *bhū* [puede entenderse como] *bhūya*," [que significa] "más y más alto." Por lo tanto, al confiar en los [respectivos] inferiores, [los bhūmis] funcionan como apoyos para progresar más y cada vez más alto. Por todas estas razones, se les llama "bhūmis." En resumen, ya que ellos, similares el suelo de la tierra, funcionan como soportes de cualidades, se designan como "bhūmis."

Cuando los bhūmis son clasificados de una manera meramente común, [hay] cuatro [maneras de hacerlo].... La primera [en términos de seres y nobles]... tiene dos partes:

a) Los bhūmis de los seres mundanos ordinarios
b) Los bhūmis supramundanos.

a) La definición de la primera es "aquello que funciona como soporte de las cualidades de ocuparse de los atributos de los nobles." Sus ejemplos se clasifican adecuadamente en dos –el bhūmi de los principiantes y el bhūmi del compromiso a través de la aspiración.[89] El primero consiste en la fase del camino de la acumulación, que comienza con el despertar de la disposición para el Mahāyāna y la primera generación de la Bodichita, ya que esto representa la maduración del flujo mental inmaduro de uno. Esta última es la fase del camino de la preparación ya que representa un mero cultivo de aspiración a la realidad de la vacuidad.
b) La definición de un bhūmi supramundano es "aquello que funciona como soporte para las cualidades especiales de los nobles." Sus instancias consisten en las fases desde el camino de la visión hasta el camino de la realización. Porque estos [caminos] son los que hacen que uno se familiarice y se acostumbre al samādhi de la sabiduría no contaminada de la verdadera realidad que se realiza directamente en el primer bhūmi...

En segundo lugar, la clasificación en términos de la manera de lograrlo es cuádruple. El compromiso a través del cultivo principal de la aspiración por los Dharmas se llama "el bhūmi que se logra a través de la aspiración." La ocupación en las diez actividades del Dharma como uno desea es "el bhūmi que se logra a través de la conducta." La realización directa de la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi y superiores es "el bhūmi que se alcanza a través de la realización." En particular, a partir del octavo bhūmi en adelante, hay un compromiso espontáneo y sin esfuerzo. Por lo tanto, este es "el bhūmi que se alcanza [a través de] la realización," ya que así se afirma en *Mahāyānasūtrālaṃkāra* [XX.41].[90]

Aparte de estos aspectos más técnicos, en términos de experimentar realmente la prajñāpāramitā, el objetivo de las realizaciones progresivas y profundas sobre los

caminos y fundamentos es hacerse amigo de la falta de fundamento básico de la propia existencia y de la noción de no-camino. Este principio se aplica no sólo a los fenómenos saṃsāricos o afligidos, sino también a los fenómenos nirvāṇicos o purificados, como todas y cada una de las experiencias, realizaciones y conductas en todos los caminos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, así como también al fruto ultimo de la Budeidad omnisciente.

Tanto el tema explícito como el implícito de los sūtras de la prajñāpāramitā –la vacuidad y el camino para realizarlo– son resumidos acertadamente por Edward Conze:

> Las miles de líneas de la Prajñāpāramitā se pueden resumir en las dos frases siguientes: 1) Uno debe convertirse en un Bodhisatva (o futuro Buda), es decir, alguien que se contenta con nada menos que el omniconocimiento alcanzado a través de la perfección de la sabiduría por el bien de todos los seres. 2) No existe nada parecido a un Bodhisatva, ni como un omniconocimiento, ni como un 'ser', ni como la perfección de la sabiduría, ni como un logro. Aceptar estos dos hechos contradictorios es ser perfecto.[91]

O, como dice Sparham:

> Según Hari, el mensaje de los *Sūtras de la Perfección de la Sabiduría* es que todo el camino y su resultado operan en un nivel de cobertura (*saṃvṛti*) compuesto de mente ilusoria, mientras que abajo, por así decirlo, en un nivel último, están vacíos de cualquier naturaleza esencial.[92]

El verso 72 del *Bodhisaṃbhāra* de Nāgārjuna simplemente dice:

> Los Bodhisatvas benefician a los seres sintientes,
> pero no ven a ningún ser sintiente.
> Este es realmente un punto muy difícil,
> soberbio e inasible.

Sin embargo, en términos de la práctica real en el camino de un Bodhisatva, no se trata simplemente de "aceptar hechos contradictorios." Más bien, este camino significa obtener una comprensión cada vez más profunda de cada una de estas dos realidades –la aparente y la última– y finalmente darse cuenta de que no son dos niveles separados de existencia, sino las diferentes perspectivas de las confusas mentes dualistas de los seres ordinarios frente a las mentes de sabiduría no referencial de aquellos que experimentan directamente cómo son realmente las cosas, y las primeras eventualmente se disuelven dentro de las segundas a medida

que uno avanza en el camino. Desde esta perspectiva, lo que puede parecer contradictorio no lo es en absoluto. A esto se le llama realizar la unión de las dos realidades, o la unión de prajñā y medios hábiles (*upāya*).[93] Buswell y Gimello dicen:

> ¿Cómo es que las disciplinas espirituales deliberadas pueden ser efectivas dada la vacuidad inherente que debe caracterizarlas a todas? ¿Cómo pueden la obediencia a los preceptos, el estudio de las escrituras, el ascetismo, la calma de la mente y el cuerpo, el ejercicio de la percepción analítica, etc., colaborar para sostener un curso coherente del desarrollo espiritual? ¿Cómo pueden conducir consistentemente a un único fin? Si uno se centrara únicamente en el mensaje cognitivo del Budismo, el mensaje de indeterminación metafísica, tal eficacia sería inexplicable, tal vez incluso improbable. Pero dado que los Budistas enseñan el *mārga* con tanta insistencia como enseñan sūnyatā, tenemos buenas razones para creer que los principios prácticos de estructura, continuidad y eficacia implícitos en uno son tan importantes como los principios teóricos de indeterminación, discontinuidad y falta de estructura en el otro.[94]

Especialmente según los sūtras de la prajñāpāramitā, en realidad todas las aflicciones y oscurecimientos, así como sus remedios, son iguales en ser completamente irreales y carecer de naturaleza propia –para empezar, ni siquiera llegaron a existir. Sin embargo, hasta que esto se realice plenamente y se convierta en una experiencia viva, el camino consiste en aplicar antídotos progresivamente refinados a oscurecimientos progresivamente sutiles de una manera similar a una ilusión, pero eventualmente uno tiene que abandonar incluso el antídoto más refinado, una vez que su trabajo de aparentemente tener eliminado se ha cumplido su correspondiente factor a renunciar. Desde la perspectiva de la naturaleza verdadera e inmutable de los fenómenos, cualquier cosa que parezca algo a lo que hay que renunciar o un remedio no es más que un oscurecimiento ilusorio adventicio. Sin embargo, desde la perspectiva del camino, es necesario trabajar para reconocer precisamente este hecho. Como escribió la famosa antepasada Budista China, Kongshi Daoren en un poema en la pared de una casa de baños:

> Si realmente nada existe, ¿Con qué te bañas? ¿De dónde podría venir incluso el más mínimo polvo? ... Incluso si no ves ninguna diferencia entre el agua y la suciedad, todo debe ser lavado por completo cuando entres aquí.

Las tradiciones de comentarios Indios de los sūtras de la prajñāpāramitā

Hay numerosos comentarios Indios sobre sūtras de la prajñāpāramitā individuales,[95] pero en términos de la exégesis de la intención de la literatura prajñāpāramitā en su conjunto, la tradición Tibetana temprana (como en el índice de *Tengyur* y Butön Rinchen Drub (1290)-1364) *La Historia del Budismo*[96] así como la introducción a su comentario sobre AA) habla de cuatro fundadores del sistema:

(1) Nāgārjuna (siglo II D.C.) con su "colección de razonamientos Madhyamaka"[97]

(2) Maitreya con su *Ahhisamayālaṃkārā*[98]

(3) Vasubandhu (siglo IV D.C.) con su *Śatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* (comentando desde la perspectiva de Yogācāra) y Daṃṣṭrāsena con su *Śatasāhasrikāpāramitābṛhaṭṭīkā*,[99] que presentan el tema en la forma de los tres enfoques y las once especificaciones

(4) Dignāga (siglo V D.C.) con su *Prajñāpāramitārthasaṃgrahakārikā* (también conocido como *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*), que dice que resume el sūtra en ocho mil líneas en treinta y dos temas. Sin embargo, el texto emplea clara y casi exclusivamente explicaciones de Yogācāra, discutiendo principalmente las dieciséis vacuidades, los remedios para los diez tipos de distracciones conceptuales y el marco de las tres naturalezas.[100]

Algunos comentaristas proponen a estos maestros como fundadores distintos del sistema, ya que comentaron los sūtras de la prajñāpāramitā de manera independiente, sin depender de comentarios anteriores. Sin embargo, dado que los textos de (3) y (4) a menudo se consideran incluidos dentro de los enfoques generales de Nāgārjuna y Maitreya (y, además, rara vez se consultan), los comentaristas Tibetanos posteriores suelen hablar sólo de (1) y (2) como las dos formas básicas de comentar los sūtras de la prajñāpāramitā, con los textos de Nāgārjuna aclarando la enseñanza explícita –la vacuidad– y el AA de Maitreya dilucidando su significado oculto (mientras enseña la vacuidad implícitamente).[101]

Según la tradición Tibetana, el AA es una de los cinco principales enseñanzas que Maitreya le dio a Asaṅga en el reino de los dioses Tuṣita para aclarar todo el Dharma del Mahāyāna. Al regresar a la Tierra, Asaṅga escribió estas enseñanzas y las propagó, por lo que llegaron a ser conocidas como los "cinco Dharmas de Maitreya."[102] El *Ālokā* de Haribhadra dice:

> He oído que, aunque el noble Asaṅga entendió todos los significados de las palabras [del Buda en general] y obtuvo la realización, todavía no era [capaz de] determinar el significado de los [sūtras] de la prajñāpāramitā debido a su profundidad, su numerosas repeticiones y que no reconoce el

> significado preciso de frases individuales en las partes no repetitivas [de estos sūtras]. Se deprimió por esto, por lo que el Bhagavān Maitreya expuso los sūtras de la prajñāpāramitā y compuso los versos del *Abhisamayālaṃkārā* para él. Después de que el noble maestro Asaṅga escuchó estos [textos], tanto él como Vasubandhu y otros [maestros] los explicaron [a los demás].[103]

La transmisión de la literatura prajñāpāramitā de la India al Tíbet

Para dar un breve relato de cómo los sūtras de la prajñāpāramitā y sus tratados relacionados se transmitieron al Tíbet, durante la anterior difusión de las enseñanzas allí, Lang Kamba Kocha[104] viajó a la India, aprendió de memoria el *Prajñāpāramitāsūtra* e*n Cien Mil Líneas* y posteriormente lo tradujo en el Tíbet. El rey Tibetano Trisong Detsen[105] (742-796), por gran respeto por el Dharma del Mahāyāna, mezcló sangre de su propio cuerpo con leche de una cabra blanca, e hizo escribir este sūtra en cuatro volúmenes. Se guardó en una estūpa en Lhasa y pasó a ser conocida como "las notas rojas," siendo la llamada "traducción suprema menor." Durante la época del rey Trisong Detsen, los paṇḍitas Jinamitra y Śīlendrabodhi y el traductor Yeshe De[106] tradujeron este y varios otros sūtras de la prajñāpāramitā. Además, los dos traductores Be Mañjuśrī[107] y Nyang Indravaro[108] trajeron este texto de la India y lo tradujeron. Lo escribieron en cuatro volúmenes, mezclando pelos chamuscados de la cabeza del monarca con leche de cabra blanca. Por eso, se le llamó "las notas azules." Dado que las frases repetitivas del sūtra[109] solo estaban contenidas en forma abreviada en esta traducción, el traductor Vairocana la reeditó complementando las frases que faltaban y deletreando pasajes abreviados, traduciéndolo así en una dicción conveniente. Esta versión en seis volúmenes constituye la "traducción suprema intermedia" y también se la conoce como "las cien mil líneas en una bolsa de piel de venado," nombre que deriva del contenedor en el que se guardaba este texto en el Monasterio de Chimpu.[110] En la época de Tri Ralbachen[111] (806-841), el paṇḍita Indio Surendrabodhi y los traductores Tibetanos Gawa Baldseg[112] y Jogro Lui Gyaltsen[113] la reeditaron, lo que se conoce como la "gran traducción suprema."[114] Así, el principal período de traducción de los sūtras de la prajñāpāramitā al Tibetano fue entre los años 790 y 840, y también el *Śatasāhasrikāprajñāpāra-mitābṛhaṭṭīkā* de Daṃṣṭrāsena fue traducido durante este tiempo. Todos estos textos sirvieron de apoyo para explicar y practicar ampliamente las enseñanzas de la prajñāpāramitā durante la temprana difusión de las enseñanzas.

Durante la posterior difusión de las enseñanzas, el traductor Rinchen Sangpo[115] (957-1055) estudió el AA, incluidos sus comentarios, con el Paṇḍita Guṇamitra (un alumno del discípulo de Haribhadra, Buddhaśrījñāna) y estableció una nueva

tradición exegética de este texto, que él enseñó principalmente a Sharchogpa Dawa Sangpo.[116] Este último lo pasó a Tenkyong Bumtra Sumpa,[117] quien a su vez enseñó al gran traductor Ngog Loden Sherab[118] (1059-1109). El texto también se difundió enormemente a través de las explicaciones que Atiśa dio a sus discípulos, como Kuchenbo Lhadingpa,[119] Dromdon Gyalwe Jungnay[120] (1004-1064) y Khamba Chagtar Dönpa[121] (nacido en el siglo XI). Estas tres transmisiones se conocen respectivamente como la "tradición Ku," la "tradición Drom" y la "tradición Kham,"[122] que pronto se fusionaron en el linaje de Dre Sherab Bar[123] (siglo XI; ver más adelante).

En particular, el traductor Ngog Loden Sherab, que recibió el conjunto completo de sūtras y tantras de muchos eruditos y siddhas Indios y Tibetanos, había estudiado las cinco obras de Maitreya con el paṇḍita de Cachemira Sajjana y las escrituras completas sobre la prajñāpāramitā con Bumtra Sumpa. Basado en el *Prajñāpāramitāsūtra en Cien Mil Líneas* conservado en el templo de Pharping cerca de Katmandú en Nepal, revisó las traducciones Tibetanas existentes, por ejemplo, complementando los nombres faltantes de ciertos samādhis. También revisó las traducciones del AA y algunos de sus comentarios, o simplemente los tradujo de nuevo. De esa manera, y al escribir un comentario (o resumen) extenso y breve sobre el AA,[124] también proporcionó la determinación final de la exégesis de estos textos en el Tíbet de la época y también difundió estas escrituras.[125] De Ngog, la transmisión principal continuó a uno de sus cuatro principales discípulos, Dre Sherab Bar, quien escribió dos comentarios sobre el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* y el AA. Se lo pasó a Ar Jangchub Yeshe,[126] quien compuso comentarios sobre el AA, el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* y el *Sūtra del Corazón*. Estos dos maestros Kadampa del siglo XI recopilaron todas las transmisiones de la prajñāpāramitā de Ngog Lotsāwa y sus otros discípulos principales, así como las que llegaron a través de Atiśa y Rinchen Sangbo. El linaje resultante se convirtió en el principal para la interpretación posterior de los sūtras de la prajñāpāramitā en el Tíbet.

A través de Butön y su principal alumno, Rinchen Namgyal[127] (1318-1388), llegó al famoso maestro Śākya Yagtön Sangye Bal[128] (1348-1414), quien compuso un comentario extenso, intermedio y breve. Tanto él como su principal alumno, Rongtön Sheja Künrig[129] (1367-1449), son ampliamente reconocidos por su experiencia en los sūtras de la prajñāpāramitā y AA. Según Śākya Chogden[130] (1428-1507), Rongtön escribió cuatro comentarios sobre los sūtras de la prajñāpāramitā y nueve textos sobre los AA. Conocido como una de "las seis joyas de la tradición Sakya" y considerado como una emanación de Maitreya, Rongtön fundó el monasterio de Penbo Nalendra[131] en 1436. En su famoso colegio monástico, enseñó a estudiantes de todas las escuelas del Budismo Tibetano, incluyendo seis primeros abades de los monasterios de Ganden y Drebung. En

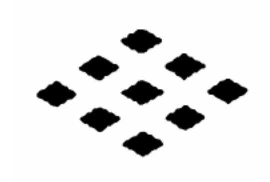
cuanto a las Escuelas Kagyü y Ñingma, no sólo la transmisión de la prajñāpāramitā, sino también la mayoría de sus otros linajes escolásticos pasan por Rongtön, habiendo sido el Sexto Karmapa, Tongwa Tönden[132] (1416-1453), uno de sus principales discípulos. Así, Rongtön y sus numerosas obras tuvieron una inmensa influencia en todas las demás escuelas Tibetanas.

Además de este linaje principal de las enseñanzas de la prajñāpāramitā hasta nuestros días, Chaba Chökyi Senge[133] (1109-1169), conocido principalmente por sus contribuciones en el campo del debate y la cognición válida, desarrolló una tradición separada y bastante diferente. Había estudiado la prajñāpāramitā con otro de los cuatro principales discípulos de Ngog, Trolungpa Lodrö Jungne,[134] quien escribió comentarios sobre el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* y el AA basados en las enseñanzas de Ngog. Como la mayoría de las enseñanzas de Chökyi Senge, esta tradición finalmente fue absorbida por la Escuela Gelugpa.

Nyalshig Jambel Dorje[135] (c. 1160-1220), gran erudito y siddha, ocupaba el trono del campus superior del famoso monasterio Kadampa de Sangpu[136] y estudió con discípulos directos de Ar Jangchub Yeshe y Chökyi Senge. Escribió un interesante comentario sobre el AA, titulado *Entrada al Mahāyāna*,[137] que es una síntesis de las dos tradiciones anteriores. Por lo tanto, Nyalshig figura en ambos linajes de transmisión, y la influencia duradera de su trabajo no sólo es evidente al ser citado y mencionado explícitamente en muchos comentarios posteriores, como LN, JNS y los de Śākya Chogden y Nyaön Kunga Bal[138] (1345-1439; discípulo tanto de Butön como de Dölpopa), sino también de estos comentarios que generalmente emplean muchas de sus explicaciones. Esto también es válido para la famosa *Guirnalda Dorada de Excelentes Explicaciones* de Tsongkhapa (1357-1419).[139] Según el colofón de este texto, se basa en las enseñanzas que Tsongkhapa recibió de los dos maestros Śākya Töndrub Rinchen[140] y Rendawa Shönnu Lodrö.[141] En Además, estudió la prajñāpāramitā en el monasterio de Nyetang Dewachen[142] basándose en un comentario escrito por Jamkya Namka Bal,[143] uno de los nueve principales estudiantes de Nyalshig que estuvieron entre las personas clave para transmitir estas enseñanzas durante el siglo XIII. Además, es bien sabido que el comentario de Tsongkhapa se basa en gran medida en los comentarios de Butön y Nyaön (de quienes Tsongkhapa también recibió enseñanzas sobre el AA y sus comentarios) y también se refiere extensamente a los trabajos de todos los comentaristas principales antes mencionados.[144] Sin embargo, como señala Sparham,[145] los tres comentarios de Butön, Nyaön y Tsongkhapa comparten el esquema básico y los modelos del trabajo de Nyalshig, que así está representado, aunque en su mayor parte no reconocido, en la exégesis prajñāpāramitā dominante Tibetana hasta el día de hoy.[146] Una influencia de gran alcance es su aparición en el registro del Quinto Dalai Lama sobre el linaje del que recibió las enseñanzas sobre el AA[147] y el hecho de que el Tercer Karmapa,

Rangjung Dorje (1284-1339), estudió en un colegio monástico creado por un discípulo indirecto de Jamkya.

Por último, pero no menos importante, se debe mencionar a la gran siddha Tibetana Machig Labdrön[148] (1031-1129), de quien se dice que fue la única que logró directamente el logro más elevado (siddhi) únicamente a través de las enseñanzas de la prajñāpāramitā. En sus propios escritos, enfatiza la prajñāpāramitā como la base de sus enseñanzas de "Cortar" y TOK[149] está de acuerdo en que estas enseñanzas son la prajñāpāramitā en esencia y también están de acuerdo con el Vajrayāna, combinando así las realizaciones del sūtra y el tantra. Según TOK, la forma en que esta profunda enseñanza se relaciona con la prajñāpāramitā es que, así como uno necesita identificar la tierra como el terreno sobre el cual se corta un árbol, la prajñāpāramitā es el terreno para cortar los pensamientos que inflan el ego[150] y que atan a uno en el saṃsāra.



El Abhisamayālaṃkāra *y Sus Comentarios*

El *Ahhisamayālaṃkārā* y su contenido

El origen tradicional del *Ahhisamayālaṃkārā* se describe por primera vez en el *Ālokā* de Haribhadra:

> He oído que, aunque el noble Asaṅga entendió todos los significados de las palabras [del Buda en general] y obtuvo la realización, todavía no era [capaz de] determinar el significado de los [sūtras] de la prajñāpāramitā debido a su profundidad, su numerosas repeticiones y que no reconoce el significado preciso de frases individuales en las partes no repetitivas [de estos sūtras]. Se deprimió por esto, por lo que Bhagavān Maitreya expuso los sūtras de la prajñāpāramitā y compuso los versos del *Ahhisamayālaṃkārā* para él. Después de que el noble maestro Asaṅga escuchó estos [textos], tanto él como Vasubandhu y otros [maestros] los explicaron [a los demás].[151]

En cuanto al significado del título del texto, el término Sánscrito *abhisamaya* se compone de los prefijos *abhi* (hacia) y *sam* (juntos, completamente), y la raíz verbal *i* (ir, comprender), por lo que generalmente significa “reunirse,” “reunión,” “acuerdo” y “pleno entendimiento.” En particular, como término técnico Budista, se refiere a la realización clara o visión perfecta de la realidad espiritual suprema, indicando los momentos en el camino cuando la mente meditante como sujeto se fusiona completamente con su objeto y así “todo cae en su lugar.” De hecho, en los comentarios Indios y Tibetanos, *abhisamaya* a menudo se glosa como “camino” (*mārga*). En el Budismo, esto significa la mente a medida que avanza en sus conocimientos espirituales hacia la liberación del saṃsāra y la Budeidad, siendo el factor principal en este proceso la prajñā. El *Abhidharmakośabhāṣya* explica el término de la siguiente manera:

> "¿Cuál es el significado de 'realización clara' (*abhisamaya*)?" Es percepción clara y verdadera (*abhisaṃbodha*).[152] "¿Por qué está únicamente sin contaminar, pero no contaminado?" Es la verdadera (*saṃ/saṃyak*) realización (*aya*) que se dirige hacia (*abhi*) el nirvāṇa, con "verdadero" [refiriéndose] a la verdadera realidad (*tattva*).[153]

El *Yogācārabhūmi*[154] habla de seis realizaciones claras, que se explican en el *Viniścayasaṃgrahaṇī*[155] de la siguiente manera. (1) La realización clara en términos de reflexión tiene la naturaleza del gran prajñā que surge de la reflexión y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de tal prajñā. (2) La realización clara en términos de confianza tiene la naturaleza de la gran confianza mundana y supramundana que se centra en las Tres Joyas y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de esa confianza. (3) La realización clara en términos de ética tiene la naturaleza de las acciones físicas y verbales que deleitan a los nobles y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de tales acciones. (4) La realización clara de la realidad, que es el conocimiento de la realización clara, tiene la naturaleza del prajñā que se centra en la realidad presentable[156] y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de tal prajñā. (5) La realización clara de la realidad, que es el conocimiento que surge de la culminación de la realización clara, tiene la naturaleza del prajñā que se centra en la realidad impresentable y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de ese prajñā. (6) La realización clara final tiene la naturaleza del conocimiento de la terminación y del no surgimiento[157] y de los Dharmas concordantes con la iluminación que están dotados de ese conocimiento.

El *Abhidharmasamuccaya*[158] presenta una realización clara diez veces mayor en términos de (1) Dharma, (2) significado, (3) realidad verdadera, (4) subsiguiente, (5) las Tres Joyas, (6) sin nacimiento, (7) final, (8) Śrāvakas, (9) Pratyekabudas y (10) Bodhisatvas. (1)-(4) y (7) respectivamente se refieren a las realizaciones claras en los cinco caminos en general, donde "la realización clara de la verdadera realidad" consiste en el logro de los dieciséis momentos mentales del camino de la visión. Las realizaciones claras de los Bodhisatvas son superiores a las de los Śrāvakas y Pratyekabudas en virtud de diez diferencias (explicadas con más detalle en el *Mahāyānasaṃgraha*)[159] en términos de objeto de enfoque (los Dharmas del Mahāyāna versus los del Hīnayāna), soporta (las dos acumulaciones de mérito y sabiduría como las seis pāramitās), la realización (ambos tipos de ausencia de identidad), el nirvāṇa no permanente, los diez bhūmis, la pureza (renunciar a las tendencias latentes de todas las aflicciones y purificar los reinos Búdicos), una mente igual hacia ellos mismos y hacia los demás (por lo tanto madurar a otros ininterrumpidamente), nacer en el *tathāgatagotra*, el resultado de esto (nacer siempre en el séquito de Budas y ser tutelado por ellos), y el fruto (infinitas

cualidades Búdicas, como los diez poderes, las cuatro intrepideces y la dieciocho cualidades únicas; el cambio fundamental de estado de la conciencia ālaya, el logro de los tres kāyas, la renuncia a los oscurecimientos tanto aflictivos como cognitivos, etc.).

En resumen, en general, se entiende por "realización clara" el camino Budista en su conjunto, sus etapas progresivas, los métodos del camino o los niveles progresivos de prajñā o visión superior. En particular, en el *Ahhisamayālaṃkārā*, el término también se refiere a los ocho temas de este texto, que incluyen el fruto final del Dharmakāya. Así, según algunos comentarios, se utiliza como sinónimo de los ocho capítulos del texto.

Alaṃkārā significa "ornamento" y se refiere a un género común de breve comentario Indio, que no proporciona una exégesis detallada y completa de un tema determinado, sino que simplemente resume los puntos más destacados, generalmente en versos. Metafóricamente, aquí, los sūtras de la prajñāpāramitā son como una mujer naturalmente hermosa cuya apariencia sólo se ve realzada aún más por el fino ornamento de la sinopsis de Maitreya. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Así como una forma física que es un ornamento y está dotada
> de cualidades naturales,
> al verse en un espejo, produce un deleite supremo en las personas,
> así este Dharma, que está dotado de las cualidades naturales de
> las palabras excelentes,
> siempre produce una satisfacción distinta en el sabio cuando se
> discrimina su significado.[160]

Como tal compendio ornamental de los sūtras de la prajñāpāramitā, el *Ahhisamayālaṃkārā* generalmente está relacionado con los tres sūtras más grandes,[161] pero más claramente con el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*, ya que el orden de sus temas corresponde más estrechamente a la forma en la que aparecen en este sutra. Esencialmente, AA es un índice gigante de este gran sūtra, al mismo tiempo que coloca cada una de sus secciones en el lugar que le corresponde dentro de las etapas progresivas del camino hacia la Budeidad. Esto se refleja en la estructura del AA, que consta de ocho capítulos o temas –"las ocho realizaciones claras"– que se ramifican en setenta puntos,[162] que se dividen a su vez en unos 1.200 subpuntos. Los ocho temas son:

(1) El conocimiento de todos los aspectos (*sarvākārajñatā*)
(2) el conocimiento del camino[163] (*mārgajñatā*)
(3) la omnisciencia (*sarvajñatā*)
(4) la plena realización de todos los aspectos (*sarvākārabhisaṃbhoda*)
(5) la realización clara culminante (*mūrdhābhisamaya*)

(6) la realización clara en serie (*ānupūrvikābhisamaya*)
(7) la realización clara en un solo instante (*ekakṣaṇābhisamaya*)
(8) el Dharmakāya[164]

Entre estos ocho temas, (1)-(3) representan lo que se debe conocer y realizar en el camino hacia la Budeidad; (4)-(7) son los cuatro tipos de entrenamientos o prácticas yóguicas[165] como medio para realizar (1)-(3); y (8) analiza los frutos de estos entrenamientos. Los ocho temas también se pueden resumir en seis tomando (1)-(3) como objeto de realización en general o en tres tomando adicionalmente (4)-(7) como entrenamiento en general. A continuación se presenta un esquema del contenido de estos ocho temas y sus setenta subpuntos.

1) El conocimiento de todos los aspectos.

El conocimiento de todos los aspectos se refiere a la realización por parte de un Buda de todos los aspectos, signos y características de todos los fenómenos que no han nacido. Esto significa ser omnisciente sobre todos los aspectos de la verdadera naturaleza de los fenómenos y de toda la variedad de apariencias. En sí mismo, el conocimiento de todos los aspectos abarca los siete temas restantes del AA. Sin embargo, aunque el conocimiento de todos los aspectos no es en esencia más que el fruto del camino del Bodhisatva, el texto lo presenta en retrospectiva, es decir, a través de los diez conjuntos de causas en el camino del Bodhisatva que, cuando se llevan a la práctica, eventualmente conducen a la obtención de este conocimiento y luego también constituyen sus constituyentes intrínsecos.

Los diez puntos que definen el conocimiento de todos los aspectos

La estrofa inicial de AA rinde homenaje a la prajñāpāramitā como la madre de los cuatro nobles (Śrāvaka y Pratyekabudas arhats, Bodhisatvas y Budas). Los versos I.1-2 identifican el propósito del texto como comprender el significado de la prajñāpāramitā tal como se enseña en los sūtras de una manera fácil para alcanzar la Budeidad. A continuación se hace una breve sinopsis de todo el texto, delineando sus ocho temas y sus setenta puntos (I.3-17).

El primer capítulo real sobre el conocimiento de todos los aspectos comienza con los versos I.18-20 sobre (1) generar la Bodichita como motivación fundamental para todo el camino Mahāyāna. Las etapas progresivas del cultivo de la Bodichita se ilustran a través de veintidós ejemplos que muestran cómo florece en los distintos niveles del camino hacia la Budeidad.

(2) A esto le siguen las diez instrucciones (I.21-24) sobre cómo aplicar prácticamente esta motivación de la Bodichita. Estas instrucciones consisten en la naturaleza de esa práctica (participar en la unión de medios vastos y profundos y el prajñā de manera no referencial sin ir más allá de las dos realidades); el objeto central de la práctica (las cuatro realidades de los nobles);[166] el fundamento de la

práctica (las Tres Joyas); y las causas de la práctica consumada (tres tipos de vigor, el cultivo de poderes extrasensoriales para beneficiar a los seres y los caminos de la visión y la familiarización). El subpunto de las Tres Joyas incluye una discusión complementaria de los veinte tipos de Bodhisatva Saṃgha según el modelo de los diferentes tipos de personas que entran en la corriente, personas que retornan una vez, personas que no retornan y arhats que se presentan en el sistema Śrāvaka.

(3) El camino de la preparación, llamado "las ramas que conducen a la penetración" (I.25-36), representa tanto el primer gran fruto de haber practicado las instrucciones bajo (2) como la causa del camino de la visión. Consta de los cuatro niveles de calor, pico, disposición equilibrada y Dharma Supremo, cada uno de los cuales tiene tres grados. Los doce tienen sus propios objetos de enfoque específicos y aspectos cognitivos bajo los cuales se ven los primeros, siendo las cuatro realidades y sus dieciséis aspectos la base común para todos ellos. Durante estos niveles, se abandonan progresivamente cuatro conjuntos de nueve concepciones[167] sobre lo aprehendido (en términos de fenómenos afligidos y purificados) y el aprehensor (en términos de personas sustancial e imputadamente existentes). Esta sección incluye el tema complementario de los Bodhisatvas guiados por amigos espirituales genuinos del Mahāyāna, quienes no temen la vacuidad profunda y, por lo tanto, enseñan hábilmente a otros la falta de naturaleza de todos los fenómenos y los alientan a abandonar los obstáculos en sus mentes hacia medios profundos y el prajñā.

(4) El fundamento de la práctica (1.37-39) –la "disposición" para la Budeidad– se refiere al único e indivisible Dharmadhātu como el fundamento básico dentro del cual tienen lugar todas las actividades en el camino, particularmente las del Mahāyāna.[168]

(5) El objeto de enfoque (I.40-41) o vasto alcance de la práctica Mahāyāna consiste en todos los fenómenos, ya sean virtuosos, no virtuosos, neutrales, mundanos, supramundanos, condicionados o incondicionados.

(6) El objetivo de esta práctica (I.42) está representado por las tres grandezas – la gran mente de sabiduría de un Buda que establece a todos los seres sintientes en el estado más elevado posible (Budeidad); el gran abandono de todas las manchas adventicias de esta mente de sabiduría (todos los puntos de vista en términos de identidades de la persona y los fenómenos); y la gran comprensión de la naturaleza fundamental de esta sabiduría. Al mismo tiempo, estas tres grandezas se consideran el medio en el camino del Bodhisatva para lograr su consumación última.

Finalmente, la verdadera naturaleza de la práctica Mahāyāna consiste en los últimos cuatro puntos del conocimiento de todos los aspectos –la práctica semejante a la armadura, la práctica del compromiso, la práctica de los equipamientos y la práctica de la liberación final. (7) En general, la práctica semejante a la armadura (I.43) se refiere a la causa de ponerse la gran armadura que consiste principalmente en el vigor mental para luchar por el bienestar de los demás a través de la motivación básica del Mahāyāna –la Bodichita. En particular,

esta práctica consiste en ocuparse en las seis pāramitās de tal manera que la práctica de cada una de ellas incluya la práctica de todas.

(8) En términos generales, la práctica de los nueve compromisos (I.44-45) es principalmente la aplicación del vigor mental antes mencionado que está precedido por (7) como su causa. En particular, incluye los entrenamientos en los dhyānas y las absorciones sin forma; los cuatro inmensurables;[169] las pāramitās; el camino de los diez bhūmis; el prajñā no referencial; las tres grandezas anteriores; los conocimientos sobrenaturales; y el conocimiento de todos los aspectos.

(9) En general, la práctica de los diecisiete equipamientos (I.46-71) significa abrazar implacablemente las actividades que hacen que uno alcance el fruto de la gran iluminación, es decir, haciendo que las dos acumulaciones sean poderosas. En particular, uno reúne los equipamientos de la bondad amorosa; las pāramitās; calma mental con visión superior; el camino de la unión de lo vasto y lo profundo; habilidad en los medios; sabiduría; mérito; los veintiún conjuntos del camino (como los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación); las cuatro clases de dharaṇi; los diez bhūmis como fundamentos de las cualidades; y los remedios para disipar los defectos. La mayor parte de esta discusión (I.48-70) consiste en los factores que son necesarios para lograr cada uno de los diez bhūmis.[170]

(10) En general, la práctica óctuple de la liberación final (I.72-73) libera a uno de bhūmi en bhūmi y tiene la naturaleza de la unión de medios y prajñā. En particular, consta de las tres grandezas en virtud de comprender que todos los fenómenos son inobservables; realizar todos los fenómenos como igualdad; logrando el bienestar infinito de los seres; facilidad con respecto a estos; liberación en términos de los extremos de permanencia y extinción; el logro duradero de todas las cualidades de los tres yānas; y liberación en términos de los caminos finales del no aprendizaje (el conocimiento de todos los aspectos) y del aprendizaje (el camino especial del décimo bhūmi).

2) El conocimiento del camino

El conocimiento del camino significa que, mientras los Bodhisatvas viajan a través de los cinco caminos del Mahāyāna y en particular a través de los diez bhūmis, se dan cuenta de que los tres tipos de caminos –los de los Śrāvakas, los Pratyekabudas y los Bodhisatvas– son primordialmente no nacidos y sin ningún naturaleza propia. Este conocimiento también se refiere a todas las actividades realizadas en el camino del Bodhisatva y sirve principalmente como remedio para los oscurecimientos cognitivos, lo que eventualmente resulta en el conocimiento de todos los aspectos.

Los once puntos del conocimiento del camino

(1) Hay cinco causas para que el conocimiento del camino surja en el flujo mental de un ser (II.1). Una mente libre de aflicciones (las condiciones adversas al

surgimiento de este conocimiento) se convierte en un soporte adecuado para este conocimiento (ejemplificado por el Buda eclipsando el resplandor de los dioses a través de su propio resplandor para superar su orgullo). La condición favorable para que surja este conocimiento es la generación de Bodichita. Su causa sustancial es la disposición –la naturaleza Búdica– que habita en todos los seres sintientes. El factor potenciador es no renunciar a las aflicciones sutiles que permiten a los Bodhisatvas renacer voluntariamente en el saṃsāra con el fin de lograr el bienestar de los demás. La actividad del conocimiento de tales Bodhisatvas consiste en liberar a los seres sintientes continuamente sin manifestar su propia Budeidad.

En cuanto a los caminos que deben conocerse a través del conocimiento que surge de estas causas, incluyen (2) los caminos de los Śrāvakas (II.2-5), (3) el camino de los Pratyekabudas (II.6-10), y el camino Mahāyāna (II.11-31). Los Bodhisatvas deben conocer los dos primeros principalmente para guiar a los discípulos con las disposiciones de Śrāvakas y Pratyekabudas. Sin embargo, a diferencia de los Śrāvakas y Pratyekabudas, los Bodhisatvas cultivan el conocimiento de estos dos caminos no como su propio camino real para su propio bienestar, sino de una manera no referencial al ver la falta de naturaleza de todos los aspectos de estos caminos.

El camino Mahāyāna, tal como se analiza en este contexto, comienza con (4) el camino de la visión (II.11-16) con sus dieciséis momentos de realización de las cuatro realidades en la manera Mahāyāna de centrarse principalmente en la vacuidad de todos sus aspectos. La naturaleza real del equilibrio meditativo que es el camino de la visión es sólo un momento único de realización clara del Dharmadhātu, pero sus dieciséis momentos se presentan desde el punto de vista de cómo esta realización proporciona el poder de eliminar ciertos tipos de superimposiciones durante la fase de logro posterior. Este punto incluye los grandes beneficios de este camino en esta vida y en todas las siguientes.

La presentación del camino de familiarización Mahāyāna comienza explicando (5) su función (II.17), que es su séxtuple beneficio, de modo que los Bodhisatvas se entusiasmen con este camino.

El verdadero camino de familiarización consiste en su fase contaminada de logro posterior y su fase no contaminada de equilibrio meditativo. La primera está representada por las siguientes cuatro actividades fuera del equilibrio meditativo desde el segundo hasta el décimo bhūmis, que todavía implican concepciones y apariencias ilusorias. (6) Los Bodhisatvas aspiran a la prajñāpāramitā (II.18-19) de tres maneras, como si estuviera dotada de las cualidades supremas que consisten en el bienestar de ellos mismos, de los demás y de ambos. (7) Los frutos de tales aspiraciones son que los Budas y Bodhisatvas derraman alabanzas, elogios y loas (II.20) sobre estos Bodhisatvas. Los dos tipos supremos de ocupación mental durante el logro posterior consisten en (8) la dedicación no referencial (II.21-23) por la Budeidad perfecta que hace que toda virtud sea inagotable y (9) el regocijo (II.24), que aumenta aún más la virtud.

El camino no contaminado de la familiarización representa la sabiduría no conceptual de los equilibrios meditativos desde el segundo hasta el décimo bhūmis. Este camino se analiza en dos puntos. (10) El camino de la familiarización en términos de realización (II.25) se refiere a los respectivos caminos ininterrumpidos de estos bhūmis y, por lo tanto, representa la realización consumada. (11) El camino puro de la familiarización (II.26-31) se refiere a los respectivos caminos de liberación de estos bhūmis y, por lo tanto, representa la renuncia consumada.[171]

3) El conocimiento de las entidades[172]

En pocas palabras, el conocimiento de todas las entidades se refiere a las realizaciones plenas de los arhats Śrāvaka y Pratyekabudas que sirven como remedio para los oscurecimientos aflictivos, siendo el conocimiento de que todas las entidades –skandhas, dhātus y āyatanas– están vacías de un yo de la persona. En AA, sin embargo, el alcance completo del conocimiento de las entidades se refiere a la perspectiva de los Bodhisatvas (y Budas), que incluye su plena conciencia tanto de los factores antagónicos como de los remedios en el contexto del conocimiento del camino. Esto significa que, desde la perspectiva del camino del Bodhisatva, las realizaciones anteriores de Śrāvakas y Pratyekabudas (su conocimiento del camino) constituyen los factores antagónicos discutidos aquí porque estas realizaciones aún implican características de aprehensión, mientras que sus remedios (el conocimiento del camino) de los Bodhisatvas) consisten esencialmente en estar libres de aprehender cualquier característica. Aunque las formas en que los Śrāvakas y Pratyekabudas obtienen sus realizaciones no deben ser cultivadas por los Bodhisatvas y los Budas como algo que conduzca a sus propias realizaciones específicas en el camio del Mahāyāna (y de hecho deben ser abandonadas por ellos), sin embargo necesitan conocer estos caminos para ayudar y enseñar a quienes están en los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas.

Los nueve puntos del conocimiento de las entidades

A diferencia del conocimiento de entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas, el perteneciente a los Bodhisatvas no habita ni en (1) el saṃsāra (en virtud del prajñā de saber que los tres tiempos son igualdad) ni en (2) formas inferiores de nirvāṇa (en virtud de la compasión por todos los seres sintientes) (III.1).

En consecuencia (III.2), (3) el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas está distante de la prajñāpāramitā del fruto debido a su falta de habilidad en los medios en términos de renunciar a los oscurecimientos cognitivos, promover el bienestar de los seres sintientes y confiar en amigos espirituales Mahāyāna.

(4) Por otro lado, el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas está cerca de la prajñāpāramitā del fruto debido a la habilidad en los medios en los tres aspectos anteriores.

En cuanto a los factores antagónicos y los remedios en términos del conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas (III.3-7), (5) los primeros consisten en el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas en el sentido de que estos se aferran a la existencia real de los factores a los que hay que renunciar, sus remedios en el camino y su realización.

(6) El remedio para tal apego es el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas, principalmente porque comprenden que todos los fenómenos en términos de base, camino y fruto están vacíos y sin naturaleza alguna.

(7) El entrenamiento real para dedicarse al conocimiento curativo de las entidades de los Bodhisatvas (III.8-10ab) consiste en entrenamientos en el equilibrio meditativo no referencial que deja de aferrarse a cualquier característica en términos de visión, meditación, conducta, fruto, tema, y objeto, que incluye el aferramiento a no estar apegado a ninguno de estos.

(8) Todos estos entrenamientos deben cultivarse mediante la realización de todos sus sujetos y objetos como cuádruple igualdad (III.10cd), lo que sirve para eliminar obstáculos. Esta cuádruple igualdad se refiere a estar libre de cualquier presunción en términos de aferrarse a los fenómenos como si tuvieran una naturaleza; las características de los fenómenos; los puntos de referencia de "yo" y "mío"; y darse cuenta de cómo aparecen las cosas y cómo son en realidad.

(9) El fruto de (7) y (8) es el camino de la visión de los Bodhisatvas (III.11-15), cuyos dieciséis momentos de sabiduría renuncian a los dos conjuntos de dieciséis superimposiciones de tīrthikas y Śrāvakas, respectivamente, sobre las cuatro realidades de los nobles.

El tercer capítulo concluye con un verso que resume los tres conocimientos (III.16).

4) La formación completa en todos los aspectos.

La formación completa o la plena realización de todos los aspectos se refiere a participar realmente en la práctica de todos los puntos de los tres conocimientos (1)-(3). Es la familiarización combinada con todas las entidades, todos los caminos y todos los aspectos, incluidos sus respectivos conocimientos, como si no tuvieran naturaleza para realizar los tres conocimientos. AA analiza los 173 aspectos de los tres conocimientos en términos de practicarlos, realizarlos y dominarlos en su totalidad.

Los once puntos de la formación completa en todos los aspectos

(1) "Todos los aspectos" se refiere a aquello con lo que los Bodhisatvas deben familiarizarse –los 173 aspectos de los tres conocimientos anteriores (IV.1-5). Aquí, "aspectos" se refieren a instancias particulares de cognición o sabiduría que se centran en objetos de enfoque particulares, que en este caso significa todas las facetas de las cuatro realidades de los nobles desde la perspectiva del Mahāyāna,

las diversas etapas del camino del Bodhisatva, y las cualidades del fruto final. En particular, centrarse en las cuatro realidades difiere de la manera de hacerlo en los otros yānas porque elimina todos los extremos y puntos de referencia con respecto a estas cuatro realidades tal como las mantienen los no Budistas, así como los Śrāvakas y Pratyekabudas. Por lo tanto, todos estos “aspectos” no son aspectos en términos de realidad aparente (como objetos externos o impermanencia), sino que representan aspectos en términos de realidad última –no son más que las formas distintivas en las que la mente que se familiariza con la vacuidad y la realiza, los dos tipos de ausencia de identidad, la falta de surgimiento de los tres conocimientos, etc. Más detalladamente, entre estos 173 aspectos, los veintisiete aspectos en términos del conocimiento de las entidades y, los treinta y seis aspectos en términos del conocimiento del camino representan las formas específicas en las que los Bodhisatvas se enfocan en las cuatro realidades como el camino. Entre los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos, el primer conjunto de treinta y siete consiste en los Dharmas concordantes con la iluminación. El segundo conjunto de treinta y cuatro consta de varios conjuntos de samādhis (las tres puertas a la liberación, las ocho liberaciones, las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva, las cuatro disposiciones del camino de la visión) y las diez pāramitās. El conjunto final de treinta y nueve describe la naturaleza y las cualidades de la Budeidad, como los diez poderes y las cuatro intrepideces. La descripción de todos estos aspectos va seguida de dos versos sobre las características generales de las personas que son destinatarios adecuados de las enseñanzas sobre la prajñāpāramitā (IV.6-7).

(2) La naturaleza de este entrenamiento o la manera en que los Bodhisatvas se familiarizan con estos aspectos consiste en los cinco entrenamientos naturales y los quince situacionales (IV.8-11). Los primeros se practican de forma continua desde el camino de la acumulación hasta el final del décimo bhūmi, mientras que los segundos sólo se practican durante ciertas fases del camino.

Los siguientes cuatro puntos se refieren a los factores preliminares de las capacitaciones reales. (3) Primero, están las catorce cualidades distintas (IV.12ab) que resultan de cultivar los veinte entrenamientos anteriores. Estos incluyen vencer el poder de los maras, nunca nacer en los reinos desagradables, una Bodichita firme, la capacidad de establecer a muchos seres en la iluminación perfecta y la promoción de su vasto bienestar.

(4) Por otro lado, mientras participan en estos entrenamientos, los Bodhisatvas necesitan conocer y eliminar cuarenta y seis defectos (IV.12cd). Estos obstáculos para familiarizarse y realizar adecuadamente la prajñāpāramitā constan de tres grupos principales –veinte defectos que dependen de uno mismo (como estar distraídos de diversas maneras, conceptos erróneos sobre la prajñāpāramitā y causas para abandonar el Mahāyāna), veintitrés defectos en términos de diversos formas en que maestro y alumno pueden ser incompatibles, y tres defectos que dependen de otros (varias actividades de los māras).

(5) Las características definitorias de la formación Mahāyāna en todos los aspectos (IV.13-31) consisten en (a) la característica del conocimiento supremo en términos de cada uno de los tres conocimientos de los Bodhisatvas, que demuestra la capacidad de la formación Mahāyāna para producir la realización final de la Budeidad. (b) La característica de actividad suprema indica la capacidad de esta formación para lograr el vasto bienestar de los demás. (c) La característica de distinción muestra que los Śrāvakas y los Pratyekabudas no poseen capacidades tan consumadas. (d) La característica de la naturaleza de la formación que posee estos rasgos distintivos (a)-(c) está ejemplificada por dieciséis aspectos en términos de los tres conocimientos.

(6) El primer resultado temporal de ese entrenamiento es el camino Mahāyāna de acumulación, que se llama "los factores que conducen a la liberación" (IV.32-34). En general, consiste en reunir las acumulaciones y, en particular, de cinco facultades –la habilidad en los medios para permanecer en la ausencia de signos mediante la eliminación de signos y características a modo de confianza en las Tres Joyas; vigor con respecto a las pāramitās; atención plena a la Bodichita; samādhi no conceptual; y el prajñā de conocer todos los aspectos de los fenómenos. Clasificados de otra manera, los niveles menor, medio y mayor del camino de la acumulación son los cuatro fundamentos de la atención plena, los cuatro esfuerzos correctos y las cuatro ramas de los poderes milagrosos.

(7) El siguiente camino es el camino de la preparación, que representa los factores conducentes a la penetración (IV.35-37). En este capítulo, sus cuatro niveles de calor a través del Dharma Supremo se enseñan desde la perspectiva de las actividades de los Bodhisatvas durante el logro posterior (en el capítulo del conocimiento de todos los aspectos, se les enseñó desde la perspectiva de sus realizaciones en equilibrio meditativo). A lo largo de estos niveles, los objetos de enfoque son todos los seres sintientes, en quienes uno se concentra al verse a sí mismo y a todos los demás como iguales, abstenerse del mal, morar en las pāramitās, madurar a los seres sintientes, etc. Uno también establece a otros en tales actividades y se regocija al hacerlo.

(8) Las personas que cultivan el entrenamiento completo en todos los aspectos son los Bodhisatvas de aprendizaje irreversible (IV.38-59). Los Bodhisatvas de facultades agudas logran veinte signos de ser irreversibles al alcanzar finalmente la Budeidad ya en el camino de la preparación. Aquellos de facultades medias alcanzan dieciséis signos de tal irreversibilidad en el camino de la visión, que consisten en expresiones especiales de conducta física y verbal como flujo natural de las realizaciones durante los dieciséis momentos de este camino. Los de facultades más apagadas muestran ocho signos de dicha irreversibilidad en el camino de la familiarización, que son la profundidad de este camino en términos de surgimiento, cesación, talidad, etc.

(9) El entrenamiento para realizar el saṃsāra y el nirvāṇa como igualdad (IV.60) consiste en no conceptualizar estos dos de ninguna manera porque todos

los fenómenos son igualmente vacíos y oníricos. Este entrenamiento es la causa del Dharmakāya.

(10) El entrenamiento en los reinos puros significa manifestar el propio reino Búdico puro, que consiste en seres puros y un entorno puro con cualidades insuperables (IV.61). Este entrenamiento es la causa del Sambhogakāya.

(11) El décimo entrenamiento mayor en la habilidad en los medios (IV.62-63) madura a los demás y es la causa de la actividad iluminada de uno en este reino puro.

5) El entrenamiento culminante

El entrenamiento culminante, o la realización clara culminante, representa las formas más elevadas de familiarización con todas las entidades, todos los caminos y todos los aspectos sin naturaleza, que tienen lugar en los caminos de preparación, visión y familiarización, respectivamente. En otras palabras, consta de los diversos niveles de "experiencias de avance" y sus signos que se manifiestan en los caminos progresivos de los Bodhisatvas como resultado de su cultivo del entrenamiento completo en todos los aspectos.

Los ocho puntos del entrenamiento culminante

(1) El entrenamiento culminante del nivel de calor del camino de la preparación (V.1) surge de la causa de haber cultivado el entrenamiento completo en todos los aspectos en el camino de la acumulación. Se enseña a través de los doce signos tanto durante el estado de vigilia como en los sueños que señalan su logro.

(2) El entrenamiento culminante del nivel del pico (V.2) se enseña a través de dieciséis ejemplos que demuestran el aumento de mérito en este nivel en comparación con el nivel de calor. Estos ejemplos muestran que los Bodhisatvas en el nivel máximo, al no estar separados de la ocupación mental de todos los fenómenos como si fueran sueños, se ocupan en la prajñāpāramitā y lo enseñan a otros, lo cual es mucho más meritorio que los méritos de cualquiera de estos ejemplos.

(3) El entrenamiento culminante de la disposición equilibrada (V.3) se enseña a través de la estabilidad de no retroceder a los caminos de los Śrāvakas o Pratyekabudas sin abandonar nunca los tres conocimientos (en virtud de dedicarlos a la Budeidad) o el bienestar de los seres sintientes.

(4) El entrenamiento culminante del Dharma Supremo (V.4) se enseña a través de la extensión inconmensurable de las dos acumulaciones de mérito y sabiduría que caracterizan el samādhi de establecerse continuamente en la triple falta de naturaleza de los tres conocimientos.

(5) El entrenamiento culminante del camino de la visión se analiza comenzando con los cuatro conjuntos de nueve concepciones imputacionales sobre aprehensor y aprehendido que son los factores a los que se debe renunciar a través de la visión

(V.5-16). Los dos conjuntos de concepciones sobre lo aprehendido se expresan en términos de los objetos que los Bodhisatvas consideran algo en lo que deben participar (los caminos y frutos del Mahāyāna) frente a los objetos de los que necesitan alegarse (los caminos y frutos del Hīnayāna). Respectivamente, los dos conjuntos de concepciones sobre el aprehensor se refieren a seres ordinarios que consideran a las personas como sustancialmente existentes y a seres nobles que las consideran supuestamente existentes. A esto le siguen discusiones sobre las causas de la iluminación (entendiéndose la iluminación como la naturaleza real del entrenamiento culminante del camino de la visión), su naturaleza y la manera de familiarizarse con él (V.17-21). A diferencia de las explicaciones explícitas de los sūtras sobre los remedios individuales para los cuatro conjuntos de concepciones implícitos, AA analiza explícitamente estos últimos, mientras que sus remedios están implícitos. Así, el AA no da detalles sobre los remedios, sino que sólo se refiere sumariamente al camino ininterrumpido y al camino especial (llamado "el deporte del león") del camino de la visión (V.22-23).

(6) El entrenamiento culminante del camino de la familiarización se explica comenzando con su forma especial de entrenamiento en el samādhi mediante la alternancia y salto de varios estados meditativos, llamado "cruzar en un solo salto" (V.24-25). Entre los cuatro conjuntos de nueve concepciones innatas sobre el aprehensor y lo aprehendido que se debe abandonar mediante la familiarización (V.26-34), los dos conjuntos de concepciones sobre lo aprehendido se refieren a lo que los Bodhisatvas deben ocupar (las enseñanzas de la prajñāpāramitā, sus cualidades y los caminos relacionados con ellos) y lo que deben rechazar (no involucrarse mentalmente ni familiarizarse con la prajñāpāramitā o hacerlo de manera incorrecta). Los dos conjuntos de concepciones sobre el aprehensor se refieren a imputaciones (meras personas) y a las meras causas de tales imputaciones (meras apariencias). Esta sección concluye con las cualidades ilimitadas que surgen del entrenamiento culminante del camino de la familiarización (V.35-36) y apoyan a los Bodhisatvas en este nivel, permitiéndoles convertirse rápidamente en Budas.

(7) El entrenamiento culminante del camino final ininterrumpido del camino de familiarización (V.37-38) es el "samādhi similar al vajra" durante el último momento del décimo bhūmi, que supera los oscurecimientos más sutiles (el último resto de la conciencia alaya). Aquí, este entrenamiento se equipara con el conocimiento de todos los aspectos (que se manifiesta inmediatamente después) y se describe a través de su abundancia de mérito.

(8) Finalmente, este capítulo habla de dieciséis nociones erróneas en términos de que las dos realidades parecen contradictorias (V.39-42). Estas sutiles reticencias representan los factores específicos a los que se debe renunciar durante el samādhi similar al vajra y pertenecen a su objeto de enfoque (la falta de entidades), su factor dominante (el prajñā de la atención plena) y su aspecto (todos los puntos de referencia y características están apaciguados).

6) El entrenamiento en serie

En cuanto al entrenamiento en serie en un sentido general, es una breve descripción de la naturaleza secuencial de todo el camino, enfatizando la estabilización progresiva de las intuiciones momentáneas y culminantes en términos de todos los diferentes aspectos de los tres conocimientos. Más específicamente, se refiere a poder entrenar todos estos aspectos juntos de una manera secuencial muy rápida debido a la gran familiaridad con ellos.

Los trece puntos del entrenamiento en serie

Este entrenamiento se enseña a través de (1)-(6) practicando las seis pāramitās (VI.1a) sin observar las tres esferas. Esto representa una conducta (o el entrenamiento consumado) en la que el mérito es primordial.

Los seis recuerdos (VI.1b) representan el camino de la unión de la visión y la conducta (o la forma consumada de pensar) y consisten en recordar las Tres Joyas –(7) el Buda (los aspectos del conocimiento de todos los aspectos), (8) Dharmas virtuosos, no virtuosos y neutrales, y (9) la Saṃgha de los Bodhisatvas irreversibles; (10) ética y (11) dar como las bases de las seis pāramitās; y (12) tomar a los nobles que aparecen como deidades como testigos en el camino. La manera específica de familiarizarse con todos estos recuerdos es carecer de recuerdo y ocupación mental.

(13) El entrenamiento para darse cuenta de la naturaleza de la falta de entidad (VI.1c) representa el entrenamiento en igualdad y la visión general de los trece aspectos del entrenamiento en serie, lo que significa familiarizarse principalmente con la sabiduría no conceptual.

7) El entrenamiento instantáneo

El entrenamiento instantáneo, o la realización clara en un solo instante, se refiere a la realización simultánea por parte de un Bodhisatva de todos los aspectos de los tres conocimientos en el samādhi similar a vajra durante el último momento del décimo bhūmi, al que sigue inmediatamente el logro de la Budeidad. Este entrenamiento es el resultado natural culminante del entrenamiento (6), en particular debido a haber cultivado todas las pāramitās de manera secuencial. Por su naturaleza, el entrenamiento instantáneo no se puede dividir, pero por sus características generales, aisladas o capacidades distintas, es cuádruple.

Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

(1) La formación instantánea en términos de no maduración (VII.1-2) se refiere a estar en proceso de liberarse de las manchas más sutiles que son las impregnaciones de las tendencias negativas. Esto significa que cada fenómeno no contaminado incluye todos los demás fenómenos infinitos no contaminados. Por lo

tanto, si uno solo de ellos se libera de estas sutiles manchas, todos los fenómenos no contaminados quedarán libres de ellas.

(2) El entrenamiento instantáneo en términos de maduración (VII.3) se refiere a que este mismo entrenamiento está a punto de convertirse en sabiduría de Buda después de liberarse de las impregnaciones anteriores. Esto significa que, en un solo instante, la sabiduría experimentada personalmente surge como la verdadera naturaleza madura de la prajñāpāramitā, que supera incluso las manchas más sutiles. La inseparabilidad de sujeto y objeto en este punto representa el conocimiento de todos los aspectos.

(3) El entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características (VII.4) significa que, al permanecer en la percepción de que todos los fenómenos surgen de manera onírica, el conocimiento de todos los aspectos se manifiesta en un solo instante de descubrir la falta de estos fenómenos que se originan dependientemente.

(4) El entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad (VII.5) significa que, al despertar de la ignorancia dormida, los fenómenos ya no se ven como la dualidad de aprehensor y aprehendido. Así, la verdadera realidad de la pureza de la mente no dual se ve en un solo instante.

8) El Dharmakaya

El último tema analiza el fruto final de los cuatro entrenamientos –la Budeidad– como los tres (o cuatro) kāyas y su actividad iluminada. El Budakāya primario es el Dharmakāya. En términos de su naturaleza y pureza, se le conoce como svābhāvikakāya; en términos de su disfrute del Dharma del Mahāyāna, como el sāmbhogikakāya; y en términos de su manifestación en todo tipo de formas puras e impuras en diversos reinos, como el nairmāṇikakāya.

Los cuatro puntos del Dharmakāya

(1) El svābhāvikakāya (VIII.1-11) se refiere a una doble pureza –el Dharmadhātu es primordialmente puro y también se ha vuelto libre de todas las manchas adventicias. Esto incluye el logro de los veintiún conjuntos de cualidades no contaminadas, que explican la actividad omnipenetrante y permanente de un Buda para el vasto e inagotable bienestar de todos los seres sintientes.

(2) El sāmbhogikakāya (VIII.12-32) siempre está dotado de las cinco certezas en términos de cuerpo, reino, séquito, enseñanza del Mahāyāna y tiempo. En el AA, se describe a través de las treinta y dos marcas mayores y las ochenta menores, incluidas sus causas en el camino.

(3) El nairmāṇikakāya (VIII.33) es de tres tipos –(a) nairmāṇikakāyas artísticos (grandes artistas, científicos, curanderos, etc.); (b) nairmāṇikakāyas encarnados (cualquier manifestación animada o inanimada de Budas para el bienestar de los

seres); y (c) nairmāṇikakāyas supremos que exhiben los doce actos de un Buda (como el Buda Śākyamuni). Aunque todas estas manifestaciones del nairmāṇikakāya surgen y cesan en gran variedad, la continuidad de su actividad común representa una corriente ininterrumpida mientras dura el saṃsāra.

(4) La actividad iluminada sin esfuerzo y no conceptual de la Budeidad (VIII.34-40) depende de la condición dominante de la sabiduría Dharmakāya. En resumen, consiste en los veintisiete aspectos de establecer a los seres en el soporte del camino, el camino mismo y el fruto de este camino.[173]

Los dos últimos versos del AA resumen respectivamente los ocho temas en seis (tomando el tres conocimientos como un punto) y tres (tomando los tres conocimientos y las cuatro formaciones como un punto, respectivamente).

En resumen, las enseñanzas sobre los tres conocimientos sirven para eliminar las dudas sobre lo que se debe conocer y practicar, y los conocimientos superiores respectivamente entre los tres conocimientos incluyen los inferiores. Se les enseña para saber qué debe convertirse en una experiencia viva –que todas las entidades (skandhas, dhātus y ayanatas), caminos y aspectos son no nacidos. Los cuatro entrenamientos son los medios para hacer de los tres conocimientos una experiencia viva, y el Dharmakāya se enseña como resultado de estos entrenamientos.

En particular, las diez causas del conocimiento de todos los aspectos del Capítulo Uno son seguidas por el conocimiento del camino, ya que lo que los Bodhisatvas se esfuerzan por lograr a través de estas diez causas depende de este segundo conocimiento. El tercer conocimiento, el conocimiento de las entidades, se enseña para reconocer los factores concordantes y discordantes del conocimiento del camino. La formación completa en todos los aspectos representa la familiarización con todos los aspectos de los tres conocimientos para poder percibirlos claramente. La formación culminante se refiere a familiarizarse con ellos de tal manera que se realicen claramente. El entrenamiento en serie es la familiarización para ganar estabilidad en esta realización clara, y el entrenamiento instantáneo significa la familiarización con todos estos aspectos de forma simultánea después de haber alcanzado la estabilidad en su realización clara. El Dharmakāya es la realización plena e incontrovertible de los tres conocimientos. Esto representa el orden gradual de los temas (1)-(8), pero cada uno de (1)-(6) también enseña el camino completo con más o menos detalle. Además, los comentarios suelen decir que los últimos cinco temas están incluidos en los primeros tres.[174] Entre los tres conocimientos, el conocimiento del camino y el conocimiento de las entidades están a su vez incluidos en el conocimiento de todos los aspectos. De esta manera, el primer tema, que en sí mismo ya abarca todas las enseñanzas del camino Mahāyāna, es de suma importancia y normalmente se estudia más a fondo. En su forma más breve, los tres conocimientos están contenidos en el primer verso de homenaje de AA a la Prajñāpāramitā, que por tanto contiene el tema de todo el texto.

El *Ahhisamayālaṃkārā* como texto sobre caminos y bhūmis

Como se puede ver en el resumen anterior, aunque a menudo se dice que AA es *el* texto Mahāyāna estándar sobre caminos y bhūmis, definitivamente está muy lejos de una presentación sistemática o incluso lineal de estos temas. Para empezar, entre los cinco caminos, en AA sólo se mencionan los nombres estándar de dos (los caminos de la visión y la familiarización), mientras que los nombres de los diez bhūmis no aparecen en absoluto. Muchos temas se repiten, con fragmentos en un capítulo y otros en capítulos posteriores. O el mismo tema aparece repetidamente al ser discutido desde ángulos ligeramente diferentes, como perteneciente a una etapa diferente del camino, o debido a que está dirigido a una audiencia diferente. Por ejemplo, si uno quiere saber la totalidad de lo que constituye, respectivamente, los caminos de preparación, visión o familiarización, debe buscar esta información en varios capítulos de AA. Además, el primero de los cinco caminos –el camino de la acumulación– se menciona por primera (y única) vez a mitad del cuarto capítulo (bajo el nombre de "los factores que conducen a la liberación"), mientras que todos los caminos siguientes ya han sido discutidos. varias veces en los capítulos anteriores. En general, la estructura de AA en su totalidad no sigue un formato pedagógico refinado y deliberado, sino que a menudo representa un meandro elíptico a través del paisaje mental interno en el que tiene lugar el viaje de un Bodhisatva.[175] Sin embargo, dado que AA nunca tuvo la intención de ser una presentación sistemática de un tema en particular, sino un resumen de todo el contenido de los sūtras de la prajñāpāramitā tal como están, la estructura del texto simplemente sigue el curso de estos sūtras, que son una colección de discursos, principalmente en forma de preguntas y respuestas, sobre el mismo o diferentes temas para diferentes audiencias, asemejándose a una guía de viajes que explica a los turistas las atracciones a lo largo del camino en diferentes estilos a diferentes personas en diferentes momentos. Por lo tanto, ni los sūtras ni el AA representan nada parecido a una progresión estrictamente lineal desde el principiante hasta la Budeidad, ni una presentación sistemática de caminos y bhūmis en general.

En cuanto a hacer coincidir el texto de los sūtras de la prajñāpāramitā con los temas y puntos de AA, el mapa estándar en términos del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* –que es básicamente seguido por todos los comentaristas posteriores, se presenta en detalle en el comentario de Āryavimuktisena. Tanto CE como TOK[176] dicen que, en general, el conocimiento de todos los aspectos se enseña en el capítulo de Subhūti; el conocimiento del camino en el capítulo de la pureza de los dos extremos; el conocimiento de todas las entidades en el capítulo de conducta especial; la plena realización de todos los aspectos en el capítulo de la talidad; la realización clara culminante en el capítulo del entrenamiento completamente puro; la realización clara en serie en el capítulo de compromiso en

serie; la realización clara en un solo instante en el capítulo de la finalización total de la formación; y el Dharmakāya en el capítulo del fruto del entrenamiento. Con más detalle, Conze relaciona estos ocho temas con todos los capítulos de los sūtras en cien mil, veinticinco mil, dieciocho mil y ocho mil líneas.[177]

A pesar de tales intentos de relacionar los sūtras de la prajñāpāramitā con el AA, el término "significado oculto" para el contenido de este último es muy apropiado ya que los sūtras mismos sólo dan una pista aquí y allá sobre lo que sucede en el camino. En consecuencia, la mayoría de las veces, las coincidencias específicas de ciertos puntos del AA con ciertos pasajes de los sūtras están lejos de ser obvias. Por lo tanto, lo que hacen AA y sus comentarios es organizar la escasa y dispersa información de los sūtras en un diseño extremadamente complejo e intrincado de todas las prácticas *implícitas* y etapas del camino hacia la realización de la vacuidad. Además, la progresión y las diversas estaciones de este viaje que se presentan y revisan dentro de distintos marcos en cada capítulo parecen al principio repetitivas. Sin embargo, si se les da una segunda mirada, pueden abrir perspectivas ocultas de varias etapas del no aferramiento, en las que el juego de deshacer la red de complejidades conceptuales y puntos de referencia se realiza en todas sus facetas. Por ejemplo, JNS se refiere a Ngog Lotsāwa diciendo que no hay una repetición real de los tres caminos de preparación, visión y familiarización en los primeros seis capítulos de AA, ya que las funciones, objetos de enfoque y aspectos de estos tres caminos son infinitos. y, por lo tanto, puede describirse en forma de muchas características distintivas. Además, la mera repetición de determinadas palabras no constituye redundancia si no se repite también el significado.[178]

Sin embargo, dado que el AA en sí no es más que una lista de términos técnicos sin apenas explicaciones adicionales, es absolutamente ininteligible cuando se lee por sí solo. Por lo tanto, la magistral y admirable condensación que hace Maitreya de todo el contenido de los sūtras de la prajñāpāramitā de aproximadamente 13.600 páginas (Derge *Kangyur*) en sólo 274 versos en doce páginas está claramente destinada a eruditos versados con un conocimiento íntimo de la inmensidad de estos sūtras y a seres realizados. Para todos los demás, requiere una gran cantidad de comentarios y debe leerse junto con las secciones correspondientes de los sūtras de la prajñāpāramitā.[179] En los comentarios tradicionales sobre AA, a veces se toma una o varias palabras del AA para referirse a muchas páginas en los sūtras de la prajñāpāramitā; a veces se considera que una o varias palabras de los sūtras ocupan un espacio considerable en AA; y a veces ciertas palabras o frases en AA no se encuentran en los sūtras en absoluto, pero aún así coinciden con ciertos pasajes.[180] Tanto en la India como en el Tíbet, los esfuerzos combinados de muchos comentaristas de AA han dado como resultado el mayor y más complejo corpus de literatura comentada sobre un solo género en

todo el mundo exegético Budista. Irónicamente, el tamaño de esta literatura sobrepasa incluso a los propios sūtras de la prajñāpāramitā (que no son exactamente conocidos por su concisión), y prolifera en muchos volúmenes de elaboraciones complementarias sobre temas más o menos directamente relacionados. En otras palabras, el AA se parece a un archivo zip extremadamente comprimido de los sūtras de la prajñāpāramitā (menos de una milésima parte de su contenido total) que sólo se puede leer cuando se extrae a través de sus comentarios. O el AA puede considerarse como el ADN aislado de la Prajñāpāramitā, a partir del cual la belleza de todo su cuerpo con todos sus miembros y expresiones físicas sólo puede cobrar vida en el laboratorio de una hermenéutica más sofisticada.

Los comentarios Indios sobre el AA

Ante esta necesidad de brindar mayores explicaciones sobre los AA, surgieron muchos comentarios Indios, varios de los cuales fueron transmitidos al Tíbet).[181] La tradición Tibetana exhibe varias formas de clasificarlos, pero la forma más común es seguir lo que dice el índice del *Tengyur* acerca de distinguir entre aquellos comentarios sobre el AA que explícitamente establecen sus correlaciones con los pasajes pertinentes de los sūtras de la prajñāpāramitā y aquellos que no lo hacen.[182]

I. Los doce comentarios que correlacionan el AA con los sūtras de la prajñāpāramitā:

a) uno correlacionado con los sūtras en cien mil, veinticinco mil y dieciocho mil líneas

Aṣṭasamānārthaśāsana[183] de Smṛtijñānakīrti (siglo X)

b) uno correlacionado con el *Prajñāpāramitāsūtra en Cien Mil Líneas*

Śatasāhasrikāvivaraṇa[184] de Dharmaśrī (siglo XI)

c) cuatro correlacionados con el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*

Abhisamayālaṃkārāvṛtti[185] de Āryavimuktisena (siglo VI)
Abhisamayālaṃkārāvārttika[186] de Bhadanta Vimuktisena (siglo VI/VII)
Edición revisada del *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā*[187] de Haribhadra (mediados del siglo VIII/principios del IX)[188]
Śuddhamatī[189] de Ratnākaraśānti (principios del siglo XI)

d) tres correlacionados con el *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas*

Abhisamayālaṃkārālokā[190] de Haribhadra
Aṣṭsāhasrikāprajñāpāramitāpañjikāsārottamānāma[191] de Ratnākaraśānti
Marmakaumudī[192] de Abhayākaragupta (siglo XI/XII)

e) tres correlacionados con el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*

Saṃcayagāthāpañjikāsubodhinīnāma[193] de Haribhadra

Saṃcayagāthāpañjikā[194] de Buddhaśrījñāna (siglo VIII/IX)

Prajñāpāramitākośatāla[195] de Dharmaśrī

II. Los nueve comentarios que no establecen ninguna correlación entre AA y los sūtras de la prajñāpāramitā:

Abhisamayālaṃkārānāmaprajñāparamitopadeśaśāstravivṛti[196] de Haribhadra

–su subcomentario *Durbodhālokā* por Dharmakīrtiśrī[197] (siglo X/XI) de Suvarṇadvīpa

–su subcomentario *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra[198] (siglo VIII/IX)

–su subcomentario *Kīrtikalā*[199] de Ratnakīrti (siglo XI)

–su subcomentario *Prajnāpradīpāvalī*[200] de Buddhaśrījñāna (siglo XII/XIII)

–su resumen *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* por Kumāraśrībhadra[201]

–su resumen *Abhisamayālaṃkārāvṛittipiṇḍārtha* por Prajñākaramati[202] (finales del siglo X)

Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa[203] de Atiśa (982-1054)

Munimatālaṃkāra[204] de Abhayākaragupta

Como se señaló, de entre estos veintiún textos, algunos ni siquiera son comentarios sobre AA, algunos son simplemente breves resúmenes y otros consisten únicamente en copias, extractos o resúmenes de otros comentarios. Así, si dejamos de lado la edición revisada del sūtra en veinticinco mil líneas; el *Munimatālaṃkāra*; el comentario de Bhadanta Vimuktisena (básicamente idéntico al de Āryavimuktisena); el *Vivṛti* de Haribhadra (que consiste en su mayor parte en extractos de su *Ālokā*); los cuatro textos muy breves que son sólo resúmenes del AA o el *Vivṛti* de Haribhadra; y los tres comentarios de dudoso origen Indio, nos quedan sólo diez comentarios Indios reales e indiscutibles sobre AA que se conservan en el canon Tibetano.

Entre todos los comentarios anteriores, la tradición Tibetana considera que los principales son el *Abhisamayālaṃkāravṛtti* de Āryavimuktisena, el *Abhisamayālaṃkārālokā* de Haribhadra (que incorpora porciones significativas del comentario de Āryavimuktisena) y, en particular, la versión abreviada de este último, el *Abhisamayālaṃkāravivṛti*.[205] Como muestra la lista anterior de comentarios, más de la mitad de ellos (once) fueron compuestos por el propio Haribhadra (cuatro) o, más o menos, siguen sus obras. Esto pone de relieve el hecho de que, tanto en la India como en el Tíbet –con algunas excepciones bastante fuertes, como Ratnākaraśānti, Ratnakīrti, Abhayākaragupta y Dölpopa Sherab Gyaltsen[206] (1292-1361)– la mayoría de los autores consideraban a Haribhadra como la principal autoridad en las enseñanzas de la prajñāpāramitā y AA. Haribhadra era alumno de

Śāntarakṣita y también había estudiado todos los comentarios anteriores sobre AA con su otro maestro, Vairocanabhadra,[207] durante diecisiete años. Sin embargo, al ver que estos comentarios no explicaban todo lo contenido en los sūtras de la prajñāpāramitā y, además, se contradecían entre sí, se deprimió y suplicó al propio Maitreya que lo guiara. Al recibir aclaraciones directas de Maitreya en una visión, Haribhadra compuso sus propios comentarios de acuerdo con estas enseñanzas. Con el tiempo, muchos llegaron a considerar los comentarios de Haribhadra como la exégesis más auténtica de AA, lo que también lo demuestra el hecho de que es el único comentarista a cuyas obras varios maestros Indios posteriores dedicaron subcomentarios o resúmenes. Más tarde, en la tradición Tibetana, el *Vivṛti* de Haribhadra pasó a ser el foco casi exclusivo de atención de comentarios adicionales. Las razones de esto son el informe anterior acerca de Maitreya enseñando directamente a Haribhadra y también dando una profecía de que este último compondría el *Vivṛti*, que resume y supera todos los demás comentarios; su supuesta relación con los tres principales sūtras de la prajñāpāramitā en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas; y –por último pero no menos importante– su relativa brevedad.

Los comentarios Tibetanos sobre el AA.

Como se indicó anteriormente, aunque los sūtras de la prajñāpāramitā fueron transmitidos y estudiados en el Tíbet desde finales del siglo VIII, el estudio de AA y sus comentarios Indios no comenzó hasta finales del siglo X con el traductor Rinchen Sangpo (957-1055). Las primeras obras Tibetanas conocidas sobre el AA son los comentarios y resúmenes antes mencionados de Ngog Lotsāwa (1059-1109). Sus discípulos Trolungba Lodrö Jungne y Ore Sherab Bar, así como el alumno de este último, Ar Jangchub Yeshe, también escribieron comentarios sobre AA. Dre y Ar recopilaron todas las transmisiones de la prajñāpāramitā existentes en ese momento en el Tíbet, y el linaje resultante se convirtió en la fuente principal de todos los comentarios posteriores sobre AA. Al principio, dicha actividad exegética tuvo lugar principalmente en el colegio monástico Kadampa de Sangpu, y muchos de sus eruditos, como Chaba Chökyi Senge (1109-1169) y Nyalshig Jambel Dorje (c. 1160-1220), compusieron materiales sobre AA. Chaba, que había estudiado con Trolungpa, desarrolló un enfoque exegético de AA separado del linaje principal mencionado anteriormente, mientras que el comentario de Nyalshig representa una síntesis de las dos tradiciones. Por lo tanto, Nyalshig figura en ambos linajes de transmisión y su influencia duradera es evidente en muchos comentarios posteriores (como LN, JNS, LSSP y los de Śākya Chogden y Nyaön Kunga Bal) que emplean las plantillas que se encuentran en su trabajo. A través de Butön (1290-1364), quien escribió el famoso LN, y sus estudiantes, esta transmisión llegó al maestro Śākya Yagtön (1348-1414), quien compuso un

comentario extenso, intermedio y breve sobre AA. Tanto él como su alumno Rongtön Sheja Künrig (1367-1449), que escribió nueve textos sobre AA, siguen siendo muy reconocidos por su experiencia en los sūtras de la prajñāpāramitā y AA. En las escuelas Kagyü y Ñingma, las transmisiones de comentarios de AA pasan por Rongtön.

En términos de las otras escuelas importantes del Budismo Tibetano además de la temprana Escuela Kadampa (cuya exégesis de AA comenzó, por supuesto, con Ngog Lotsāwa), la exégesis indígena de AA en la Escuela Sakya comenzó claramente con YT y RT. La corriente principal de esta tradición culminó en el trabajo de Gorampa Sonam Senge[208] (1429-1489), mientras que los numerosos comentarios masivos de Śākya Chogden no gozaron de gran aclamación.[209] Los comentarios indígenas de la Escuela Kagyü comienzan con el breve STT del Tercer Karmapa y culminan con la obra estándar del Octavo Karmapa, JNS, seguido de CE, BT y PK. En cuanto a la Escuela Ñingma, sin considerar la afirmación en al menos algunas partes de esta tradición de que LSSP fue en realidad escrito por Longchen Rabjampa, los primeros comentarios originales conocidos sobre AA son un comentario verbal y una discusión de los temas generales del texto por parte de Mindrol Perna Gyurme Gyatso[210] (1686-1718). Ambos textos se basan en los comentarios de Āryavimuktisena, Haribhadra y, a veces, Rongtön, pero a veces también presentan “nuestra propia tradición.” Además de PSD y PBG de Dza Patrul Orgyen Jigme Chökyi Wangpo[211] (1808-1887) y PBG (que son casi exclusivamente extractos de LSSP), están el MCG de Mipham Rinpoche (1846-1912) y el comentario anotado de Khenpo Shenga[212] (1871-1921) sobre el *Vivṛti*, un breve comentario de Poba Tulku Dongag Tenpe Nyima[213] (1895/1900-1959), y varias sinopsis más breves del AA.[214] Los comentarios Gelugpa naturalmente comienzan con LSSP, pero la mayoría de los comentaristas posteriores generalmente no están de acuerdo con Tsongkhapa en los puntos donde sigue a “los antiguos Tibetanos.” Generalmente, en esta escuela se conservan los comentarios de AA de los dos principales discípulos de Tsongkhapa, Gyaltsab Darma Rinchen[215] (1364-1432) y Kedrub Geleg Balsangpo[216] (1385-1438), así como los de Sera Jetsün Chökyi Gyaltsen (1469-1546) y el primer Jamyang Sheba. Se consideran autorizados los extensos trabajos de AA[217] (1648-1721/1722). La distintiva tradición exegética de la Escuela Jonang comienza, por supuesto, con Dölpopa y (en menor grado) con su alumno Nyaön, en el que se basan todos los comentarios posteriores.

Así, a lo largo de muchos siglos, se escribió una abrumadora cantidad de comentarios Tibetanos sobre AA. Por ejemplo, el prefacio de la edición Sarnath de LN proporciona una lista de 228 comentarios de este tipo. Sin embargo, incluso esta larga lista obviamente no es exhaustiva ya que al menos omite todos menos uno de los comentarios de Trolungpa Lodrö Jungne; dos de los cuatro comentarios de Dölpopa; varias de las obras de Rongtön; una serie de comentarios Kagyü,

como los del Séptimo Karmapa, Chötra Gyatso[218] (1454-1506), el Quinto Shamarpa, Göncho Yenla[219] (1525-1583), y el Primer Karma Trinlepa, Chogle Namgyal[220] (1456-1539) ; los dos comentarios antes mencionados de Nyalshig y Perna Gyurme Gyatso; los dos comentarios masivos del maestro Jonang Banda Tubden Geleg Gyatso[221] (1844-1904); y el MCG de Mipham Rinpoche.[222] De todos estos comentarios, los más aceptados y utilizados en la tradición Tibetana son el resumen de Ngog Lotsāwa, LN, YT, RT y LSSP.[223]

Comenzando con el comentario de Bhadanta Vimuktisena y el *Ālokā* de Haribhadra incorporando porciones significativas del *Vṛtti* de Āryavimuktisena, y la incorporación de *Ālokā* y *Vivṛti* de Haribhadra en los subcomentarios de *Vivṛti* y otros comentarios Indios posteriores, desde el principio la literatura de comentarios sobre AA exhibió una tendencia de cada escritor posterior incorporando las obras de sus predecesores. Esta tendencia a construir sobre materiales anteriores y agregar constantemente nuevas capas de explicación, aumentando así cada vez en dimensión, se hizo aún más obvia en el Tíbet, con sus cientos de voluminosos comentarios, explicaciones generales y temas complementarios relacionados con AA que crearon un enorme edificio exegético. En muchos casos, el alcance y el detalle de las explicaciones van mucho más allá de los temas reales que nos ocupan y prácticamente terminan siendo enciclopedias tanto del Budismo Hīnayāna como del Mahāyāna en general.

Los comentarios Indios y Tibetanos sobre AA utilizados en el presente estudio

Comentarios Indios

Abhisamayālaṃkāravṛtti

El *Vṛtti* de Āryavimuktisena (198 folios) es el comentario más antiguo conservado sobre AA y el primero en establecer sistemáticamente las correlaciones entre ciertos pasajes del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* y los setenta puntos de AA, que son básicamente seguidos por todos los comentaristas posteriores hasta la actualidad. Gran parte del *Vṛtti* consiste en sencillas citas de ese sūtra, pero Āryavimuktisena también entrelaza muchos pasajes del sūtra con sus propios comentarios. El *Vivṛti* de Haribhadra (y casi todos los que lo siguieron) identifica a Āryavimuktisena como un Mādhyamika y, de hecho, habla consistentemente de la vacuidad, de la doble ausencia de identidad y de la omnipresencia de la falta de naturaleza de todos los fenómenos, incluido el camino y su fruto (lo cual no es sorprendente, dados los sūtras que comenta). También describe la disposición como el Dharmadhātu en el sentido de la naturaleza de todos los fenómenos (sin ninguna connotación de que sea particularmente la verdadera naturaleza de la mente). Sin embargo, el colofón del *Vṛtti* y su estilo de comentario traicionan a Āryavimuktisena como un autor dentro del ámbito más

amplio del Mahāyāna general que, al mismo tiempo, se ubica directamente en la comunidad monástica tradicional de una de las primeras escuelas Budistas *nikāya*. Esto es evidente por su gran confianza en el abhidharma clásico (muy frecuentemente cita y se basa en el *Abhidharmakośa*), así como por su libre uso de términos y formatos típicos de Yogācāra en términos de sabiduría no dual no conceptual, las tres naturalezas, las ocho conciencias y las cuatro sabidurías (como la sabiduría similar a un espejo). Por otro lado, ocasionalmente critica ciertas posiciones atribuidas a Yogācāra (aunque generalmente no menciona ningún nombre), como un sustrato de la mente que existe en última instancia. Además, en sus comentarios sobre la generación de la Bodichita, da explicaciones detalladas de la meditación sobre la repulsividad del cuerpo; evitando las astucias de los impostores monásticos; y los diversos reinos de los dioses en los reinos del deseo y la forma, que son muy poco comunes dentro de este contexto. A diferencia de los comentarios de Haribhadra, el *Vṛtti* está libre de cualquier enseñanza sistemática sobre cognición válida (*pramāṇa*) que son tan típicas de los posteriores comentarios Mahāyāna –y en particular de Madhyamaka– después de Dharmakīrti.

Abhisamayālaṃkārālokā

El *Ālokā* (341 folios) es el comentario de AA más grande de Haribhadra y el primero en correlacionar este texto con el *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas* (dado que el AA se basa principalmente en el sūtra de veinticinco mil líneas, estas correlaciones, naturalmente, a menudo son todo menos obvias). Los treinta y dos capítulos del *Ālokā* explican el sūtra en ocho mil líneas, palabra por palabra, de principio a fin, igualando así el número de capítulos de este sūtra. Sin embargo, la estructura real de *Ālokā* está claramente determinada a través de los ocho temas y los setenta puntos del AA. El comentario de Haribhadra a menudo incorpora pasajes del *Vṛtti* de Āryavimuktisena, pero generalmente los elabora y también proporciona explicaciones mucho más detalladas sobre los temas específicos del AA. Además, aunque *Ālokā* cita ocasionalmente el *Abhidharmakośa*, claramente prefiere las explicaciones del *Abhidharmasamuccaya* e introduce nuevos temas de la tradición Mahāyāna posterior (en particular, las enseñanzas sobre la cognición válida), afirmando así a menudo posiciones bastante diferentes a las de Āryavimuktisena. La esencia general del *Ālokā* es que todos los caminos y bhūmis, así como los factores a ser abandonados y los remedios para ellos, son sólo eventos de la originación dependiente en el nivel de la realidad aparente, mientras que, en última instancia, todos ellos están vacíos de cualquier naturaleza propia. Así, Haribhadra incluso habla de que “la prajñāpāramitā real es la sabiduría no dual de un Buda, parecida a una ilusión.” También se dice que la disposición pertenece únicamente al nivel de la realidad aparente, siendo el Dharmadhātu en el sentido del Bodhisatva como fundamento de las cualidades Búdicas.

Abhisamayālaṃkāravivṛti

El *Vivṛti* (62 folios) de Haribhadra consiste básicamente en extractos del *Ālokā* (sin embargo, carece de citas de los sūtras de la prajñāpāramitā). En la tradición Tibetana, obviamente en virtud de la entonces indiscutible autoridad suprema de Haribhadra con respecto a los sūtras de la prajñāpāramitā y los AA, así como a la brevedad de *Vivṛti*, llegó a ser la fuente principal en la que se basan prácticamente todos los demás comentarios. Sin embargo, a pesar de su prestigioso estatus en la educación monástica Tibetana, es la brevedad del *Vivṛti* –por no decir su concisión y a veces incluso su oscuridad (comparativamente, el *Ālokā* es definitivamente más gratificante de leer)– lo que generalmente impide que se lea por sí solo. Por lo general, solo se accede a él a través de la lente de comentarios Tibetanos posteriores, casi todos los cuales incorporan el *Vivṛti*, pero invariablemente lo incorporan en comentarios mucho más extensos sobre las palabras del AA y brindan más explicaciones complementarias.

Además de estos tres principales comentarios Indios, ocasionalmente consultaba el *Sārottamā* de Ratnākāraśānti, el *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta, el *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* de Atiśa y el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu.

Comentarios Tibetanos

Comentarios Kagyu

JNS

En cuanto a los materiales Tibetanos sobre AA, la base de los comentarios Kagyü es sin duda el enorme libro del Octavo Karmapa *El Noble Descansado en la Paz* (568 folios), que fue compuesto aproximadamente en un año entre 1529 y 1531.[224] Su título completo es *La Fundación Dotada con las Escrituras de la Prajñāpāramitā que son la Quintaesencia Ambrosial de Todos los Dharmas, el Árbol Imponente que se Extiende hacia la Tierra de la Abundancia Donde el Noble [Maitreya] Descansa Deliciosamente a su Agrado*. El texto consta de cuatro capas –(1) las conexiones entre AA y el *Sūtra de la Prajñāpāramitā en Veinticinco Mil Líneas*; (2) los temas generales; (3) el propio comentario de Mikyö Dorje sobre los versos del AA; y (4) el subcomentario de Mikyö Dorje sobre *Vivṛti* de Haribhadra.

JNS dice explícita y repetidamente que tanto el sistema de Maitreya como el de Nāgārjuna son Madhyamaka[225] y que, al comentar los textos de Maitreya, uno debe seguir a Asaṅga y Vasubandhu,[226] quienes también son (Grandes) Mādhyamikas y definitivamente no son los llamados "Meros Mentalistas."[227] Además, el Karmapa explica que, para aquellos que no sólo tienen fe en la prajñāpāramitā, sino que obtienen certeza a través del razonamiento, la cognición válida de realizar plenamente lo que AA describe en detalle –los tres conocimientos son no nacidos– depende de tres pasos, que se basan en los sistemas de los maestros *Svātantrika y

Yogācāra. Los primeros dos de estos pasos pertenecen al razonamiento y el último a la realización directa en equilibrio meditativo.[228]

La fuerte dependencia de JNS en las escrituras Yogācāra así como en el *Abhidharmakośa* es evidente en muchos de sus temas generales y, en particular, a través del número de citas. de los siguientes textos:

Abhidharmakośa 144 veces (es *Bhāṣya*, 12 veces)
Mahāyānasūtrālaṃkāra 104
Uttaratantra 35
Pramāṇavārttika 35
Madhyāntavibhāga 28 (*Bhāṣya* de Vasubandhu, 6)
Abhidharmasamuccaya 23 (sus comentarios, 7)
Viniścayasaṃgrahaṇī 23
Mūlamadhyamakākārikā 17
Bodhicaryāvatāra 12
Pramāṇaviniścaya 11
Yogācārabhūmi (incluidos *Bodhisattvabhūmi* y *Śrāvakabhūmi*) 9
Madhyamakāvatāra 8
Bṛhaṭṭīkā 7
Hevajratantra 6
Satyadvayavibhāga 4
Yuktiṣaṣtikā 4
Ratnāvalī 4
Ratnagotravibhāgavyākhyā 4
Dharmadharmatāvibhāga 3 (*Vṛtti* de Vasubandhu, 2)
Mahāyānasaṃgraha 3 (*Bhāṣya* de Vasubandhu, 1)
Vyākhyāyukti 3
Dharmadhātustava 2

En general, muchos de los modelos de comentarios en JNS (y por lo tanto en CE) son claramente identificables en LN, YT, LSSP (PSD) y BT (sin embargo, rastrearlos todos en términos de dónde aparecieron primero sería un proyecto enorme en si mismo). Los propios comentarios de JNS sobre AA terminan muchas veces con "Yo presento lo que se dijo" (*zhes bya ba gsungs te zhes bkod do*), lo que indica que JNS se basa en materiales más antiguos de otros comentarios de AA. A veces, estos comentarios corresponden casi palabra por palabra a pasajes de BT, lo cual no es sorprendente ya que el autor de este último enseñó el AA al Octavo Karmapa. JNS también se refiere y cita el Tercer y Séptimo Karmapas varias veces (obviamente basándose principalmente en sus escritos sobre AA; la *Profunda Realidad Interior* del primero, su auto-comentario y textos relacionados; y el *Océano de Textos sobre Razonamiento* del segundo). Por otro lado, Mikyö Dorje a veces dice explícitamente que comentó sobre AA como le pareció conveniente y, en ocasiones, da explicaciones muy singulares (como conectar

ciertos pasajes de AA con *shentong* y Mahāmudrā) que difieren mucho de los modelos exegéticos dominantes.

Otra característica importante de JNS (y de los grandes comentarios sūtrayāna de Mikyö Dorje en general) es que a menudo pasa a largas discusiones al estilo de un debate formal Tibetano, utilizando muchas consecuencias absurdas. Es obvio que Mikyö Dorje se esforzó mucho en emplear el lenguaje y la técnica de debate utilizados por sus oponentes (a menudo de la escuela Gelugpa) –en el buen estilo *Prāsaṅgika les devuelve su propio enfoque para refutar sus posiciones. Sin embargo, JNS también contiene muchos temas y elaboraciones relacionadas con técnicas, experiencias y realizaciones meditativas, incluso citando los dohās de grandes yoguis Indios y Tibetanos.

A diferencia de los otros comentarios Kagyü sobre el AA, que no mencionan los términos *rangtong* y *shentong* en absoluto (CE y SLG lo hacen sólo una vez de pasada),[229] JNS utiliza estos términos varias veces y la tradición Tibetana suele decir que JNS es un comentario sobre AA desde la perspectiva *Shentong*. Sin embargo, sólo se puede decir que esto es una enorme exageración cuando se analiza cuándo y cómo el texto realmente emplea y/o explica el término *shentong*. La primera aparición de este término en JNS es sólo en la página 184 (*rangtong* en la página 177) y los propios comentarios de Mikyö Dorje sobre AA utilizan el término *shentong* sólo seis veces en el contexto muy limitado de tres (!) entre los aproximadamente 1200 subpuntos de todo AA (líneas II.12ac, 13a y 27b), mientras que su subcomentario sobre *Vivṛti* lo usa tres veces en el contexto de dos subpuntos (en ambas ocasiones equiparándolo con el Mahāmudrā).[230] A lo largo del resto de JNS, aparte del uso frecuente del término en un solo tema general (treinta y nueve veces en el equipamiento de la sabiduría; Apéndice I1G),[231] aparece una vez en el tema de las tres naturalezas (Apéndice I3C); cuatro veces al comienzo del tema sobre la vacuidad y el corazón del sugata como entidades funcionales existentes; una vez en el tema de la Budeidad y la actividad iluminada (ambos Apéndice I4F); una vez en el tema de la iluminación (Apéndice I5B); y cinco veces como escuela/sistema en otro lugar.

En cuanto al término correspondiente *rangtong*, los propios comentarios de Mikyö Dorje sobre AA lo utilizan sólo dos veces en un único subpunto en AA I.29cd, mientras que su subcomentario sobre *Vivṛti* lo emplea cinco veces en el contexto de dos subpuntos.[232] A lo largo del resto de JNS, aparte del uso bastante frecuente del término en el tema general del equipamiento de la sabiduría, aparece una vez en la elaboración de la sabiduría no dual después de AA V.21 (Apéndice I1G); una vez en el tema de la Budeidad y la actividad iluminada (Apéndice I4F); una vez en el tema de la iluminación (Apéndice I5B); una vez en la elaboración de los dieciséis reparos sobre la vacuidad en AA V.40-42 (Apéndice I1 C); y tres veces como escuela/sistema en otro lugar.

En resumen, JNS emplea el término *shentong* (y su contraparte *rangtong*) consistentemente solo en un tema limitado, mientras que apenas se menciona

cuando se comenta directamente sobre el AA. Por lo tanto, difícilmente se puede decir que JNS generalmente comenta sobre AA desde el punto de vista *Shentong*. Además, la mayoría de las glosas y explicaciones directas de JNS sobre AA se leen como puro Madhyamaka clásico, siendo claramente –a menudo alucinantes– enfoques para eliminar todas las formas posibles de aferrarse a algo (como negar algo y luego también negar esa negación). De esta manera, el Octavo Karmapa trata principalmente a AA exactamente como lo que es –un compendio de los sūtras de la prajñāpāramitā con sus implacables y exhaustivos ataques a cualquier tipo de cosificación. En este sentido, Jamyang Chökyi Gyaltsen[233] (nacido en el siglo XIX) concluye su aspiración con motivo de haber terminado de supervisar las nuevas impresiones de las obras de Mikyö Dorje que se están tallando en la sede Kagyü de Palpung de la siguiente manera:

> De hecho, es bien sabido por todos que este extenso comentario del Octavo Karmapa, Mikyö Dorje, comenta según *Shentong* Madhyamaka. Desde la perspectiva de la afirmación, también es adecuado [decirlo] de esta manera. Sin embargo, desde la perspectiva de la negación, [su comentario] no sólo debe considerarse contradictorio con *rangtong*, sino también como algo que concuerda con él en el sentido de que se reduce al mismo punto esencial de la visión: está compuesto en la forma de las explicaciones comentadas de Haribhadra que son bien conocidas por todos.[234]

La introducción a una edición contemporánea de JNS de Khenpo Kyotra Tamcho Dawa[235] afirma:

> *Los Nobles Descansando En la Paz* es un tratado maravilloso que diferencia claramente los ocho temas y setenta puntos en términos de sus temas generales y el significado del texto [del AA], [a la vez que proporciona] las conexiones [con los sūtras], [su propio comentario sobre] el texto raíz, un [sub]comentario [sobre el *Vivṛti*], y elaboraciones contextuales y análisis críticos [de ciertos temas], sin mezclar ninguno de estos. [Karmapa Mikyö Dorje] no sólo sigue lo que otros dicen, sino que comenta a través de su propio poder sobre la intención del texto raíz como *Prāsaṅgika-Shentong-Gran Madhyamaka. [El suyo] es un texto excelente que entiende que las intenciones de las ruedas intermedia y final [del Dharma] no tienen contradicción y representan el mismo punto esencial.[236]

El término clasificatorio “*Prāsaṅgika-Shentong-Gran Madhyamaka” parece inaudito e incluso puede parecer escandaloso en el contexto de las típicas líneas fronterizas doxográficas Tibetanas (en las que *Prāsaṅgika y *Shentong* suelen considerarse antitéticos). Sin embargo, a la luz del tratamiento que JNS da a AA y

sus temas relacionados como se describió anteriormente, tal término en realidad caracteriza correctamente los elementos principales del enfoque del Octavo Karmapa. Además, como se mencionó anteriormente, la introducción al comentario de Dongag Tenpe Nyima sobre AA[237] por el contemporáneo Ñingma Khenpo Rigdzin dice que Mikyö Dorje comentó sobre AA a la manera de *Prasarigika.

En sus palabras de aspiración a la reedición de Nitartha *internacional* de JNS,[238] el maestro contemporáneo Kagyü y Ñingma Dzogchen Ponlop Rinpoche rinde homenaje al autor de JNS, Mikyö Dorje, como quien enseña el significado definitivo de las excelentes explicaciones del victorioso y su espiritualidad. herederos como lo explica Asaṅga, quien a su vez fue profetizado por el Buda como aquel que distingue inequívocamente los puntos esenciales de las intenciones del Buda en términos de los significados oportunos y definitivos. En una comunicación oral, Dzogchen Ponlop Rinpoche comentó además sobre el enfoque comentativo de JNS de la siguiente manera. Se basa en el enfoque del Séptimo Karmapa de que las dos principales tradiciones Mahāyāna de Nāgārjuna y Asaṅga tienen la misma única intención. Por lo tanto, el estilo de explicación de JNS concuerda tanto con *Rangtong* como con *Shenton*. Aunque en la tradición se dice que el propio comentario del Octavo Karmapa sobre AA representa a *Shentong* y su subcomentario corresponde a *Rangtong*, esta distinción claramente no se aplica en general ni en todas partes (como también se muestra arriba por el número de apariciones del término *shentong*). Además, cuando el Karmapa explica *Shentong*, suena muy a menudo como *Rangtong* –en términos generales, JNS concuerda mucho con Madhyamaka y, por supuesto, la prajñāpāramitā, ya que su tipo de *Shentong* es “la vacuidad de lo otro del [Dharma]dhātu” como opuesto a la “vacuidad de lo otro de la luminosidad.”[239]

Principalmente en sus temas generales, JNS conecta aún más las enseñanzas de la prajñāpāramitā y AA con el Mahāmudrā, la naturaleza perfecta, la luminosidad de la mente y varios términos para la naturaleza Búdica (como corazón de sugata y corazón del tathāgata), todos los cuales se usan con frecuencia. En el tema general sobre la disposición, JNS también emplea el término “sabiduría ālaya” varias veces (para más detalles sobre todo esto, ver más adelante en “Algunas observaciones sobre los distintos enfoques de los comentarios del Octavo Karmapa y el Quinto Shamarpa”).

CE

La Elucidación Concisa d*el Abhisamayālaṃkāra* del Quinto Shamarpa (122 folios) fue escrita en 1547. Tal como está traducida en su totalidad en los Volúmenes Uno y Dos de este estudio, representa la segunda fuente principal Kagyü además de JNS. Como dice el colofón de CE, está escrito como una versión breve de JNS para aquellos que “no logran comprender las vastas y profundas

explicaciones excelentes del gurú.” De hecho, el texto representa un excelente compendio de JNS, incorporando muchos de los puntos esenciales de este último de su comentario sobre AA, su subcomentario sobre el *Vivṛti* de Haribhadra y sus temas generales. Sin embargo, muchos de los temas generales, en su mayoría breves, de CE son bastante crípticos sin su contexto completo como se encuentra en JNS (básicamente es necesario haber leído JNS para comprender de qué está hablando CE). Además, CE logra agregar más información valiosa que no se encuentra en JNS.

CE no contiene muchas citas, pero, al igual que JNS, el fuerte trasfondo de Yogācāra y abhidharma es muy obvio:

Mahāyānasūtrālaṃkāra 9 veces
Uttaratantra 6
Abhidharmasamuccaya 4
Abhidharmakośa 2
Viniścayasaṃgrahaṇī 2
Dharmadhātustava 2
Mūlamadhyamakākārikā 2
Ratnāvalī 2
Bodhicittavivaraṇa 2
Madhyamakāvatāra 2

CE menciona el término *shentong* sólo una vez (fol. 2a), diciendo que Asaṅga y Vasubandhu comentan sobre AA desde una perspectiva *Shentong* Madhyamaka. El término *rangtong* se encuentra dos veces, afirmando que Āryavimuktisena comenta sobre AA desde la perspectiva de *Rangtong* Madhyamaka (fol. 2b) y en el contexto de la explicación del verso 28 del *Jañānasārasamuccaya* desde la perspectiva de *Rangtong* Madhyamaka (es decir, *Svātantrika y *Prāsaṅgika). A diferencia de JNS, CE no menciona el Mahāmudrā, sino que también se refiere al corazón de sugata o corazón del tathāgata (doce veces); sabiduría ālaya (doce veces); la naturaleza perfecta (once veces); y la luminosidad de la mente (siete veces). Dado que CE utiliza todos estos términos de la misma manera que JNS, consulte los detalles a continuación (“Algunas observaciones sobre los distintos enfoques de los comentarios del Octavo Karmapa y el Quinto Shamarpa”). En cuanto a la afiliación doxográfica de Haribhadra, CE sólo dice que sus comentarios sobre AA y *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* están de acuerdo con el Gran Madhyamaka sin explicar esto más (fol. 2b).

JG

La Lámpara de los Tres Mundos del Séptimo Karmapa (160 folios), que se basa en el *Vivṛti*, sólo se conserva hasta AA 1.22. Como lo demuestran las referencias a algunas de sus partes posteriores en JNS, debe haber sido un comentario completo

sobre el AA. La mayor parte de este texto consiste en explicaciones generales detalladas sobre una variedad de temas relacionados con AA, tales como los tres giros de la rueda del Dharma, sus significados oportuno y definitivo, las dos realidades, los tres yānas, los sūtras de la prajñāpāramitā y sus comentarios Indios (el texto enumera todos estos sūtras y comentarios con sus autores y traductores), los cinco razonamientos Madhyamaka, la generación de la Bodichita y la naturaleza de las instrucciones (el comentario real sobre AA I.1-2 comienza sólo en la p. 208). Históricamente, JG representa el primer comentario real conocido, aunque incompleto, sobre AA en la tradición Kagyü. *La Historia del Dharma*[240] de Pawo Rinpoche Tsugla Trengwa[241] (1504-1566) dice que el Séptimo Karmapa compuso su JG basándose en el *Vivṛti* de Haribhadra. En él, determina todos los puntos difíciles de toda la colección de sutras en sus temas generales y presenta la conocida división de los tres giros de la rueda del Dharma de la siguiente manera. (1) Para los Śrāvakas, era la rueda del Dharma sobre las cuatro realidades de los nobles la que giraba tres veces. (2) Según la intención del *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*, los tres giros consisten en enseñanzas graduales para limpiar las manchas de una sola persona en una triple progresión en términos de burdo y sutil. (3) Según el *Saṃdhinirmocanasūtra*, los tres giros son enseñanzas para que sean guiados tres tipos diferentes de discípulos. En general, dice Pawo Rinpoche, el Karmapa sostiene que la intención final en términos de los giros de la rueda del Dharma es que se enseñen simultáneamente, lo cual es la mejor explicación. Pawo Rinpoche concluye:

> Aunque [el Séptimo Karmapa] comentó principalmente la visión de los dos [sistemas de] cognición válida y prajñāpāramitā como *Shentong*, esto no significa que comentó de acuerdo con las afirmaciones de algunos Tibetanos que etiquetan la visión Mero Mentalista con el nombre *Shentong*. En general, este señor afirmó que los dos sistemas de los pioneros [Nāgārjuna y Asaṅga] tienen una única intención porque el linaje de la visión profunda enseña principalmente que el carácter básico de la mente es la vacuidad y el linaje de la vasta actividad enseña principalmente la luminosidad natural [de la mente], sin que la profundidad y la lucidez de la mente puedan separarse en dos.

JG dice que AA comenta los sūtras de la prajñāpāramitā como Madhyamaka y que Haribhadra, siguiendo a Āryavimuktisena, a su vez comenta sobre AA como Madhyamaka.[242] En lo que respecta a la discusión de JG sobre los temas de AA, contiene una cantidad significativa de información que no se encuentra ni en JNS ni en CE. Dado que CE también proporciona materiales adicionales que no se encuentran en JNS, los tres comentarios se complementan bien entre sí. Para obtener extractos de JG, consulte los Apéndices I1A-B y las notas sobre CE.

STT y SC

La breve *Sinopsis de los Ocho Capítulos de la Prajñāpāramitā* del Tercer Karmapa (STT; 59 páginas; traducida en el Apéndice III en el Volumen Dos) no es un comentario real sobre las palabras de AA, pero ofrece una visión general del alcance y la estructura de todo el libro. El AA mediante la definición y explicación de sus ocho temas y setenta puntos de manera general (JG, JNS y CE solo definen los ocho temas). Las explicaciones de STT a menudo difieren de las de JNS, CE y otros comentarios. Dado que Rangjung Dorje estudió la prajñāpāramitā y AA en la tradición de Nyalshig, esto puede reflejar la influencia de este último. *Lámpara Iluminadora* (SC; 88 páginas) del mismo autor consta de los versos del AA con subdivisiones y títulos temáticos insertados.

BT

Como sugiere su nombre completo, el *Comentario Argumentativo* de Karma Trinlepa (112 folios) está basado en JG y, como añade su colofón, también en STT y SC del Tercer Karmapa. El texto formula sus comentarios sobre las palabras de AA en el formato típico de debate Tibetano (sujeto, predicado y razón). Proporciona sólo muy pocos y breves temas generales y explicaciones complementarias, pero no da definiciones de los ocho temas y setenta puntos del AA. Como se mencionó anteriormente, ciertas partes de BT están incorporadas en JNS.

PK y SLG

Como la mayoría de los otros comentarios Tibetanos, *Las Palabras del Venerable Maitreya* (PK; 170 folios) de Padma Karpo[243] (1527-1596) se basa principalmente en *Vivṛti* y *Ālokā*, pero también a menudo se basa en el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu, aunque rara vez se refiere a los sūtras de la prajñāpāramitā. PK se centra principalmente en glosar los versos de AA y sus temas generales son en su mayoría breves y no siempre fáciles de entender. El breve *Puerta para Entrar en las Escrituras de la Prajñāpāramitā* (SLG; 39 folios), del mismo autor, basándose principalmente en Ngog Lotsāwa y también en el *Bṛhaṭṭīkā*, proporciona las definiciones y divisiones de los ocho temas y la mayoría de los setenta puntos del AA, añadiendo ocasionalmente algunos breves explicaciones adicionales.

Además, hay dos textos del maestro kagyü contemporáneo Thrangu Rinpoche. Su *Comentario sobre la Prajñāpāramitā* (*Sher phyin gyi 'grel pa*; 78 páginas) es una recopilación de las partes de JNS que comentan directamente los versos del AA, complementada con una breve introducción sobre los sūtras de la prajñāpāramitā y su difusión en el Tíbet, que básicamente consta de extractos de TOK.[244] *El Ornamento de la Realización Clara*, del mismo autor, presenta sus explicaciones orales sobre los temas principales de AA de manera general, sin

repasar los versos del texto palabra por palabra ni hacer referencia a ninguno de sus detalles técnicos.

Por último, pero no menos importante, está la presentación general de los caminos, bhūmis y frutos del yāna causal de características en el TOK de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye[245] (1813-1899) (traducido en el Apéndice VI en el Volumen Dos).[246] Sigue en gran medida las explicaciones estándar de estos temas principalmente desde un punto de vista Mahāyāna.

Es digno de mención que todos los comentarios Kagyü anteriores sobre AA, a pesar de exhibir una cierta cantidad de modelos comunes basados principalmente en el *Vivṛti*, a menudo muestran diferencias significativas. Esto también se pone de relieve por sus definiciones de los ocho temas y los setenta puntos (sólo STT y SLG contienen estos últimos) que difieren, a menudo mucho, y apenas muestran superimposiciones.

Comentarios Sakya

Entre los comentarios Sakya sobre AA, me basé principalmente en YT y NSML. El primero (687 páginas), llamado *Montaña de Poderosas Joyas que Cumplen los Deseos,* fue escrito por la autoridad ampliamente reconocida en AA, Yagtön Sangye Bal, y es uno de los primeros clásicos de los comentarios Tibetanos de AA. Al igual que BT, está escrito principalmente en estilo de debate Tibetano, pero también proporciona muchas explicaciones adicionales.

El Espejo que Ilumina la Esencia de las Palabras y Su Significado (NSML; 337 folios) es un comentario del maestro Śākya del siglo XX Ngawang Kunga Wangchug (n. 1921), alumno del famoso Jamyang Chökyi Lodrö[247] (1893-1959) y profesor en el colegio monástico del monasterio Dzongsar de este último. Las explicaciones muy claras de NSML incorporan el texto del *Vivṛti*, pero por lo general lo elaboran sustancialmente. Su colofón dice que, entre los comentarios Tibetanos, se basa principalmente en el trabajo de Gorampa y también en RT, YT, MCG y el breve comentario anotado de Khenpo Shenga sobre *Vivṛti*, presentando así principalmente la visión Sakya sobre AA.

La iluminación de las Palabras y Su Significado (RT; 150 folios) de Rongtön Sheja Künrig no se aventura en elaboraciones temáticas detalladas, pero, como dice D. Jackson, la “exégesis de Rongtön fue la culminación de tres siglos de estudios intensivos por parte de estudiosos de los Gsang- phu Ne'u-thog y tradiciones afines, y se encuentra en la corriente principal de la exégesis Tibetana de esta obra.”[248]

Comentarios Ñingma

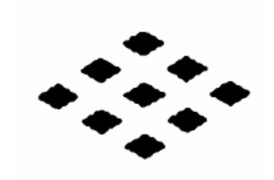
Los materiales Ñingma sobre AA se presentan por separado en el tercer volumen (para obtener detalles sobre ellos, consulte allí y la bibliografía en el Volumen Dos), pero los dos primeros volúmenes también contienen extractos de los *Temas*

Generales de Patrul Rinpoche (PSD; 461 páginas) y el *Comentario de Palabras* (PBG; 164 páginas). Ambos textos consisten casi exclusivamente en extractos, a menudo abreviados, de LSSP (que también informan en gran medida los otros textos de Patrul Rinpoche relacionados con AA). PSD y PBG a menudo resumen u omiten partes de los temas generales detallados y cuestiones complementarias del LSSP (que en conjunto comprenden alrededor del cuarenta por ciento del LSSP). Como se menciono anteriormente, al menos ciertas partes de la Escuela Ñingma sostienen que LSSP en realidad fue compuesta por Longchen Rabjampa, lo que significa que los dos textos de Patrul Rinpoche se consideran nada más que una auténtica continuación de la tradición indígena de comentarios Ñingma sobre AA. Sin embargo, no importa quién sea el autor real de LSSP, sólo se puede repetir que el texto se basa en gran medida en muchos modelos exegéticos para AA que estaban vigentes incluso antes de Longchenpa y Tsongkhapa y que definitivamente no se originaron ni en la tradición Ñingma ni Gelug.

Otros comentarios

Además, consulté los exhaustivos *Los Oídos de la Escritura* de Butön (LN; 880 páginas; 363 folios en la edición Lha sa gzhol gsar) y la enorme *Guirnalda Dorada de Excelentes Explicaciones* (LSSP; 670 folios) de Tsongkhapa, que se terminó en 1392. Ambos parecen marcar visiones generales y nuevas miradas de la tradición de comentarios Tibetanos hasta sus respectivas épocas. Butön dice que, a diferencia de muchos comentarios Tibetanos anteriores que son demasiado breves, demasiado prolijos y/o auto-denominados (es decir, que no están de acuerdo con los comentarios Indios), su trabajo se basa en numerosos comentarios Indios, las enseñanzas del abhidharma, la dialéctica, y gramática. Así, su comentario abunda en citas de numerosas fuentes Indias (abhidharma, Yogācāra y Madhyamaka) y también contiene varios temas generales extensos.

LSSP es uno de los comentarios más detallados sobre el AA (su introducción y comentarios sobre el primer capítulo del AA ocupan casi la mitad del texto completo). Aunque LSSP sólo dice que sus explicaciones se basan en el *Vivṛti* de Haribhadra, a lo largo de sus comentarios sobre las palabras de AA el texto exhibe una estructura exegética de tres niveles muy completa. Un tema determinado se inicia explicando brevemente el pasaje introductorio respectivo de *Vivṛti* para ese tema, que luego es seguido por comentarios palabra por palabra tanto sobre los versos de AA (basados en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena) y el *Vivṛti* (basado en el *Ālokā* de Haribhadra). Como se mencionó anteriormente, LSSP también se basa en gran medida en los comentarios de Nyalshig Jambel Dorje, Butön y Nyaön, e incluye muchas discusiones extensas sobre los temas generales del AA, así como temas complementarios.



¿Cuál es la Visión del Abhisamayālaṃkāra*?*

En cuanto a la cuestión de la afiliación de AA con la visión de una escuela Budista en particular, a menudo parece olvidarse que el texto no trata en primer lugar de la visión de una determinada escuela, sino principalmente un comentario sobre lo que dicen los sūtras de la prajñāpāramitā sobre los niveles del camino interno para desarrollar la sabiduría de realizar la vacuidad. Es revelador que los comentarios Indios no aborden explícitamente esta cuestión (si es que lo hacen). Además, la mayoría de los comentaristas Tibetanos anteriores, como Ngog, Nyaön, Yagtön y Rongtön, no hacen ninguna afiliación de este tipo, o simplemente dicen que el texto representa la visión Madhyamaka en general. Según muchos comentarios posteriores, principalmente Gelugpa, sobre AA, se afirma que la visión explicada en este texto es la de la Escuela *Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka, una de las dos subescuelas de *Svātantrika-Madhyamaka.[249] Sin embargo, históricamente hablando, esta afirmación es claramente retrospectiva y sólo en términos de categorías doxográficas Tibetanas posteriores, ya que los Mādhyamikas Indios nunca concibieron ninguna subescuela entre ellos. También en términos de contenido, la atribución anterior es dudosa al menos en dos sentidos.

Primero, depende de declarar a Haribhadra como el comentarista principal del texto, colocarlo en la categoría doxográfica antes mencionada y luego simplemente transponer esta categoría a AA. Sin embargo, en general, debería ser más que obvio que el hecho de que un determinado autor comente un texto desde un determinado punto de vista no significa necesariamente que esa sea la visión del texto en sí. En particular, en cuanto a la opinión de Haribhadra, su *Ālokā* de hecho sugiere que comenta principalmente desde un punto de vista Madhyamaka en general, sin especificar esto más (dada la falta de subescuelas antes mencionada). Sin embargo, cuando se trata de detalles, la visión de Haribhadra es una síntesis bastante compleja de Yogācāra y Madhyamaka en varios niveles, no fácilmente reducible a la estrecha categoría anterior. Por ejemplo, aunque el *Ālokā* y el *Vivṛti* de Haribhadra parecen ser críticos con ciertas posiciones de Yogācāra, todavía citan y utilizan muchos textos y nociones típicas de Yogācāra, incluso dando el debido reconocimiento a las nociones –todo menos típicas de Madhyamaka– de las tres naturalezas, el “cambio fundamental de estado,” y las cuatro sabidurías de Buda, como la sabiduría similar a un espejo.[250] Además, el *Ālokā* cita cinco versos

del *Vyākhyāyukti* de Vasubandhu, siendo el más importante la famosa estrofa sobre los cinco principios sobre cómo comentar adecuadamente los sūtras. El *Ālokā* relaciona explícitamente estos principios con gran detalle con las secciones del AA, y los sigue a lo largo de su propia exégesis.[251]

El *Ālokā* de Haribhadra habla varias veces de la luminosidad de la mente, comparándola con el sol, el cielo y el fuego.[252] Particularmente sorprendente y bastante "no-Madhyamaka" es el comentario de Haribhadra sobre la naturaleza luminosa de la mente en su *Subodhinī* (su comentario sobre el *Prajñāpāramitā-saṃcayagāthā*) en el contexto de la formación culminante del camino de familiarización:

> El camino de familiarización, que tiene la característica definitoria de la absorción meditativa de cruzar en un solo salto, realiza que la prajñāpāramitā está no contaminada. A través de esto, así como el sol no oscurecido por las nubes tiene el poder por sí solo de disipar la oscuridad irradiando sus rayos de luz, el estado de auto-surgimiento de un bhagavān se alcanzará al superar la oscuridad de la ignorancia.[253]

Esto sugiere claramente que la naturaleza última de la mente que surge por sí misma tiene el poder intrínseco de iluminar y disipar toda ignorancia. Aunque el *Ālokā* de Haribhadra, al estilo típico Madhyamaka, se asegura de que la naturaleza de la mente no pueda ser identificada como algo y esté más allá de la existencia y la inexistencia, todavía reconoce que posee el poder curativo para eliminar sus manchas, que son meramente adventicias. Sobre el famoso pasaje del *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas*, "La mente es no-mente. La naturaleza de la mente es luminosidad,"[254] el *Ālokā* comenta lo siguiente:

> Debido a que está libre de la naturaleza de ser una unidad o una multiplicidad, la naturaleza de la mente, que no ha surgido por naturaleza, es luminosidad –es la eliminación de toda la oscuridad de imaginar lo que no existe. Por lo tanto, la mente que no es diferente de los aspectos [cognitivos] que consisten en el no apego y demás es, en realidad, no-mente. La idea aquí es que, dado que la mente no tiene naturaleza, ¿Cómo podrían los aspectos que consisten en el no apego y demás y que no son diferentes de [la mente] servir, en la verdadera realidad, como un lugar para el apego? No importa si uno interpreta la negación "no-mente" en un sentido implicativo o no implicativo, el error no termina siguiendo las [ideas] pretenciosas sobre la mera existencia o la inexistencia. Al ver esto, [Śāriputra] pregunta: "¿Existe esta mente, que es la mente de la no-mente?" ... Dado que, en virtud del razonamiento, no existe en la verdadera realidad, [la "no-mente"] no es una negación implicativa, sino

> no implicativa. Subhūti, teniendo en cuenta que ni siquiera existe ninguna imputación de mera existencia o inexistencia y deseando dar una respuesta a esta [pregunta], plantea una contrapregunta: “Śāriputra, en esta no-mente, está ahí, o se puede aprehender, [cualquier] ‘existencia’ o ‘inexistencia’?”[255]

Ten en cuenta que Haribhadra habla de luminosidad como el estado de “imaginar lo que no existe” que se elimina. La expresión “imaginar lo que no existe” aparece en los textos de Yogācāra como un equivalente del término clásico de Yogācāra “falsa imaginación” (la mente construye erróneamente su mundo a través de la división básica de la dualidad sujeto-objeto). El *Ālokā* en AA IV.15b elabora sobre el significado de la “luminosidad natural” de la mente:

> En cuanto a enseñar el conocimiento de que la mente está libre de apegos y demás, [el sūtra] habla de “estados mentales que no están afligidos,” y etc. En cuanto a que estos [estados mentales] sean “naturalmente luminosos,” si uno examina a través del conocimiento válido la naturaleza de los estados mentales impuros que se han vuelto así en el estado de los seres ordinarios en virtud de la causa que es el error, uno se da cuenta de tienen la naturaleza esencial de ser sin surgimiento, etc. Al haberse fusionado con esta [realización], en virtud de la capacidad [de la mente] de no revertir [su estado de] los remedios que han surgido y de eliminar [manchas] adventicias (como el deseo), su propia naturaleza es ser naturalmente luminoso y absolutamente puro.[256]

Esta última explicación no sólo hace eco claramente de la forma en que Dharmakīrti presenta la naturaleza naturalmente luminosa de la mente en el *Pramāṇavārttika* II.208cd-211 ab, sino que es sólo uno de los muchos ejemplos en los que la expresión “manchas adventicias” se utiliza en todos los comentarios de Haribhadra sobre los sūtras de la prajñāpāramitā y el AA.

Como se mencionó anteriormente, el JG[257] del Séptimo Karmapa dice que AA de Maitreya comenta los sūtras de la prajñāpāramitā como Madhyamaka, pero que algunos de sus seguidores, como Vasubandhu, comentan estos sūtras desde la perspectiva del Mero Mentalismo. Siguiendo a Āryavimuktisena, Haribhadra comenta que AA es Madhyamaka.

El JNS del Octavo Karmapa afirma que la visión Madhyamaka sostenida por Asaṅga es la intención final de los sūtras de la prajñāpāramitā y los AA, y que Haribhadra sigue este Madhyamaka como lo afirma Asaṅga.[258] En todo momento, el JNS se refiere repetidamente tanto a Haribhadra como a Āryadeva como Yogācāra-Mādhyamikas. y una vez incluso como Aspectariano Falso Mādhyamikas,[259] que es un término Tibetano usado a menudo como equivalente de *Shentong*

Mādhyamika. En términos del enfoque particular de Haribhadra al comentar sobre el significado pretendido de los sūtras de la prajñāpāramitā, JNS[260] ofrece la siguiente caracterización interesante. Aunque Haribhadra afirma la manera de atravesar puntos de referencia a través de la visión según los *Sūtrantācāra-Mādhyamikas,[261] cuando se trata de hacer de esto una experiencia viva a través de la meditación, su posición concuerda con los Yogācāra-Mādhyamikas (para más detalles, ver abajo). Esto significa que el Octavo Karmapa utiliza aquí una de las subdivisiones más antiguas de la Escuela Madhyamaka en general y sugiere una distinción en términos de un Madhyamaka más erudito versus un Madhyamaka más orientado a la práctica, pero claramente no se refiere a la división Tibetana más bien tardía de las dos subescuelas de los *Svātantrika-Mādhyamikas. Así, nominalmente hablando, se podría decir que JNS considera que Haribhadra es un *Sūtrāntācāra-Yogācāra-Mādhyamika. Sin embargo, en términos del significado en el contexto del comentario sobre AA, para Mikyö Dorje, "Madhyamaka" se refiere al sistema de Asaṅga (y no al de Nāgārjuna) y establece claramente únicamente la primacía del enfoque Yogācāra sobre el enfoque del razonamiento, ya que este ultimo sólo opera dentro de los dominios conceptuales del estudio y la reflexión, mientras que el primero representa el enfoque de Haribhadra hacia las experiencias y realizaciones directas en la meditación. En la tradición Budista, la meditación siempre se considera el pináculo de la tríada progresiva de estudio, reflexión y meditación, en la que la percepción yóguica directa reemplaza claramente cualquier tipo de cognición inferencial válida.

En segundo lugar, en cuanto al propio AA, es cierto que muchas de sus partes se prestan fácilmente a una interpretación Madhyamaka, lo que puede explicar por qué se convirtió en el único texto sobre las etapas del camino estudiado en los colegios monásticos del Tíbet dominados por el Madhyamaka. y eclipsando así otros textos Indios clásicos (más orientados a Yogācāra) sobre este tema (como el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Mahāyānasaṃgraha*).[262] Sin embargo, aparte del hecho de que grandes partes de AA pueden interpretarse fácilmente desde una perspectiva Madhyamaka, está lejos de ser evidente que la visión de AA sea pura o incluso predominantemente Madhyamaka (y mucho menos cualquiera de sus supuestas subescuelas). Muchos eruditos modernos que no siguen simplemente los esquemas Tibetanos predeterminados (principalmente Gelugpa) consideran el texto como Yogācāra. Como han señalado Conze (1960a, pags. 101-3), Makransky (1997, esp. caps. 6, 7 y 10) y otros, exhibe muchos rasgos muy característicos de Yogācāra y varios de sus versos Sánscritos se parecen mucho a los de las otras obras de Maitreya (como AA V.21 que es idéntico a *Uttaratantra* I.154).

Para dar algunos ejemplos, el formato frecuentemente recurrente del texto de los oscurecimientos cognitivos que consisten en la división en un aprehendedor y un aprehendido separados (que se consideran reales en muchos niveles burdos y sutiles de los fenómenos saṃsārico y nirvánico, y cuya renuncia resulta en

sabiduría no dual libre de cualquier dicotomía sujeto-objeto) es un paradigma Yogācāra tan clásico como puede serlo y ciertamente no Madhyamaka. La lista de los veintidós ejemplos de Bodichita en AA I.19-20 no se encuentra en los sūtras de la prajñāpāramitā, pero es casi idéntica al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.15-20 (con su *Bhāṣya* señalando que su fuente es el *Akṣayamatinirdeśasūtra*). La descripción de la "disposición" (*gotra*) en I.38-39 claramente no es pura vacuidad, sino el Dharmadhātu que sirve como base para diversos logros en el camino de los Bodhisatvas.[263] Los dieciséis momentos del camino de la visión así como las aflicciones a las que hay que renunciar a través del camino también se tratan de la misma manera en el *Abhidharmasamuccaya*, cuyas presentaciones (también sobre otros temas) se utilizan explícitamente en el *Ahhisamayālarttkārālokā* de Haribhadra.[264] La mayoría de los versos del octavo capítulo de AA sobre el Dharmakāya coinciden con las ideas y términos de ciertos pasajes del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Uttaratantra*, el capítulo *abhisamaya* del *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga y el décimo capítulo de su *Mahāyānasaṃgraha*.[265] Además, hablar de los tres kāyas es el enfoque estándar del Yogācāra, mientras que Nāgārjuna y otros Mādhyamikas tienden a hablar de dos kāyas.[266]

Otro pasaje muy notable se encuentra en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena,[267] que explica el término más importante y abarcador del AA –"el conocimiento de todos los aspectos"– como la esencia misma de todo lo que está incluido en los diez aspectos de los objetos conocibles, tales como la conciencia ālaya, ya que este conocimiento es lo que enfoca la naturaleza perfecta (*pariniṣpanna*). Esos diez aspectos de los objetos cognoscibles, comenzando con la conciencia ālaya, corresponden a los diez capítulos del *Mahāyānasaṃgraha* de Asaṅga. Además, el pasaje completo del texto de Āryavimuktisena se encuentra casi literalmente en el *Mahāyānasaṃgrahopanibandhana*[268] de Asvabhāva sobre el conocimiento de todos los aspectos en el *Mahāyānasaṃgraha* X.25 (que corresponde al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.58). El hecho de que Vimuktisena explique el término clave de AA de esta manera, utilizando términos clásicos de Yogācāra como la conciencia ālaya y la naturaleza perfecta, es una prueba más de que AA se basa en gran medida en la tradición de Yogācāra y que esto obviamente fue notado y aceptado ya por sus primeros comentaristas Indios.

También cabe señalar que AA y sus comentarios se basan en gran medida y utilizan una gran cantidad de términos y clasificaciones del abhidharma (basándose principalmente en el *Abhidharmakośa* y el *Abhidharmasamuccaya*), aunque reinterpretan la mayoría de ellos en un sentido Mahāyāna. Estos formatos incluyen los diferentes tipos de Saṃgha; las clasificaciones del camino ininterrumpido y del camino de la liberación; los dieciséis momentos del camino de la visión; los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación; las diversas cualidades de un Buda; e incluso las tres puertas a la liberación (la vacuidad, la falta de señales y la falta de deseos,[269] que generalmente se consideran

una de las características únicas de los sūtras de la prajñāpāramitā.[270] Difícilmente se puede decir que todos estos elementos sean características típicas del Madhyamaka.

En resumen, el AA no simplemente se hace eco del contenido de los sūtras de la prajñāpāramitā, sino que también les asigna una serie de términos y esquemas desconocidos en estos sūtras (como los nombres *svābhāvikakāya*, *sāmbhogikakāya* y *nairmāṇikakāya*)[271] e incluso agrega cosas que son no se encuentran allí (como los veintidós ejemplos de Bodichita y los trece aspectos de la práctica basados en la disposición). Muchas de estas asignaciones y adiciones son presentaciones típicas de Yogācāra. A la luz de lo que AA está enseñando –el significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā como las etapas de la realización subjetiva de la vacuidad a través de varios tipos de prácticas yóguicas meditativas– este fuerte fundamento del Yogācāra tiene gran sentido. Porque esta escuela (como su nombre lo dice) y sus textos siempre se han centrado y especializado en el lado experiencial de las enseñanzas Budistas, es decir, cómo funciona la mente tanto en su estado engañado como libre de engaño, específicamente en la meditación. Por otro lado, aparte de algunas explicaciones más generales y generalmente muy breves en ciertos textos Madhyamaka específicamente sobre meditación, los Mādhyamikas nunca se preocuparon por entrar en este tipo de detalles.[272]

Varios comentaristas Tibetanos fuera de la tradición Gelugpa –como Dölpopa, Śākya Chogden, el primer Karma Trinlepa, Padma Karpo, el Octavo Karmapa y el Quinto Shamarpa– consideran que AA se basa tanto en el Yogācāra como en el Madhyamaka. A veces, ya sea por algunos de estos autores o por otros comentaristas, esto se conoce como "Yogācāra Madhyamaka," "*Shentong* Madhyamaka" o "Gran Madhyamaka" (los significados exactos de estos términos pueden ser entendidos de manera muy diferente por algunos de ellos).

Por ejemplo, Dölpopa dice en su *Dharma de la Montaña* y en otros lugares que los cinco textos de Maitreya no enseñan más que *Shentong*, y que AA en particular no contiene lo que se conoce como *Rangtong*. En general, sus comentarios de AA siguen en gran medida el *Paddhati* de Vasubandhu (como se describe en el *Bhagavatyāmnāyānusārinīnāmavyākhyā*) y el *Bṛhaṭṭīkā*.

Iluminando las Etapas del Camino de los Cinco Dharmas de Maitreya[273] de Śākya Chogden explica que, en las cinco obras de Maitreya en general, en el momento de estudiar y reflexionar, la totalidad de la realidad aparente se determina como *rangtong*. En el momento de la meditación, lo que se enseña es descansar en equilibrio meditativo únicamente en la realidad última (que representa *shentong*). Así, en particular, AA también enseña tanto *Rangtong* como *Shentong*. En el contexto del estudio y la reflexión, el significado temporal definitivo de este texto debe explicarse de acuerdo con cómo lo comentan los Niḥsvabhāvavādins[274] porque lo que se experimentará (más tarde) a través de la percepción yóguica válida debe identificarse primero en el contexto del estudio y la reflexión. Sin

embargo, la manera en que se determina la vacuidad en AA durante el tiempo de estudio y reflexión, que concuerda con la enseñanza explícita de los sūtras de la prajñāpāramitā, está orientada a negar todas las concepciones de apego a cualquier característica de los objetos cognoscibles desde la perspectiva de la conciencia ordinaria, pero no orientada a descansar en equilibrio meditativo en la falta semejante al espacio de características desde la perspectiva de la sabiduría no conceptual. Para el primero, la vacuidad es sólo un aislamiento conceptual (una "eliminación de lo otro")[275] y, por lo tanto, no es adecuado desde la perspectiva de la sabiduría. En el contexto de identificar lo que se va a experimentar al haberse familiarizado con ello a través de la meditación, esto debe explicarse de acuerdo con la forma de comentar de Asaṅga y Vasubandhu porque lo que se va a experimentar a través de la percepción yóguica válida debe identificarse en el contexto específico de la meditación.[276] En general, el sistema filosófico de AA no es otra cosa que la posición de Asaṅga.

La Iluminación del Significado Definitivo de los Cinco Dharmas de Maitreya[277] del mismo autor explica que lo que AA enseña explícitamente es lo mismo que la enseñanza explícita en los sūtras del segundo giro de la rueda del Dharma –la negación no implicativa de estar vacío de la dualidad de aprehensor y aprehendido. Sin embargo, esto por sí solo no es adecuado como significado definitivo ya que no va más allá de ser un aislamiento (una "eliminación de lo otro"). Por lo tanto, definitivamente no es más que un objeto directo de concepción, pero no es adecuado como esfera experiencial de la sabiduría experimentada personalmente. Por lo tanto, el significado último definitivo es el identificado en el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* y el *Madhyāntavibhāga* porque el significado definitivo del giro medio depende de lo que se identifica como tal en el giro final, que es la sabiduría sin la dualidad de aprehensor y aprehendido. Esto puede considerarse en términos de lo que conlleva la naturaleza de los fenómenos y la naturaleza de los fenómenos mismos, pero lo que aquí se quiere decir es únicamente lo último. Por lo tanto, no hay diferencia alguna en la forma en que se identifica la visión suprema enseñada en el AA, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Madhyāntavibhāga*. Sin embargo, difieren en las formas de enseñar cómo hacer de esta visión una experiencia viva a través de la participación en ella, ya que AA explica esto combinando la progresión de la enseñanza implícita de los sūtras de la prajñāpāramitā (las realizaciones claras) con la progresión de su enseñanza explícita (la vacuidad). Además, la naturaleza del significado definitivo enseñado en el *Uttaratantra* y el *Dharmadharmatāvibhāga* no difiere del que se enseña en los otros tres textos de Maitreya. En resumen, en términos de determinar la visión en las obras de Maitreya, lo que existe debe ser el Dharmadhātu y la vacuidad, que debe ser lo que se llama "la sabiduría vacía de la dualidad de aprehensor y aprehendido," llevando también el nombre de "naturaleza perfecta."

La Explicación del Origen del Madhyamaka[278] de Śākya Chogden (compuesta a petición del Séptimo Karmapa) dice que, al igual que con todos los demás textos Mahāyāna compuestos por Asaṅga y Vasubandhu (así como todos los de Dignāga y sus herederos espirituales), el tema principal tanto del AA como del *Uttaratantra* está el Madhyamaka de significado definitivo, que representa la intención de los sūtras de la prajñāpāramitā comentada a través de los sūtras del tercer giro de la rueda del Dharma. En AA, las realizaciones claras que son el significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā se identifican desde la perspectiva de la sabiduría que está libre de aprehensor y aprehendido. Los opuestos de los yogas que son estas realizaciones claras se identifican como los factores antagónicos a ser abandonados a través de ellos, que consisten en un número igual de concepciones sobre aprehensor y aprehendido. Además, AA dice que son los aspectos de la conciencia los que deben convertirse en una experiencia viva. Los medios para explicar esto son los setenta puntos de AA, que determinan que todos los fenómenos son "vacíos de yo" de acuerdo con las enseñanzas explícitas de los sūtras de la prajñāpāramitā. Además, si la visión de los otros tres textos de Maitreya perteneciera al Mero Mentalismo, todas las presentaciones de los cinco caminos, los diez bhūmis y el Budabhūmi del fruto en ellos tendrían que ser desaprobadas por no estar de acuerdo con cómo son realmente las cosas.[279] En particular, Śākya Chogden dice:

> Uno de los seguidores de Śāntarakṣita es el maestro Haribhadra. Todo el mundo en el país de las nieves está de acuerdo en que él comentó el significado de la madre según el enfoque Yogācāra y por lo tanto usó los razonamientos de los Niḥtsvabhāvavādins como una manera de poner fin al apego a las características, mientras explicaba el objeto a experimentar. a través de la meditación según el sistema Yogacāra.[280]

Su *Lluvia de Néctar* dice:

> Además, tanto Āryavimuktisena como Haribhadra afirman la manera de determinar la visión según los *Svātantrikas y *Prāsaṅgikas, pero explican el significado definitivo implícitamente enseñado del [ciclo de] medio de las palabras del Buda y el significado definitivo de lo que se convierte en una experiencia viva a través de la meditación como sabiduría… Este mismo [enfoque] representa la intención del venerable [Maitreya] porque el [*Abhisamay]ālaṃkāra* explica el tema principal de los sūtras de la prajñāpāramitā –el significado oculto de las etapas progresivas de la realización clara– mediante la unión con enseñanza explícita [de estos sūtras] de las etapas progresivas de la vacuidad.[281]

El SLG de Padma Karpo dice:

> Dentro de la generación de la Bodichita de un Buda, está contenido todo el Mahāyāna, todos los seres sintientes tienen el corazón de Buda, hay un solo yāna y las ruedas del Dharma tienen un solo significado, pero [parecen ser] muchos en virtud de [diferentes] maneras de entender [este significado]. Dado que explicar y escuchar, cultivar el camino y el fruto que se ha de manifestar aparecen de manera ilusoria, están determinados de esta manera. Por lo tanto, esta forma de explicación se llama “el significado oculto parecido a una ilusión.” Es en términos de esto que antiguos maestros, como Asaṅga, Āryavimuktisena y Haribhadra, han guiado [a los seres] en la ilusión como Madhyamaka –son los maestros de la vasta actividad. El Madhyamaka de la no permanencia es determinar lo último al no tomar como primarias las apariencias ilusorias durante el logro posterior, sino considerando como primario el mismo prajñā durante el equilibrio meditativo. Por lo tanto, el maestro Nāgārjuna y sus seguidores guían [a los seres] como los maestros que enseñan la visión profunda. [Sin embargo,] la realidad [de esto] debe convertirse en una experiencia viva como la unidad de [dicha visión profunda] y la [vasta] actividad.[282]

El comentario del Octavo Karmapa sobre el *Madhyamakāvatāra* informa de la posición de su principal maestro, el primer Sangye Nyenpa Rinpoche, Dashi Baljor (1457-1519),[283] sobre las cinco obras de Maitreya:

> Todas estas cinco obras de Dharma de Maitreya se establecen como comentarios sobre las intenciones de la totalidad de las palabras del Buda en el Mahāyāna causal y del fruto por las siguientes razones. En cuanto a los tres tratados intermedios [*Mahāyānasūtrālaṃkāra*, *Madhyāntavibhāga* y *Dharmadharmatāvibhāga*], no es el caso que no enseñen el principio del Dharma Madhyamaka de manera auxiliar, sino que su enseñanza explícita es el sistema distinto de Yogācāra.[284] La primera obra de Dharma de Maitreya [AA] es un tratado común a Madhyamaka y Yogācāra. La última obra sobre Dharma de Maitreya [*Uttaratantra*] es un tratado común a los sūtra y al tantra.[285]

Como se mencionó anteriormente, JNS dice repetidamente que, al comentar los textos de Maitreya, uno debe seguir a Asaṅga y Vasubandhu. Además, el Karmapa explica que, para aquellos que no sólo tienen fe en la prajñāpāramitā, sino que obtienen certeza siguiendo el Dharma a través del razonamiento, la cognición válida de realizar plenamente lo que AA describe en detalle –los tres conocimientos son no nacidos– depende de tres pasos, que se basan en los sistemas

de los maestros de *Svātantrika[286] y Yogācāra (compare esto con los comentarios anteriores de Śākya Chogden). Los dos primeros de estos pasos pertenecen al razonamiento y el último a la realización directa en equilibrio meditativo. Primero, a través de los razonamientos que ponen fin a cualquier identidad real (principalmente a través del conocido razonamiento Madhyamaka de estar más allá de la unidad o la multiplicidad), se determina que los tres conocimientos que son entidades aparentes no nacen al demostrar su falta de existencia real. Esta es la etapa de *rangtong*– establecer que los tres conocimientos carecen de naturaleza propia. A través de este punto esencial, los Mādhyamikas explican lo que el mundo acepta como real es "lo aparente correcto," que es en realidad una presentación de lo que es artificial y, por tanto, irreal en virtud de que carece de naturaleza propia. En segundo lugar, a través de los razonamientos que ponen fin a todos los puntos de vista, se determina que los tres conocimientos que son entidades últimas no tienen nacimiento al demostrar que no sólo no existen como entidades reales, sino ni siquiera como entidades existentes, lo que implica que no han nacido. Como dice el *Mūlamadhyamakākārikā*:

> Si existiera el más mínimo no estar vacío,
> habría un leve estar vacío.
> Pero si no existe ni el más mínimo no estar vacío,
> ¿Cómo podría existir el vacío?[287]

En tercer lugar, en cuanto a realizar plenamente los tres conocimientos como no nacidos, basándose en las dos cogniciones inferenciales válidas de convenciones anteriores, que consisten en refutar primero cualquier existencia real de los tres conocimientos y luego entender que no han nacido, se realiza directamente que los tres conocimientos no están realmente establecidos ni son no nacidos. Esto se presenta como la visión o perspectiva totalmente cualificada que se asocia con la mente inmersa en el equilibrio meditativo yóguico. En ese punto, no se adopta ninguna posición filosófica, como "no haber nacido," porque todos los objetos de la negación han desaparecido por sí solos y tampoco hay nada que demostrar en absoluto. Como dice el *Satyadvayavibhāga*:

> Como no hay nada que negar,
> está claro que, en realidad, no hay negación.[288]

Así, lo que no ha nacido y se explica como vacuidad se establece a través de su propia cognición válida y no es invalidado por ninguna otra cognición válida. Es de esta manera que Dignāga y Dharmakīrti afirmaron que el Buda era una verdadera fuente de cognición válida, ya que se dio cuenta de que este tipo de objeto (la prajñāpāramitā) y este tipo de sujeto (los tres conocimientos como sabiduría de la vacuidad) no tienen nacimiento. Finalmente, el Octavo Karmapa

dice que la percepción auto-consciente de los seres ordinarios y la percepción auto-consciente de la sabiduría experimentada personalmente que representa la sabiduría no dual son mutuamente excluyentes (negando así la afirmación opuesta de Dölpopa y Śākya Chogden), porque De lo contrario, se seguiría que los seres sintientes comunes y los Budas tienen, o al menos comparten, el mismo tipo de flujo mental.[289]

En resumen, el Octavo Karmapa hace una clara distinción entre lo que se puede realizar a través de la cognición válida inferencial (conceptual) (etapas uno y dos) y lo que sólo se puede realizar a través de la percepción yóguica válida directa en equilibrio meditativo no conceptual, que es la visión genuina. A la luz de otras explicaciones de JNS sobre la relación entre *rangtong* y *shentong*, y dado que llama *rangtong* a la primera etapa del análisis conceptual, la tercera etapa de introspección meditativa directa puede entenderse como *shentong* en un sentido experiencial, pero claramente no en el mismo nivel del análisis conceptual a través del razonamiento que precede a la realización directa. Además, como se mencionó anteriormente, el orden en el que el Karmapa habla aquí de *Svātantrika y Yogācāra está invertido en comparación con su orden en las jerarquías doxográficas Tibetanas, lo que significa que es principalmente la tercera etapa anterior de percepción meditativa directa la que pertenece a Yogācāra por supuesto, no en el sentido de lo que esas doxografías llaman Mero Mentalismo, sino más bien en el sentido de lo que JNS explica como *shentong*.[290]

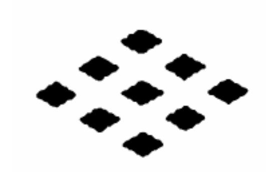
El gran erudito Ñingma Khenpo Shenga dice en el prólogo de su comentario anotado sobre el *Vivṛti*[291] que las cinco obras de Maitreya fueron enseñadas como comentarios sobre las intenciones de todo el Mahāyāna. Entre ellos, el AA explica la intención de los sūtras que enseñan la vacuidad profunda; el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el *Madhyāntavibhāga* y el *Dharmadharmatāvibhāga*, la intención de los sūtras que enseñan vasta actividad; y el *Uttaratantra*, la intención de los sūtras que enseñan la naturaleza inconcebible de los fenómenos. Estos textos se dieron con el fin de guiar a tres tipos de personas –los tres tratados intermedios se compusieron para quienes debían ser guiados a través del sistema filosófico del Mero Mentalismo; el AA, para aquellos que han de ser guiados a través de las enseñanzas del sistema *Svātantrika; y el *Uttaratantra*, para aquellos que deben ser guiados a través de las enseñanzas del sistema *Prāsaṅgika.

Además, los cinco textos de Maitreya se enseñan como remedios para seis tipos de ideas erróneas. Como remedios para (1) el apego a las entidades y (2) el apego a la falta de entidades, respectivamente, el AA enseña la falta de cualquier naturaleza y todas las etapas de los caminos. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el *Madhyāntavibhāga* y el *Dharmadharmatāvibhāga* fueron enseñados para aquellos que temporalmente son incapaces de comprender el significado de estar libres de los extremos. Así, estos textos enseñan las intenciones, las intenciones indirectas, las tres naturalezas, etc. como remedios para (3) tomar dicho significado literalmente.

También enseñan las infinitas variedades del aspecto de los medios hábiles como remedio para (4) la falta de interés en el vasto aspecto de las enseñanzas y el deseo de mente estrecha de meramente meditar sobre la ausencia de identidad. El *Uttaratantra* enseña que todos los seres sintientes poseen el corazón de Buda como remedio para (5) las cinco faltas, como la pusilanimidad. Como remedio para (6) la idea de que si todos los seres tienen naturaleza Búdica, no puede haber ninguna disminución de defectos ni ningún aumento de cualidades, el texto diferencia esto en términos de varias presentaciones, ejemplos, Budeidad absolutamente pura y etc.

En particular, el AA se basa y se inspira en todos los sūtras de la prajñāpāramitā (como los grandes, medianos y breves). De entre los tres giros de la rueda del Dharma, comenta la intención de los sūtras de significado definitivo del giro medio, que discute la falta de características, y pertenece a la categoría de instrucciones medibles sobre la vacuidad profunda. Fue compuesto con el propósito de guiar a aquellos que ignoran cómo las etapas de la realización clara –el significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā– deben convertirse en una experiencia viva.

La introducción al comentario de Dongag Tenpe Nyima sobre el AA[292] del contemporáneo Ñingma Khenpo Rigdzin dice que, entre los muchos comentaristas de la intención de AA, Asaṅga y Vasubandhu lo comentaron a la manera del Mero Mentalismo; Āryavimuktisena y Haribhadra, a la manera de Madhyamaka; Gorampa, Karmapa Mikyö Dorje y Dongag Tenpe Nyima, a la manera de *Prāsaṅgika; y Tsongkhapa, Khenpo Shenga y Butön, a la manera de *Svātantrika. Dado que la intención del AA es enseñar una sola disposición y un solo yāna, corresponde al Madhyamaka. Sin embargo, dado que es aceptado como fuente de cognición válida por todos los maestros de *Prāsaṅgika y *Svātantrika y comenta de manera inequívoca la intención que es el significado oculto, es seguro que será un texto común a *Prāsaṅgikas y * Svātantrikas, mientras que su punto de vista e intención final no es más que *Prāsaṅgika.[293]



El Abhisamayālaṃkāra *en su Entorno Tradicional*

Parece haber una percepción general de textos como AA y su literatura secundaria sobre tierras y caminos que apenas poseen relevancia práctica, si es que tienen alguna. En cuanto al formato altamente escolástico de AA en contraposición a una guía de meditación más orientada a la práctica, se compara bien con la descripción de Buswell del enfoque Vaibhāṣika versus Theravāda:

> Se podría decir que los Vaibhāṣikas han desarrollado un enfoque *retrospectivo* de la soteriología –un sistema que comienza desde la premisa de la propia iluminación del Buda y mira *hacia atrás*, por así decirlo, desde un punto supramundano, reinterpretando todas las demás experiencias a la luz de ese evento único. Debido a esta orientación rigurosamente teórica en la discusión de cuestiones soteriológicas, su interpretación del *mārga* inevitablemente adopta una inclinación fuertemente escolástica; su esfuerzo de *síntesis* ha logrado exprimir de su descripción prácticamente toda la lucha real sufrida por el adepto en su búsqueda de la iluminación. Semejante enfoque tal vez fuera inevitable dadas las exigencias históricas dentro de las cuales se desarrolló la doctrina Vaibhāṣika, ya que un sistema soteriológico tan riguroso serviría para diferenciar explícitamente su escuela de las escuelas rivales de filosofía y práctica India y Budista. Desafortunadamente, sin embargo, nos permite saber poco sobre el contenido real o la práctica de los métodos Vaibhāṣika de [meditación] *bhāvanā*.
>
> Una comparación del camino descrito por los Theravādin en el *Visuddhimagga* revela algunos contrastes sorprendentes... El sistema Theravāda es, por lo tanto, proléptico –comienza desde el estado desafiado y no iluminado y mira *hacia adelante* en anticipación de la purificación (*viśuddhi*)... los Theravādin han dejado una tradición considerable sobre la práctica de la meditación en sí... Allí, no encontramos ninguna herramienta interpretativa primordial, como las cuatro nobles verdades utilizadas por los Vaibhāṣikas... En cambio, los Theravādin se han centrado en el proceso de entrenamiento en sí, un enfoque eso contiene más esperanza para el individuo que intenta

> practicar porque no oculta con descripciones teóricas las tribulaciones reales que exigirá el desarrollo espiritual.[294]

Además, AA comienza con el fruto –el conocimiento de todos los aspectos– y es este tema el que impregna y determina todos los demás en el texto de arriba a abajo. No hay indicaciones ni descripciones de experiencias personales o dificultades en el viaje espiritual, sino sólo plantillas generalizadas y conjuntos fijos recurrentes de elementos del camino (muchos de los cuales se basan en el abhidharma o son los mismos que en él). Por lo tanto, el AA puede considerarse como una especie de presentación Mahāyāna abhidharma altamente formalizada del camino y la realización (similar a los capítulos cinco a ocho del *Abhidharmakośa*, que se citan con frecuencia en los comentarios de AA). Sobre la esquematización abhidhármica tanto en Sarvāstivāda como en Mahāyāna, López dice:

> Dado el importante desequilibrio cuantitativo entre los oscurecimientos y su antídoto, ¿Por qué se mantuvo el modelo Sarvāstivādin de varios niveles de comprensión errónea de las cuatro verdades en los tres reinos, mientras que se entendía que el antídoto contra la ignorancia era únicamente el conocimiento de la ausencia de entidad propia...? Una respuesta positivista tradicional sostendría que la mente ha sido contaminada a lo largo de innumerables nacimientos y que las impurezas están arraigadas desde la superficie hasta las profundidades y sólo pueden eliminarse mediante una purificación persistente y prolongada. En cuanto al antídoto único, puede haber habido una combinación... de los modelos purificadores y visionarios de la tradición anterior, con la purificación de innumerables impurezas discretas que se consideraban efectuadas mediante la visión de una única verdad.
>
> Para el Mahāyāna, el enfoque no estaba en las tres marcas de la existencia sino en una, la ausencia de entidad propia, y hubo una reducción concomitante de los antídotos de los dieciséis aspectos de las cuatro nobles verdades a solo uno, el tercer aspecto del sufrimiento (aunque reinterpretado), la vacuidad. Fue esta visión de la vacuidad la que se decía que destruía, en un momento en el camino de la visión, todas las semillas para futuros renacimientos en los reinos desafortunados... Sin embargo, este fue sólo el comienzo del primero de diez bhūmis; ... dos períodos de innumerables eones para completar el camino, eones en los cuales... él/ella debía entrar repetidamente en percepción yóguica directa (*yogipratyaṣa*) de una vacuidad no más profunda que la que había visto por primera vez. Estas visiones repetidas de la misma vacuidad iban a servir como antídotos para una amplia variedad de aflicciones y así efectuar la eliminación de toda la gama de oscurecimientos –tanto los de

> la liberación (el *kleśāvaraṇa*) como los de la omnisciencia de un Buda (el *jneyāvaraṇa*).... el papel del Abhidharma era expresar el contenido inexpresable de la iluminación del Buda, en formulaciones doctrinales de la naturaleza de la realidad, en las categorizaciones de estados de conciencia verídicos y engañosos, y en la delineación de un proceso de purificación.
>
> De hecho, el papel del Abhidharma era domesticar la iluminación. La infinita prolongación del camino eliminó la iluminación del peligroso presente y la colocó en la seguridad del futuro imprevisible como posesión exclusiva del exaltado y ausente Buda...
>
> Si consideramos que el desarrollo del esquema *mārga* representa una transición de la experiencia autobiográfica a la experiencia universal, entonces parecería que la experiencia puede volverse universal precisamente en la medida en que no sea experiencia de nadie. Pero tal explicación tiene casi un olor a conspiración... por la cual el complejo de impurezas y sus antídotos son vistos como un producto totalmente artificial de los Ābhidarmikas, la élite de la orden Budista.[295]

En la educación superior tradicional en los colegios monásticos Tibetanos, se considera que AA, junto con sus comentarios y los materiales complementarios secundarios que abordan diversos temas, sienta las bases para el estudio de todos los textos restantes, siendo una especie de enciclopedia masiva de la cosmovisión Budista. que impregna todo el currículum. Esto se ilustra con lo que, según los *Anales Azules*, le dijo el primer maestro de Tsongkhapa:

> Primero estudiaréis seriamente el *Abhisamayālaṃkārā*, que es el
> ornamento de las tres “Madres.”
> Si llegas a ser instruido en él, podrás dominar todas las escrituras.
> ¡Guarda este consejo en un rincón de tu mente![296]

Tradicionalmente, el AA se compara a menudo con un mapa o una guía de viaje, ya que proporciona una orientación precisa y detallada para el camino hacia la iluminación. La cuestión de la posibilidad de que exista tal camino y tal meta no está tematizada en el texto –más bien presupone que los lectores al menos han decidido embarcarse en este viaje o ya están en él. Sin embargo, por sí solo, el texto se parece más a un catálogo sucinto de tours y expediciones a todos los lugares que ni siquiera sabías que existían, o a las notas codificadas de alguien que ha hecho un estudio exhaustivo de todas las guías y mapas disponibles para estos lugares en todas sus escalas y detalles para tener un breve dispositivo mnemotécnico para estar en el camino, con la capacidad de recordar fácilmente todo lo que se ha estudiado antes (que, por cierto, es uno de los principios generales de la literatura śāstra Indo-Tibetana, a menudo muy concisa). Para otros,

tales notas crípticas sobre todo tipo de puntos de referencia y rutas mayores y menores deben permanecer completamente ininteligibles o mal entendidas sin el beneficio de más explicaciones por parte de guías de viajes experimentados. El AA se refiere a una cantidad abrumadora de detalles, al mismo tiempo, resalta una y otra vez que, en realidad, ni los viajeros, ni sus vehículos, ni ningún viaje u objetivo existen, por lo que disuelve o reduce constantemente a los exploradores y su búsqueda de la vacuidad, el tema central de los sūtras de la prajñāpāramitā.

Sin embargo, hay muchas personas, incluso dentro del sistema educativo monástico Tibetano, que reaccionan ante AA y su literatura comentada no como guías prácticas, sino como piezas particularmente molestas de escolasticismo sin vida o, en una lectura más amable, más o menos algo que tradicionalmente es parte del plan de estudios. Casi todo el mundo está de acuerdo en que AA –a pesar de que su tema son los distintos niveles del camino– no está relacionado con la práctica. Sin embargo, la gente intenta encontrar varias razones –más o menos convincentes– por las que se dedica tanto tiempo al estudio de este texto. Por ejemplo, Hopkins dice lo siguiente sobre el texto y los materiales relacionados con él:

> En el plan de estudios educativo estándar dGe-lugs-pa, se dedican seis años a estudiar el *Ornamento de la Clara Realización* de Maitreya… un compendio muy elaborado sobre los caminos que no se practica en su propia forma. Más bien, el largo período de estudio se utiliza para enriquecer la comprensión de una estructura compleja del desarrollo espiritual que proporciona una visión del mundo que lo abarca todo y que es desalentadora por su complejidad. Aunque la estructura del camino, tal como se presenta en este texto, no proporciona la rúbrica de la práctica real, gran parte de su importancia se traslada a la literatura sobre las "etapas del camino" [*lam rim*], cuyo uso práctico es lo atestigua la gran cantidad de textos breves de este género destinados a la meditación diaria. El sistema más complejo. Proporciona un perímetro dentro del cual se pueden implementar las enseñanzas más prácticas.
>
> ... el objetivo no es lo que normalmente se consideraría práctica (es decir, la meditación cultivando lo que se ha estudiado); más bien, el objetivo es una reflexión intelectual interminable... Parece que la práctica interna ha dado paso al debate externo sobre temas mayores y menores, pero el énfasis en el desarrollo intelectual también surge del claro reconocimiento de que estos asuntos no son fáciles de penetrar, lo que requiere mucho esfuerzo intelectual. exploración, y que la inmersión en los temas, incluso hasta el punto de entrar en un laberinto de conceptualidad, puede dar frutos a lo largo de la vida. Ésta es, al menos, la auto-justificación del sistema para buscar una conceptualización cada vez más refinada.

> El tercer género, "tierras y caminos," se compone generalmente de... textos para estructurar... *Ornamento de la Clara Realización*. Una lectura directa de un texto de este tipo puede ser un ejercicio de aburrimiento, pero con el comentario oral de un maestro versado en un linaje de exégesis, el vocabulario técnico puede cobrar vida en un vívido reino de imaginación, muy parecido a una novela sobre una tierra mítica. Tal estimulación de la imaginación metafísica está en el centro del proceso de estudio en esta tradición; mientras que puede parecer seco y estéril para aquellos para quienes la terminología no ha sido animada a través de comentarios evocadores, para aquellos que han pasado por este proceso el mismo vocabulario técnico reverbera con significado y epifanías de nuevas conexiones. La exploración de la elaborada arquitectura del camino en sí se convierte en una fase importante del camino, no excluyendo la generación real de estos estados del camino en la meditación, sino como una parte importante de la creación de una visión del mundo que en sí misma ejerce una fuerza transformadora en la mente.[297]

Basándose en sus propias experiencias de formación como Gueshe en la tradición Gelugpa, Dreyfus describe acertadamente muchas de las cuestiones relacionadas con este tipo de literatura:

> Creo, sin embargo, que aunque los diversos tratamientos del camino pretenden abordar el énfasis pragmático de las tradiciones Budistas, es un error suponer que las enseñanzas del camino son preparativos para la práctica real.
>
> Robert Sharf ha argumentado en la misma línea, criticando a algunos eruditos Budistas modernos y practicantes Budistas contemporáneos por interpretar erróneamente la literatura que describe la estructura y los resultados del camino en términos experienciales. "De hecho," declara, "es difícil imaginar cómo alguien podría confundir este tipo de literatura religiosa con 'expresiones' de experiencias personales; son ante todo compendios escolásticos, compilados por monjes de formidable saber que intentaban sistematizar y esquematizar las descripciones confusas y a menudo contradictorias de prácticas y etapas que se encuentran dispersas a lo largo del canon."[298] Para Sharf, es un error suponer que la literatura que trata sobre el camino refleja directamente la práctica Budista o prepara directamente para ella. Esta afirmación radical puede no ser cierta para todas las tradiciones, pero se aplica bastante acertadamente a las presentaciones Tibetanas del camino...
>
> Sugerí anteriormente que la importancia del camino en la tradición Budista refleja la orientación pragmática de la tradición. Por lo tanto, se

podría inferir que, dado que enseña el camino Mahāyāna, el *Ornamento* debe referirse directamente a las prácticas meditativas Mahyana reales y que quienes lo estudian intensivamente, como lo hacen los eruditos Tibetanos, deben estar interesados en este texto por razones prácticas. Pero aunque estas suposiciones son tentadoras, no están justificadas. No podemos deducir simplemente la aplicación de un texto a partir de su contenido; más bien, para comprender dicho texto debemos considerar cómo lo utilizan las comunidades en las que está insertado.

... En las instituciones de comentarios no Ge-luk, el *Ornamento* se estudia por su contenido –los ocho temas, que se explican a través de setenta temas... De esta manera, los estudiantes aprenden sobre... una serie de elementos del camino Mahāyāna... Las tradiciones no Ge-luk completan este estudio del camino examinando los otros textos atribuidos a Maitreya, así como los textos Abhidharma de Asaṅga y Vasubandhu.

Las universidades monásticas de Ge-luk, por el contrario, toman el *Ornamento* como texto central para el estudio del camino; lo tratan como una especie de enciclopedia Budista, leída a la luz de los comentarios de Dzong-kha-ba, Gyel-tsap y los autores de manuales. A veces estos comentarios derivan de elaboradas digresiones a partir de una sola palabra del *Ornamento*. Varios monasterios Ge-luk... reconocen esta tendencia a alejarse de la explicación centrada del texto y llaman a estos temas, que son sólo tangenciales al *Ornamento*, “temas especiales” (*zur bkol*). Se estudian en relación con el *Ornamento*, pero por separado. De esta manera, la mayoría de los temas relevantes para el camino Budista, en general o desde una perspectiva específicamente Mahāyāna, se cubren en el curso del estudio de este texto...

A pesar de estas diferencias, los miembros de ninguna de las dos tradiciones escolásticas Tibetanas encuentran mucha relevancia práctica en el *Ornamento*, a pesar de algunas afirmaciones en sentido contrario. Pocos de los temas cubiertos directamente por el *Ornamento* o estudiados en relación con él parecen estar relacionados con la práctica. Entre los ocho temas, los primeros tres... no están destinados a practicarse directamente. Se toman como los objetos del camino, que consta de las cuatro prácticas [es decir, los siguientes cuatro temas]. De manera similar, el último tema, el cuerpo del Dharma del Buda, es el objetivo de la práctica, pero no proporciona ninguna guía directa para alcanzarlo. Sin duda, el *Ornamento* presenta las cuatro prácticas o realizaciones, enfatizando particularmente “la práctica de todos los aspectos” (*rnam rdzogs sbyor ba*), que se trata en el cuarto capítulo. De hecho, esa práctica es el tema central del texto y puede haber sido una práctica real en la que se reúnen todos los aspectos de las tres sabidurías. Aquí se llama

"meditación que resume las tres sabidurías"... esta práctica parece ser realista. En lugar de implicar una hazaña extraordinaria, como ocurre con las cualidades milagrosas de los Budas y Bodhisatvas celestiales, cualquiera que esté interesado puede implementarlo.[299]

Pero –y este punto es crucial– ningún maestro que haya conocido parece haber practicado esta meditación o incluso haber tenido claro cómo hacerlo. Los planes de estudio no Gelug abordan esta práctica pero generalmente no ofrecen una comprensión convincente del tema, ni siquiera a nivel textual. Los estudiantes que entrevisté parecían haber aprendido muy poco de esta parte del texto. Y aunque los estudiosos Ge-luk probablemente tengan una mejor comprensión teórica del tema, nadie con quien me encontré pudo indicar claramente cómo practicar este texto. Es evidente que los temas centrales de la obra no se practican en las tradiciones escolásticas Tibetanas.

De los temas auxiliares... algunos sí tienen aplicaciones prácticas directas. Por ejemplo, la mente de la iluminación... se estudia en el primer capítulo. De manera similar, se estudia con gran detalle la concentración en un solo punto que conduce al logro de la calma mental (*zhi gnes, śamatha*). La concentración [dhyānas y absorciones sin forma] se estudia con considerable cuidado durante varios meses... Sin embargo, aunque los maestros señalan la importancia práctica de estudiar estos temas, a los que se dedica mucho tiempo, se dedica poco tiempo a aquellos que son de relevancia directa con la meditación real... El verdadero enfoque es teórico... Cuando los monjes se toman realmente en serio la práctica de la concentración y comienzan retiros prolongados, se concentran en el camino tántrico. En ese momento, se introducen métodos especiales para alcanzar la calma mental. Los textos que han estudiado parecen no tener aplicación.

Cosmovisión y el Estudio del Ornamento

Una vez que vemos la poca relación que tiene el estudio del *Ornamento* y otros textos similares que presentan el camino con la experiencia real dentro de las tradiciones escolásticas Tibetanas, podemos preguntarnos por qué se dedica tanto tiempo a estudiarlos. ¿Qué significado encuentran en ellos los eruditos Tibetanos?

Una respuesta la sugiere la propia carrera de Dzong-ka-ba... En un momento de repentina comprensión, Dzong-ka-ba comprendió la validez del camino Budista... Estos estudios "poco prácticos" están destinados a generar una fuerte fe en la validez de la tradición Budista, como lo hicieron con Dzong-ka-ba en Ngam-ring. La discusión sobre el camino es

central para las tradiciones Tibetanas porque acostumbra a los estudiantes al universo en el que estas narrativas tienen sentido y, por lo tanto, fortalece su compromiso religioso.

... La mayoría de la gente no vive de soluciones rápidas; en cambio, deciden objetivos a largo plazo y los medios para alcanzarlos. Por lo tanto, necesitan narrativas que los orienten y los persuadan de que están en el camino correcto. También necesitan sentir un cierre en la narrativa, encontrar un punto hacia el cual apuntan sus esfuerzos y que les dé sentido. Construir tal universo de significado y fortalecer la fe de los participantes en tal posibilidad soteriológica[300] son los principales objetivos del estudio del *Ornamento* y otros textos relacionados en la tradición escolástica Tibetana.

... Haribhadra... comienza su discusión enfatizando el papel de la fe... para Haribhadra, la fe no es la virtud central de la tradición; la sabiduría y la compasión lo superan. Pero la fe es la base de la que parte el desarrollo de estas virtudes. Por tanto, es la principal preocupación al inicio del proceso.

... La construcción de un universo significativo y el camino que lo trasciende debe hacerse evidente para que los estudiantes se sientan seguros en su práctica. Los pasos a lo largo del camino deben parecerles etapas concretas cuya relación con la práctica Budista puedan comprender. Sin embargo, esa "concreción" es en sí misma una cosificación; el mapa proporcionado por la literatura del *Ornamento* no se refiere a nada que exista independientemente de la textualidad. Más bien, estas construcciones mentales adquieren, a través de los textos y la enseñanza, la solidez necesaria para inspirar y sostener a las personas en sus acciones. Se los caracteriza mejor, para usar el término de Kenneth Burke, como objetos de acciones simbólicas, las fuerzas representacionales que intentan influir en su audiencia.[301]

¿Es esta la explicación de los profesores que me enseñaron el *Ornamento*? No, o al menos no del todo... mis profesores realmente creían que las descripciones proporcionadas por el texto eran correctas, que tales etapas y caminos existían... Sin embargo... vieron claramente que sí los hay, en palabras del propio Dalai Lama, "no existen caminos evidentes (*ldog ldog*) por ahí."[302] Los miembros más reflexivos de la tradición interpretan las descripciones del camino como intentos de referirse a procesos individuales complejos. Por lo tanto, mis profesores... insistirían en que esta literatura se refiere a algunos estados que realmente pueden obtener los profesionales, aunque no necesariamente en la forma exacta en que los describe.

> ... Temas como la mente de la iluminación o los logros pertenecientes a los reinos forma y sin forma son importantes no porque preparan directamente para la meditación sino porque ayudan a elaborar un universo en el que las narrativas Budistas y las prácticas que inspiran tienen sentido. Para los Tibetanos, el *Ornamento* y textos similares no son informes ni preparativos directos para la práctica Budista, sino representaciones retóricas del universo significativo previsto por la tradición. Como tales, tienen un gran significado soteriológico ya que desarrollan la fe que los participantes tienen en su tradición.[303]

Y:

> Las tradiciones Budistas... implican toda una gama de prácticas soteriológicas. La mayoría de ellas tienen poco que ver con la experiencia meditativa y pertenecen a lo que generalmente se llama creación de méritos... En particular, los participantes entienden los estudios académicos examinados aquí como una forma de creación de méritos. Este tipo de práctica Budista constituye el núcleo de gran parte de la práctica Budista actual. No debe considerarse reñida con las llamadas prácticas meditativas superiores, sino, al contrario, continua con ellas. La creación de méritos es parte de la dimensión liberadora... de la tradición. En cierto modo, el valor que los monjes encuentran en los estudios monásticos se deriva de su carácter meritorio. Estudiar un texto como el *Ornamento* es intrínsecamente valioso. Es en sí mismo virtuoso.
>
> Sin embargo, esta cualidad virtuosa intrínseca de los estudios escolásticos Tibetanos no es su principal valor. Normativamente hablando, el valor principal de los estudios... está en conducir al desarrollo de virtudes como la calma interior, la atención y la curiosidad que a su vez permitirán al practicante tener éxito en las prácticas meditativas superiores.[304]

Estoy de acuerdo con la mayor parte de lo que dicen Hopkins y Dreyfus sobre cómo se trata AA y sus textos relacionados en la tradición Tibetana. Sin embargo, cabe aclarar que el AA en sí no habla de que su propósito sea simplemente el desarrollo de la fe, sino que dice explícitamente:

> Que el camino del conocimiento de todos los aspectos
> que aquí explica el maestro,
> aunque no sea experimentado por otros,
> sea visto por los inteligentes
>
> y, habiendo aprendido de memoria el significado de los sūtras,
> que puedan progresar fácilmente

en la décima práctica del Dharma–
éste es el propósito de este emprendimiento.[305]

El *Ālokā*[306] de Haribhadra comenta que el tema del AA es todo el camino inequívoco enseñado en los sūtras de la prajñāpāramitā, que consiste en todas las realizaciones de los Śrāvakas, Pratyekabudas, Bodhisatvas y Budas, como se refleja en las ocho realizaciones claras que conducen a reinos superiores y al nirvāṇa. Por lo tanto, explicar lo que se enseña en los sūtras de la prajñāpāramitā es el propósito o meta de este tratado, que en sí mismo es el medio para hacerlo. En otras palabras, el resultado único de internalizar fácilmente las enseñanzas de los setenta temas es el propósito. Aquí, el prajñā que surge del estudio de la prajñāpāramitā fácilmente memoriza dicho tema –el camino del conocimiento de todos los aspectos que no realizan los no Budistas, que se aferran a la existencia inherente y no se han familiarizado con la ausencia de identidad de todos los fenómenos. El prajñā que surge de la reflexión sobre lo que uno ha memorizado determina el camino del conocimiento de todos los aspectos y, a través del prajñā que surge de la meditación, uno se familiariza completamente con este camino. Por lo tanto, el propósito final –el resultado de haber pasado por este proceso– es manifestar este conocimiento de todos los aspectos.[307]

Por lo tanto, claramente su autor pretende que el AA sea un dispositivo mnemotécnico para comprender y recordar convenientemente todo el camino hacia la omnisciencia de un Buda como se enseña en los sūtras de la prajñāpāramitā para poder utilizar realmente este conocimiento poniéndolo en práctica y así convertirse en un Buda. Además, el *Vivṛti*[308] (el otro comentario de Haribhadra mencionado por Dreyfus) claramente sólo habla del surgimiento de la fe –o más bien de una mente abierta o inspiración– para la prajñāpāramitā (y no para toda una tradición) y sólo identifica esto como el propósito de la estrofa inicial del AA de rendir homenaje a “la madre” de los cuatro nobles. No se menciona que el propósito de todo el texto sea el crecimiento de la fe, sino que este homenaje de Maitreya tiene como objetivo primero dar lugar a inspiración o certeza sobre la capacidad de la madre prajñāpāramitā para engendrar a los cuatro nobles (Budas, Bodhisatvas, Pratyekabudas y Śrāvakas). De acuerdo con lo que se dijo anteriormente, el anhelo resultante por las cualidades de la prajñāpāramitā hace que uno estudie y practique, a través de lo cual surge prajñā, el factor esencial a lograr, y gradualmente lo lleva a uno a la Budeidad. Esta posición de Haribhadra es seguida por prácticamente todos los comentarios sobre AA, con LSSP, PSD, MCG y otros diciendo que la estrofa inicial es la rama que genera una mente abierta, mientras que los versos 1 y 2 de AA representan la rama que hace surgir una mente abierta. aquellos con realización se involucran en el tratado. Así, el prólogo de Khenpo Shenga a su comentario sobre AA dice:

> Fue compuesto con el propósito de guiar a aquellos que ignoran cómo las etapas de la realización clara –el significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā– deben convertirse en una experiencia viva.[309]

Desafortunadamente, Dreyfus no nos dice si AA y sus textos relacionados tuvieron alguna vez los efectos de aumentar la fe o de construir el universo significativo que propone, ya sea para él o para cualquiera de sus colegas. Francamente, me resulta muy difícil creer que listas interminables, subdivisiones y detalles técnicos de las cosas que deben lograrse y abandonarse –que es en lo que consiste principalmente el *Abhisamayālaṃkāra*– puedan servir como "impulsores de la fe" para cualquiera y nunca oí de nadie para quien el texto cumpliera esta función. Más bien, según los informes tanto de Occidentales como de Tibetanos que estudiaron este texto, lo último que alguien pensaría es en un aumento de su fe a través de él. Por el contrario, a casi todo el mundo le ha costado reprimir el sentimiento exactamente opuesto de tremenda resistencia a todas estas listas y subdivisiones y la necesidad de salir corriendo de la clase. Hablando de aumentar la fe (ya sea en las enseñanzas Budistas o en su tradición), especialmente para una audiencia Occidental, definitivamente hay otras enseñanzas que parecen servir mucho mejor a ese propósito, como las que tratan sobre la naturaleza de Buda, el entrenamiento mental, cómo trabajar con las emociones, o dohās y poesías inspiradoras. A este respecto, también cabe preguntarse por qué este texto prácticamente nunca se enseña en Occidente si supuestamente es tan potente para aumentar la fe. En lo que respecta a los Tibetanos, la mayoría de ellos ya tiene mucha fe en su tradición Budista, pero para los practicantes Occidentales nuevos en esa tradición, parece mucho más necesario trabajar en esa fe.

Además, al menos para algunas personas en Occidente, "crear un universo significativo" y "las fuerzas representacionales que intentan influir en su audiencia" puede parecer peligrosamente cercano a algún tipo de sofisticado lavado de cerebro o condicionamiento cultural. Como señala Anne Klein:

> Prácticamente ningún pensador Occidental contemporáneo tomaría en serio, y mucho menos estaría de acuerdo con, la noción de que las personas condicionadas pueden tener una experiencia fuera de los condicionamientos históricos, culturales, psicosociales y de otro tipo. Ni Derrida, Foucault, Lacan ni quienes siguieron a Kant, por ejemplo, postularían o siquiera buscarían una solución entre sus propias posiciones y la afirmación Budista de que existen estados mentales que no se ven afectados ni por historias personales o culturales ni por limitaciones epistémicas. Aquí, el papel condicionante de las historias sociales y personales se enfatiza de maneras que son ajenas al Budismo. Desde el

> punto de vista de las teorías contemporáneas, las teorías soteriológicas Budistas no son más que un ejemplo más de construcción cultural.[310]

En este sentido, se puede añadir que, al menos para las mentes Occidentales críticas, las muchas maneras diferentes (y a veces incluso contradictorias) en que los numerosos comentarios Indios y Tibetanos sobre AA tratan ciertos de sus temas ciertamente no pueden considerarse como ayudas para realzar la fe en general o el mensaje de AA en particular.

Sin embargo, como continúa Klein, las cosas se ven muy diferentes desde una perspectiva Mahāyāna general y desde el punto de vista particular de los sūtras de la prajñāpāramitā y los de AA:

> Desde la perspectiva Budista, ese punto de vista es limitado y reduccionista en su fascinación por la condicionalidad. La posición Budista también enfatiza la condicionalidad, pero no incluye todas las demás perspectivas en ella. Para los Budistas, lo incondicionado es epistemológicamente la meta de lo condicionado –y no al revés. Para ellos, el énfasis que Foucault y Lacan ponen en las construcciones culturales y lingüísticas de la experiencia es como teorizar la existencia del surgimiento dependiente sin postular la vacuidad que es su contraparte inseparable.[311]

Forman informa sobre la posición de los constructivistas modernos sobre la naturaleza única de la experiencia humana:

> Como cualquier otra experiencia... la experiencia mística de Dios, de Brahma, del Tao, de śūnyatā, etc., está moldeada, formada y transformada de manera significativa /o construido a partir de sus expectativas y conceptos de esas nociones... Los Cristianos prácticamente nunca tienen una visión de Kālī con múltiples brazos, y los Neo-confucianos nunca ven a Jesús. Las expectativas, los conceptos y el trasfondo de las creencias claramente limitan y forman las visiones místicas.[312]

Y:

> El constructivismo moderno argumenta desde un monomorfismo epistemológico . . . es decir, que todas las experiencias son mediadas y construidas.[313]

Por otro lado, Forman describe la afirmación Budista de la posibilidad de deconstruir toda forma de experiencia construida y llegar a una forma de

experiencia no construida que evite los desagradables subproductos habituales de la primera:

> Los constructivistas modernos no pueden aceptar lógicamente las afirmaciones de Paramārtha[314] sobre un *duomorfismo epistemológico*, es decir, que algunas experiencias están condicionadas y otras incondicionadas. Esta posición tampoco puede admitir coherentemente que uno pueda seguir instrucciones Budistas comunes para dejar de pensar o percibir en términos de nociones tan cargadas como *Nirvāṇa, Bodhisatva* y *samādhi*. El constructivista moderno tampoco puede aceptar la afirmación común del Zen de que uno puede y debe dejar de pensar, de utilizar el pensamiento discriminativo, etc. La afirmación del duomorfismo epistemológico es que existen (al menos) *dos* tipos de funcionamiento mental y que no deben combinarse.
>
> ... Creo que tenemos algo muy importante que aprender de personas como Dagen y Paramārtha. Aunque la imagen constructivista puede ser aplicable a la mayoría de las experiencias, estos hombres sostienen que... hay otras estructuras epistemológicas, otras formas de conciencia, por así decirlo, de las cuales los seres humanos pueden ser (y dirían "son") capaces. Una de esas estructuras resulta, dicen, de eliminar progresivamente cosas como expectativas habituales, distinciones convencionales, emociones basadas en experiencias infantiles e incluso la más antigua de las estructuras epistemológicas, la dicotomía entre sujeto y objeto.
>
> Ciertamente, tal proceso de deshabituación no parece del todo inconcebible. ¿No es concebible que el ser humano sea capaz de darse cuenta de que tales distinciones son más o menos convencionales? Incluso los filósofos modernos han notado el carácter convencional de todos los sistemas conceptuales. ¿No parece igualmente concebible el siguiente paso más probable –que uno pueda realizar esto existencialmente en su propia vida? ¿No parece tan imposible que, con la práctica, podamos aprender a vivir sin recurrir a los viejos casilleros?
>
> ... debería quedar claro que las distinciones que trazamos entre ricos y pobres, inteligentes y estúpidos, bellos y feos, mejores y peores personas, salud y enfermedad, y tal vez incluso vida y muerte, se encuentran en la base cognitiva de nuestra auto-percepción y las elecciones que hacemos constantemente. Incluso si actualmente estamos satisfechos, preferir la riqueza, el éxito o la felicidad a sus respectivos opuestos es vivir con un temor subconsciente o consciente precisamente a estos opuestos. Como vio Buda en su segunda y tercera excursión desde el palacio de su padre, preferir la salud a la enfermedad y la vida a la muerte es, en última

> instancia, enfrentarse a una decepción. La vida percibida en términos de tales distinciones conducirá inevitablemente al sufrimiento.
>
> Paramārtha, al estilo Budista típico, prescribe sus técnicas intelectuales y meditativas como antídoto al problema de la naturaleza construida de la experiencia ordinaria. Señala que con una vida construida en parte a partir de términos como “yo” y “tú,” “bueno” y “malo,” “vida” y “muerte,” viene el sufrimiento. Quizás, sólo quizás, nosotros en Occidente tengamos algo que ganar si nos abrimos a esta forma de pensar. Dado el nivel de dolor, ansiedad y estrés en nuestra cultura, tal vez sería prudente permanecer abiertos a la posibilidad de que epistemológica y técnicamente (es decir, a través de técnicas de meditación), el Budista sepa algo que nosotros ignoramos. Esta afirmación –que puede haber más de una estructura epistemológica y que las atípicas (místicas) pueden no estar expuestas al sufrimiento– puede resultar más importante de lo que nadie esperaba.[315]

El yogui y erudito Kagyü contemporáneo Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche explica que el propósito de AA es hacer que todas nuestras concepciones burdas y sutiles colapsen o se disuelvan y realizar la unidad inseparable del Dharmadhātu libre de todos los puntos de referencia y de su conciencia básica natural. En consecuencia, como se explicará más adelante, el objetivo principal de AA (como el de la mayoría de los textos Budistas) es precisamente este, ayudar en la tarea de deconstruir nuestras superimposiciones conceptuales ordinarias, burdas y sutiles, con sus innumerables formas de pensamiento “negro y blanco” dando paso así a conocimientos cada vez más directos sobre lo que es nuestra mente en su verdadera naturaleza, sin superimposiciones.



El Lugar de los Sūtras de la Prajñāpāramitā y el Abhisamayālaṃkāra *en la Erudición Moderna*

Dadas las cuestiones antes mencionadas sobre la cantidad, complejidad y sequedad escolástica percibida de la literatura prajñāpāramitā, no parece sorprendente que –con la excepción de los trabajos pioneros verdaderamente asombrosos de Conze y Obermiller y algunos estudios sobre el *Sūtra del Corazón*– no haya traducciones o estudios completos de los sūtras de la prajñāpāramitā o del *Abhisamayālaṃkāra* y sus comentarios en la erudición Occidental hasta el momento,[316] lo que contrasta particularmente con la plétora de trabajos sobre Madhyamaka. Hace ya treinta y cinco años, Conze comentó sobre la discrepancia entre el significado de los sūtras de la prajñāpāramitā y la casi total falta de compromiso de los eruditos modernos con ellos:

> La característica más destacada de los estudios contemporáneos de la Prajñāpāramitā es la desproporción entre las pocas personas dispuestas a trabajar en este campo y el colosal número de documentos existentes en Sánscrito, Chino y Tibetano.[317]

Esta situación no ha cambiado realmente hasta el momento. En términos de los sūtras mismos, Conze fue un verdadero pionero y sigue siendo el único que mostró interés y resistencia significativos para abordar el vasto corpus de esta literatura. No sólo tradujo casi todos los sūtras de la prajñāpāramitā y AA, sino que también escribió una bibliografía completa y varios estudios generales sobre estos materiales. Acceder y comprender estos textos requiere un estudio extenso y cierta apertura para sumergirse en sus estilos, a menudo peculiares. Como Conze habla por experiencia personal:

> Para apreciar sus antecedentes se requiere más estudio del que una persona normal atareada puede permitirse sin descuidar sus actividades mundanas, y sin entregarles toda la vida nunca llegará al fondo de estos Sūtras.[318]

Además, existe una postura generalizada en Occidente en general y en la filosofía académica en particular –incluso en partes de los departamentos de estudios Budistas– de separar estrictamente lo que es secular de lo que se percibe como "religioso" (a menudo implicando tácitamente que lo primero es objetivo frente a lo segundo que es simplemente subjetivo). Sobre esta separación artificial pero persistente, el ex presidente de la Academia Estadounidense de Religión, Wilfred Smith dijo:

> Porque el hecho es que una conciencia razonablemente bien informada de la historia de nuestro planeta durante los últimos treinta milenios deja claro que el secularismo Occidental moderno es una aberración; y que su intento de interpretar la religión como una especie de extra en la vida humana es dogmático, es eiségesis ideológica. La noción de que la naturaleza humana y la verdad son fundamentalmente seculares, son la norma de la que se han desviado la mayoría de los seres humanos, ya sea por buenas o otras razones, es pura proyección.
>
> Con esto no quiero decir que la humanidad sea, más bien, fundamentalmente *homo religiosus*. Se trata de un error que ilustra aún más mi tesis, al perpetuar la perspectiva idiosincrásica que el Occidente moderno ha construido a la defensiva. Nos tomó algún tiempo detectar esto. El concepto "religión" ha sido desarrollado por el secularismo Occidental como nombrar algo que supuestamente está por encima del estándar cotidiano. En realidad, la religión no es algo especial, como puede comprobar ahora el historiador; lo extraño es el secularismo. La "religión" es una noción secularista, un elemento conceptual en esa particular visión del mundo –pero engañosa, ya que establece una dicotomía que los secularistas necesitan para justificar su propia peculiaridad separada pero que la gente normal no la necesita ni puede hacerlo. La dicotomía se mantiene, en forma invertida, en esa frase *homo religiosus*. En realidad, existe simplemente un *homo sapiens*, y luego una minoría de aquellos que no son lo suficientemente *sapientes* como para haber sentido en qué tipo de universo vivimos y qué tipo de seres somos.[319]

En este sentido, a diferencia del enfoque general de la filosofía Occidental, el enfoque Indio de los sistemas filosóficos en general y de los Budistas en particular no separa lo que Occidente considera secular, filosófico y religioso, sino que siempre incluye el compromiso meditativo y práctico cotidiano. en cualquier punto de vista que se presente. Los eruditos Budistas tradicionales también son siempre practicantes de una tradición meditativa, investigando así la realidad última no sólo a través del análisis intelectual, sino intentando hacer de los textos una experiencia viva tanto en la meditación como en sus interacciones diarias. En otras

palabras, en términos del enfoque progresivo clásico de tres niveles de los Budistas hacia sus escrituras –estudio, reflexión y meditación– la filosofía Occidental sólo opera en los dos primeros niveles, pero no existe tradición, método o estímulo para explorar el tercer nivel (de meditación) o hacer que lo estudiado y analizado forme parte de la vida diaria. Por lo tanto, los sūtras de la prajñāpāramitā y materiales relacionados especialmente no sólo representan un desafío para los eruditos Occidentales por su gran cantidad, sino también, y tal vez incluso más, por su mensaje explícito y constante de la necesidad de trascender la mente racional conceptual y su aparentemente inmanente. “objetividad” –la piedra angular de la filosofía y la erudición Occidentales– para acercarse a la verdadera realidad, así como integrar este enfoque en el comportamiento diario. Como dice Suzuki:

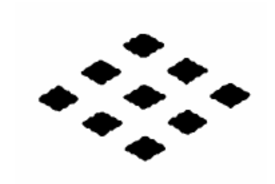
> Lo más importante que los estudiantes de Budismo deben comprender desde el comienzo de su estudio es que el Budismo no es un sistema de filosofía, no tiene nada que ver con especulaciones como tales, no tiene intención de presentar una fórmula de pensamiento lógicamente coherente... Lo que contienen los Sūtras Mahāyāna son declaraciones sencillas de hechos experimentados por las mentes Budistas Indias, es decir, son declaraciones muy directas basadas en el conocimiento intuitivo que estas mentes adquirieron con respecto a su vida religiosa. Sus declaraciones pueden ser lógicamente insostenibles o imposibles... La lógica pura no es la clave para la comprensión de la filosofía Budista.[320]

Y:

> El PP es un sistema de intuiciones. Su comprensión profunda exige un salto de la lógica a la otra orilla. Cuando uno intenta desentrañarlo sin esta experiencia, el sistema se vuelve aún más una masa de confusión o una jerga ininteligible.[321]

Esto no significa en absoluto que estos sūtras y AA no se apliquen y se basen en la lógica, o que el razonamiento y la lógica sean generalmente rechazados en el Budismo, defendiendo así algún tipo vago de “experiencialismo.” Por el contrario, todas las tradiciones Budistas se involucran –en diversos grados– en el estudio conceptual y el análisis lógico, que se consideran pasos preliminares necesarios para eventualmente obtener experiencia directa y realización de lo que se estudia. Sin embargo, siempre se enfatiza que la verdadera naturaleza de las cosas no es sólo una cuestión de comprensión intelectual, sino que sólo puede tener lugar en un nivel de comprensión mucho más profundo. En este sentido, se puede considerar que el AA describe –si no proscribe– una serie definida de procesos cognitivos progresivos que van desde niveles de comprensión conceptual más superficiales, aunque progresivamente refinados, hasta conocimientos directos que

están más allá de la mente conceptual y, tras repetidas familiarización, en realidad disolverla, dando paso a una manera más profunda y abarcadora de percibirse y experimentarse a uno mismo y al mundo. En cada uno de estos niveles, hay objetos específicos en los cuales sus correspondientes sujetos mentales (usualmente llamados "aspectos" en AA) se enfocan de maneras particulares, conduciendo así a resultados y realizaciones cognitivas específicas con respecto tanto a estos objetos como a su verdadera realidad subyacente. Estos cuatro factores de los procesos cognitivos soteriológicos –sujeto, objeto, modo cognitivo (la interacción entre sujeto y objeto) y resultado de este proceso– son la estructura subyacente de AA a lo largo de sus discusiones sobre los cinco caminos y los diez bhūmis. En este sentido, el AA podría considerarse –en el verdadero sentido de la palabra– como el primer ejemplo del género posterior tan común de textos de *lamrim*.



¿Tiene Alguna Relevancia Práctica el Abhisamayālaṃkāra*?*

En términos de la relación de AA con la práctica real de la meditación, como dijo Dreyfus anteriormente, sus primeros tres capítulos "no están destinados a ser practicados directamente."[322] En cuanto a los capítulos restantes, el cuarto sólo contiene cinco versos que realmente hablan sobre la práctica (IV.35-37 y IV.62-63), mientras que los versos restantes solo incluyen listas de los 173 aspectos de los tres conocimientos, varias características definitorias, varios conjuntos de signos de irreversibilidad en diferentes caminos, etc. El quinto capítulo habla principalmente de los cuatro tipos de concepciones sobre aprehensor y aprehendido, y ciertos signos y reparos. Sus pocos versos que hablan de meditación lo hacen de una manera muy abstracta o simplemente describen una progresión de samādhis. El sexto capítulo consta de un solo verso con una lista de prácticas, el séptimo solo habla del último momento del décimo bhūmi, y el octavo trata sobre el fruto final del camino. En resumen, esto parece dejarnos sin ninguna relevancia práctica para AA. A la luz de esto y de las consideraciones y cuestiones anteriores (en particular, las reacciones hacia lo que se percibe como literatura espiritual demasiado escolástica), uno puede preguntarse si el AA está destinado sólo a eruditos tradicionales, estudiantes que tienen que pasar por una plan de estudios monásticos establecido, o personas que simplemente tienen demasiado tiempo. Hopkins sugiere:

> Aunque soy consciente de la tendencia en el entrenamiento en los dGe-lugs-pa a una proliferación conceptual interminable, no está justificado suponer que debido a que la estructura del camino es complicada, nadie realmente la medita. Hay un pequeño pero significativo número de personas que, después de mucho arduo estudio durante muchos años, practican lo que, en una lectura superficial, parece ser una serie de caminos irremediablemente complicados. Esto no quiere decir que todas las estructuras complicadas se practiquen realmente; lo que quiero decir es que la suposición de que ninguna de ellas puede practicarse surge de la falta de conciencia de que las culturas que dedican al menos tanta energía a estos temas como nosotros a aprender sobre fútbol, complejos viales y

> etc. –y de una falta de de apreciación del hecho de que, para algunas personas, el contenido de estas presentaciones altamente elaboradas tiene una dinámica interna que las impulsa hacia la práctica.[323]

El hecho de que un número significativo de personas en las culturas Budistas dedican tanto (o más) tiempo y esfuerzo a tecnologías mentales internas de investigación contemplativa como las culturas Occidentales dedican a tecnologías materiales y entretenimientos, y por lo tanto son capaces de lograr resultados en estas áreas que los Occidentales la ciencia recién comienza a reconocer e investigar, es sin duda muy significativa. Sin embargo, si el significado práctico de textos como AA se limita sólo a los pocos “elegidos” famosos que alcanzan la estratosfera de los colegios monásticos Tibetanos, ¿Se pierden estos textos en el practicante Budista “promedio”? Más bien, la pregunta es si la estructura cuádruple más técnica recién mencionada de AA puede traducirse en algo con lo que uno pueda trabajar de manera directa y experiencial sin tener que pasar décadas de estudio.

No importa cómo se utilicen el AA y sus comentarios en su entorno tradicional (particularmente en la educación monástica Tibetana superior) y no importa cuán técnicos sean la mayoría de estos materiales, me gustaría sugerir que su intención y propósito básico es transmitir y promover la experiencia y realización espiritual, aunque su formato no necesariamente los haga fácilmente accesibles. Sin embargo, parece crucial ver que la cualidad a menudo arcana del material no se debe al hecho de que la realización de la vacuidad como tal –o la vacuidad misma– sea compleja en modo alguno. En sí misma, la vacuidad es extremadamente simple, siendo el hecho mismo de no tener nada a qué aferrarse, es decir, la falta de todos los puntos de referencia (*niṣprapañca*). Sin embargo, lo complejo son las muchas capas de sistemas de creencias, proyecciones, tendencias habituales y puntos de referencia (*prapañca*) en nuestras mentes samsáricas, ya sea en el nivel conceptual más superficial o en el nivel más profundamente arraigado de comportamiento instintivo. Precisamente por eso los textos sobre las tierras y caminos para realizar la simplicidad de la vacuidad parecen ser todo lo contrario, tan complejos como uno podría imaginar e incluso más allá. Son tan discursivos sobre la no discursividad porque abordan todos y cada uno de los pequeños detalles del densamente tejido y multicapa capullo de los oscurecimientos de nuestra mente, así como sus remedios. Esto lo expresan Mādhyamikas y también Wittgenstein:

> ¿Por qué la filosofía es tan complicada? Debería ser *completamente* sencillo. La filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento que, de manera sin sentido, hemos puesto allí. Para ello debe realizar movimientos tan complicados como son estos nudos. Aunque los *resultados* de la filosofía son simples, su método no puede serlo si quiere

> tener éxito. La complejidad de la filosofía no es su tema, sino nuestra comprensión anudada.[324]

De esta manera, se puede comparar el estudio de estos materiales con la formación de bailarines de ballet de primer nivel. Todo el mundo admira sus movimientos suaves, flexibles y aparentemente sin esfuerzo y les gustaría poder moverse como ellos. Pero lo que normalmente tendemos a olvidar es que esta pantalla de apariencia tan simple requiere muchos años de entrenamiento sofisticado y dedicado, en los que la atención debe centrarse y volver una y otra vez a cada detalle sutil. Además, el enfoque Budista para aprender y progresar en el camino no es lineal, y la familiarización repetida con los mismos temas desde diferentes ángulos es una forma estándar de entrenamiento espiritual Budista. López dice:

> ... el camino Budista no parece ser ni una línea recta entre dos puntos ni un círculo que retrocede interminablemente sino un cono, girando en espirales en círculos cada vez más pequeños hasta terminar en un punto –el *apratiṣṭhitanirvāṇa*, el nirvāṇa sin ubicación– y luego continuar desde ese punto, a la línea, al plano.[325]

Buswell y Gimello presentan una interesante analogía de la dependencia mutua del camino y su "meta":

> Ninian Smart ha ofrecido la útil analogía de la relación entre el objetivo de un juego y las reglas de ese juego. Cualquier esfuerzo por definir un "jonrón," por ejemplo, conduciría inevitablemente a una declaración sistemática de las reglas del béisbol. Asimismo, la única descripción factible de una meta religiosa inefable parecería ser un esbozo del camino que conduce a ella. En ambos casos, la meta está implícita en las reglas de conducta que conducen a su consecución y, por tanto, puede decirse que es accesible sólo a través de dicha conducta. Por el contrario, el significado de cualquier elemento del camino consiste principalmente en la contribución que hace al logro de la meta. Por lo tanto, los reinos condicionado e incondicionado tienen significado sólo en relación uno con el otro (así como se dice que saṃsāra y nirvāṇa se vinculan entre sí); sin camino no hay destino, y sin destino no hay camino.
>
> Esto concuerda bien con... que el nirvāṇa no es realmente un destino en absoluto... En el Mahāyāna... se dice que el nirvāṇa es "no permanente"... "Alcanzar" el nirvāṇa, entonces, no es "llegar a," y mucho menos "asentarse" en cualquier parte.[326]

En cuanto a las reglas del juego en AA, considerando sus muchos niveles de complejidad, a menudo parece que nos encontramos en la situación de que nos digan toda la información sobre las complejidades y trucos del vigésimo nivel de un juego de ordenador "solo para frikis" por aficionados a ese juego. Dejando de lado que esta información no puede tocar ninguna fibra sensible para alguien que nunca ha jugado este juego, ni siquiera puede interesar o tener sentido para alguien que está en el primer o segundo nivel.

Sin embargo, al igual que en los textos Madhyamaka, el AA y sus comentarios dejan muy claro que no hay nada que realizar o lograr per se en lo que respecta a la vacuidad –o la naturaleza de la mente, la conciencia primordialmente pura. Por lo tanto, el "trabajo" real en el camino tal como se presenta desde la perspectiva de quienes están en él –y no desde la perspectiva de la naturaleza básica o el fruto de realizarlo– consiste en nada más que disolver todos los diversos niveles de oscurecimiento de apego burdo y sutil que representan la tendencia natural de la mente dualista a aferrarse en términos de sujeto y objeto a todo lo que se le presente. Al seguir el meticuloso escrutinio que hace AA de las circunvoluciones de nuestras mentes dualistas, puede ser verdaderamente esclarecedor ver cómo este aferramiento funciona incluso en niveles cada vez más sutiles del camino y hacia los llamados objetos "puros." Es decir, incluso si uno tiene la idea básica de la vacuidad en general, eso no significa que esta idea esté fácilmente disponible en todas las situaciones. Las descripciones recurrentes de AA de tomar nuestros pensamientos en términos de sujeto y objeto, que apuntan tanto a fenómenos saṃsāricos como nirvánicos, como reales o verdaderos, señalan constantemente el hecho de que nuestras mentes siguen aferrándose incluso a las ideas, objetos y experiencias más enrarecidos. Comprender que incluso los Bodhisatvas de los bhūmis, que ya han realizado la vacuidad directamente, todavía se aferran a esta misma realización hasta cierto punto, puede ayudarnos a crear más conciencia sobre la tendencia constante de nuestra mente a seguir saltando de un juguete a otro, donde los juguetes simplemente se vuelven más sutiles una vez que se han eliminado los más burdos. Sin duda, desencadenar este tipo de conciencia es algo prácticamente relevante incluso para los seres comunes y corrientes que siguen el camino Budista en este momento. Una vez que uno progresa en este camino, los bhūmis de los Bodhisatvas ciertamente proporcionan una gran cantidad de nuevos y agradables juguetes sutiles nunca antes vistos. Sin embargo, mientras la mente siga siendo excitada por ellos, no importa cuán sutiles puedan ser los juguetes –experiencias de calma mental, luminosidad, dicha, tierras puras o maṇḍalas de deidades– todavía no ha encontrado su propia tranquilidad natural, el desapego y flexibilidad completamente relajada que se llama Budeidad. De esta manera, el AA y sus materiales relacionados son como listas de todos los juguetes que tenemos que desechar, y esto concierne no sólo a los factores a abandonar, como las aflicciones y oscurecimientos mentales, sino también a sus remedios e incluso a las

maravillosas cualidades de Bodhisatvas y Budas. Cuando éramos niños, es posible que tuviéramos muchas cajas llenas de juguetes, pero luego algunos se nos quedan pequeños, perdemos interés en ellos y los reemplazamos por otros nuevos. Luego, como adultos, ya no nos preocupamos por ninguno de estos juguetes, sino que buscamos otros más sofisticados, como disfraces, computadoras, automóviles, áticos y carreras, y eventualmente nos cansamos también de ellos. Finalmente, cuando morimos, debemos dejar todos nuestros juguetes atrás. Los cinco caminos y los diez bhūmis son así. Como se dice: "El camino Budista es una decepción tras otra, y lo único bueno es que la Budeidad es la última." Por supuesto, existe la diferencia en que cada etapa de dejar ir un juguete en este camino es un paso más hacia la verdadera libertad de no tener más preocupaciones sobre nada que perder o ganar. Esto significa que uno pasa del nivel superficial y engañoso de felicidad y sufrimiento condicionados –ganar y perder juguetes– al estado inmutable de no preocuparse por nada que deba eliminarse o alcanzarse. Esto es simplemente la revelación de la verdadera naturaleza de la mente, a la que no le falta nada ya que es naturalmente perfecta en sí misma. Como dice el AA:

> No hay nada que quitarle
> ni lo más mínimo que añadir.
> La verdadera realidad debe verse como realmente es–
> quien ve la verdadera realidad queda liberado.[327]

Hopkins comenta sobre esto:

> Así, en muchos niveles, la experiencia soteriológica evoca una sensación de temor –temor a la pérdida de direccionalidad que proporciona la búsqueda de placeres temporales, a la pérdida de permanencia, a la pérdida de un sentido de existencia sólida del yo, y de la pérdida del propio ser– porque significa enfrentarse a lo que es asombrosamente distinto de la perspectiva actual y muy limitada de uno. Sin embargo, después de la aculturación a través de caminos de práctica, las mismas ideas que inicialmente evocaron un sentimiento de pérdida evocan en cambio el sentimiento de encontrar un tesoro perdido. Como dijo el Quinto Dalai Lama sobre la experiencia de realizar la vacuidad:
>
> > Esta generación inicial de la visión del Camino Medio no es una percepción especial real; sin embargo, como la luna el segundo día del mes, es un hallazgo leve de la vista. En ese momento, si no tienes predisposición a la vacuidad de una vida anterior, parece que algo que estaba en la mano se ha perdido de repente. Si tienes predisposiciones, parece que de repente se ha encontrado una joya perdida que había estado en la mano... Esta discusión... ha puesto en

> primer plano tres fases de la experiencia de lo sagrado –terrible, la superación de obstáculos y totalmente "en casa." Es necesario enfatizar los tres para transmitir incluso una imagen mínimamente redondeada del camino.[328]

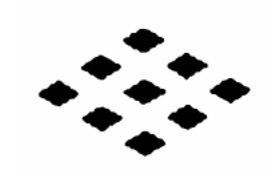
Cuando Dzogchen Ponlop Rinpoche estaba dando explicaciones orales sobre AA, en un momento dado se refirió a los bien conocidos informes en los sūtras de la prajñāpāramitā sobre arhats en la audiencia del Buda cuando éste enseñaba sobre la vacuidad, que quedaron tan conmocionados por estas enseñanzas que sufrieron infartos o vomitaron sangre y murieron. Rinpoche dijo que la buena noticia es que obviamente nadie había sufrido este destino en la audiencia actual hasta ahora, pero la mala noticia es que esto significa que probablemente tampoco nadie entendió realmente de qué se trata la vacuidad. Tales historias ilustran la profunda y, para mentes mal preparadas, estremecedora impactante experiencia de la vacuidad que sacude o incluso evapora todo el marco de referencia en el que parecemos vivir. Sin embargo, la mayoría de las veces, la radicalidad del mensaje esencial de los sūtras de la prajñāpāramitā –la absoluta falta de fundamento de nuestro ser– parece perderse en el laberinto de explicaciones altamente técnicas y detalladas incluso de los puntos más menores del AA y sus comentarios, y uno empieza a preguntarse con qué iba a empezar todo esto. Entonces, en lo que respecta a AA y los materiales relacionados con él, el punto parece ser conectarse con esta experiencia transformadora justo dentro de las complejidades de todos los términos técnicos, definiciones, clasificaciones y elaboraciones que se supone conducen a ella. Como dice Edward Conze:

> ... siempre hay que tener en cuenta que en estos Sūtras no tenemos que tratar con una serie de proposiciones filosóficas sobre la naturaleza de las cosas, sino con un conjunto de prácticas diseñadas para provocar un estado de completo desapego por métodos intelectuales.
>
> El AA trata el contenido de la *Prajñāpāramitā* como declaraciones de experiencias espirituales. Si bien las proposiciones científicas generales pueden considerarse en abstracto, las experiencias derivan su sentido y significado de las circunstancias concretas en las que tienen lugar, y la madurez espiritual del observador es un factor decisivo en la situación. El mundo espiritual es una estructura esencialmente jerárquica, y lo Absoluto debe aparecer diferente en diferentes niveles de logro. La tradición Budista... desarrolló una imagen clara y detallada del Camino que un Santo Budista tiene que recorrer a través de incontables eones, y a cada meditación que encuentra en la *Prajñāpāramitā*, el AA le asigna su lugar apropiado en ese Camino. El lector de AA debe tener presente constantemente la posición desde la que se observan los acontecimientos.

> Lo que a primera vista parece un tratado seco y escolástico se convierte luego en una contribución fascinante a la psicología trascendental.[329]

O, como escribe Makransky sobre la perspectiva del comentarista Ratnākaraśānti sobre AA:

> La realización central de la Budeidad es una gnosis no dual, una experiencia yóguica directa, no una conceptualización.
>
> Entonces, ¿Qué funciones cumplen las conceptualizaciones y descripciones de la Budeidad? Si los eruditos van a discutir la Budeidad como el objetivo último de una práctica que la gente realmente está tratando de lograr, ¿Cómo se debe describir para que la práctica para lograrla pueda promoverse en lugar de socavarse? Si los eruditos confunden inadvertidamente sus propias conceptualizaciones de la Budeidad con la Budeidad misma, y creen que con ello la han comprendido, sutilmente señalan a otros lejos de la entrada no conceptual a la conciencia no dual que en realidad la constituye...
>
> Las formulaciones de Yogācāra... asumían que la posición adecuada desde la cual comprender la Budeidad era la posición de la experiencia yóguica no dual misma. Por lo tanto, se debía dar gran importancia a las escrituras auténticas que expresaban esa comprensión auténtica... Ratnākaraśānti... creía que esas escrituras y tratados autorizados eran porque eran enseñados por seres realizados. . . . , expresó la esencia no dual real de la Budeidad tan bien como podría expresarse en el lenguaje. La inferencia lógica por sí sola, independiente de la experiencia yóguica, no podría... Para Ratnākaraśānti, la enseñanza del *Abhisamayālaṃkāra* sobre la Budeidad, al igual que otras enseñanzas autorizadas de Budas y grandes Bodhisatvas, no es una expresión de un sistema de pensamiento humano, sino la revelación de un sistema conciencia no dual que está más allá del pensamiento humano. La iluminación se señala a sí misma a través del lenguaje del texto.[330]



El Abhisamayālaṃkāra *como un Manual Contemplativo*

En este sentido, me gustaría ofrecer algunas reflexiones sobre el hecho de que AA es un texto que no sólo habla de experiencia espiritual y apunta a la iluminación, sino que, al hacerlo, puede servir como un manual de práctica contemplativa en sí mismo. Desde un punto de vista práctico, sugiero que la mayoría de las palabras y frases de los versos de AA pueden considerarse como pequeños koans por sí solos, o como puntos de partida para contemplaciones sobre la vacuidad. Así como los koans apuntan a la misma cosa –la vacuidad– y representan varios medios para romper con todo tipo de conceptos rígidos que oscurecen esta vacuidad, los muchos puntos individuales en AA funcionan de la misma manera, derribando los gruesos muros de fijación y opiniones equivocadas. Sin embargo, como se dijo antes, parece crucial ver que el AA no presenta un camino lineal y que, en primer lugar, no existe tal camino, sino que es más bien una espiral hacia un punto medio y, por lo tanto, pasar y revisar una y otra vez los mismos temas desde diferentes perspectivas. Si esperamos un esbozo de un camino lineal, es muy probable que el AA resulte frustrante.[331] Casi todos estos puntos y sus subpuntos en los versos de AA comparten la cualidad de ser como martillos que clavan el único clavo de la vacuidad una y otra vez, a veces desde el punto de vista de diversos objetos, ya sean virtuosos o no virtuosos –a veces desde el punto de vista de diferentes temas (los diversos estados mentales mundanos y supramundanos de los Śrāvakas, Pratyekabudas, Bodhisatvas y Budas); en otras ocasiones desde las perspectivas de los cinco caminos y los diez bhūmis; y en otras ocasiones desde la perspectiva de los muchos factores a los que hay que renunciar o de las señales de logro. Por lo tanto, todos estos puntos se parecen a muchos dedos que apuntan a la misma luna de la vacuidad desde muchos ángulos. De esta manera, todo el AA se vuelve como un gran koan porque todos estos pequeños koans siempre apuntan al mismo punto, sin importar si se llama prajñāpāramitā, vacuidad, Dharmadhātu o falta de naturaleza.

Como otros han comentado antes, si uno mira los sūtras de la prajñāpāramitā con sus interminables repeticiones, no están destinados simplemente a ser leídos, sino a ser recitados y releídos una y otra vez, siendo de hecho manuales contemplativos o hojas de ruta destinados a ser utilizados como textos de práctica para facilitar que el mensaje único de la vacuidad se hunda a través de la familiarización repetida con él mediante contemplaciones multifacéticas. Dado que

AA representa el contenido de estos sūtras en pocas palabras, parece natural trabajar con él de la misma manera –como un manual contemplativo– y no quedar atrapado en los números de todas sus listas. Obviamente, estos números no son el punto principal y, desde el punto de vista fundamental de la vacuidad, son completamente irrelevantes. El punto principal es utilizar esas listas como los dedos antes mencionados que señalan la vacuidad. En principio, no importa si el número de estos dedos es cuatro, treinta y seis, 110 o cualquier otro número, pero desde un punto de vista pedagógico, cuantos más dedos apunten a la vacuidad hasta que uno no pueda evitar ver lo que todos apuntan, mejor será. Por ejemplo, si una sola persona señala una estrella en el cielo durante el día, es muy difícil de ver, pero si muchas personas apuntan en la misma dirección desde diferentes lugares de la tierra y otras vuelan en el cielo, apuntando a esta estrella desde arriba, abajo, izquierda y derecha, y lo mismo se repite al anochecer, al amanecer y por la noche, eventualmente se verá esta estrella con claridad. Del mismo modo, si uno quiere comprar algún inmueble, para tener una idea realmente completa del mismo, puede querer mirarlo desde todos los lados, caminar alrededor de la propiedad, revisar todas las habitaciones desde el ático hasta el sótano, probar el puertas, pisos y ventanas, tomar fotografías de todas partes desde todos los ángulos y luego estudiar y comparar estas fotografías en casa, etc.

Al añadir todas las explicaciones adicionales sobre aquellos que señalan con el dedo en los comentarios sobre AA, no sólo se amplía la perspectiva contemplativa sobre los aproximadamente mil doscientos puntos individuales de AA, así como su panorama general, sino que la vacuidad está virtualmente rodeada por una multitud de dedos que señalan. Al mismo tiempo, el apego a un yo, a las personas y a las cosas reales es asediado por estos dedos hasta rendirse a su absoluta falta de fundamento. De esta manera, el viaje a través de AA puede considerarse como una montaña rusa durante la cual miras las mismas cosas una y otra vez desde diferentes perspectivas –el objetivo principal es disfrutar el viaje y no simplemente enfermarte y vomitar.

Por lo tanto, no parece ser tanto una cuestión de si AA habla *de* experiencias *espirituales* y cómo lo que dice se relaciona con la práctica de cada uno (cualquiera que sea esa práctica), sino de cómo *hacer* que AA en sí sea una práctica –o permitir que lo sea, para el caso. Al menos este enfoque pareció sugerirme a mí mientras, durante muchos años, estuve traduciendo y reflexionando sobre los diferentes puntos de AA, muchos de los cuales, además, son presentados de maneras muy diferentes en los diversos comentarios (a veces incluso diciendo exactamente lo contrario). Estos comentarios diferentes no sólo amplían la perspectiva contemplativa al agregar más dedos que señalan, sino que también resaltan el hecho de que muchos de los puntos del AA no tienen un solo significado único o fijo. Especialmente en el caso del JNS del Octavo Karmapa con sus muchos giros inesperados, que a menudo se sienten como si más de una

alfombra fuera arrancada de debajo de los pies, uno no puede dejar de preguntarse si tal actividad de comentarios no representa en sí misma un intento cada vez más obvio de hacer La mente conceptual dualista de uno –que quiere que las cosas estén ordenadas y racionalmente tengan sentido– colapsa y se rinde al aplicar sus propias armas contra sí misma. Sobre la naturaleza de tal deconstrucción en el Budismo, Forman dice:

> Como la mayoría de las instrucciones, palabras como “coloque el pie derecho sobre el muslo izquierdo y el pie izquierdo sobre el muslo derecho” funcionan como una descripción del acto de ponerse en la posición de loto y como una instrucción para hacerlo. De manera similar, palabras como “no pienses” también parecen *describir* e *instruir* simultáneamente. Por lo tanto, a partir de la gramática superficial parecería que estas dos afirmaciones funcionan de manera similar.
>
> Habiendo escuchado la instrucción “coloca tu pie derecho...”, alguien puede percibir o imaginar tal acto precisamente en estos términos. Una vez hecho esto, puede emplear estas palabras o nociones en parte para construir su percepción. Percibir algo como un pie, como arriba o abajo, o como un acto religioso (un acto en un contexto religioso) ya introduce categorías interpretativas y discriminativas. Actúa, *mutatis mutandis*, como “mira la puerta” o “¡pinta esos arcos Góticos!”
>
> “No pienses” parece ser similar. A primera vista parece ser otra descripción o instrucción perceptiva constructiva que establece una categoría mediante la cual uno verá o percibirá algo. Aquí, sin embargo, es donde está el error. El defensor de esta posición [el constructivista] está confundiendo una instrucción *deconstructiva* con una descripción o instrucción perceptual constructiva.
>
> No todas las expresiones instructivas sirven para establecer categorías experienciales. Si le dices a Monet: “olvídate de tus expectativas góticas y mira de nuevo”,[332] no le estarás proporcionando nuevas categorías para su experiencia. Quizás alguna otra de sus expectativas o creencias previamente adquiridas sobre los edificios pueda comenzar a desempeñar un papel... Pero al darle su instrucción, usted, el instructor en este caso, *no le ha presentado esa expectativa ni ninguna otra.* Sólo le has dicho que su viejo le había engañado. Has hablado en la *vía negativa*, por así decirlo. Simplemente ha deconstruido, en un lenguaje más moderno, su expectativa constructiva sobre la base de la cual había pintado. Si te obedece, tu declaración habrá contribuido a impedirle construir su experiencia en términos de sus hábitos y expectativas.
>
> Muchas instrucciones sirven para deconstruir: “Olvídalo,” “Deja a un lado tus expectativas,” “¡Sólo escucha!” y así sucesivamente... Tales

> instrucciones no intentan proporcionar un nuevo conjunto de expectativas; todos aconsejan a alguien que deje de percibir o comportarse sobre la base de viejos patrones de percepción o comportamiento...
>
> El hecho de que existan instrucciones deconstructivas puede pasar desapercibido. Esto se debe a que si a Monet le hubieran dicho que había impuesto sus expectativas a su percepción, podría haber abandonado lo "gótico," pero no habría podido abandonar todas las expectativas y creencias. Hay muchos niveles de construcción complejos e interconectados en la experiencia ordinaria, y ningún proceso deconstructivo relativamente simple podría abordarlos todos.
>
> Sin embargo, las instrucciones Budistas y las prácticas de meditación no son tan simples como un simple comentario deconstructivo. Los procedimientos Budistas son, tal como los veo, sistemas complejos y polivalentes de prácticas y actuaciones fisiológicas, psicológicas e intelectuales que, en conjunto, se espera, producirán una forma de experiencia progresivamente menos discriminada hasta que ocurra un evento enteramente no discriminatorio... Tomados en conjunto y practicados durante años, [ellos] están diseñados para reducir sistemáticamente el número y la importancia de las discriminaciones perceptuales y conductuales. Estas técnicas deconstructivas interactivas juntas pueden servir para hacer lo que el sistema reclama para sí mismo, es decir, permitir que uno deje de discriminar y ver en términos de sujeto y objeto...
>
> Dado que el constructivista pone tanto énfasis en el papel formativo de la tradición misma, es especialmente revelador que textos Budistas como el *Sūtra del Diamante* y el *Fukan zazengi* intenten abiertamente disuadir al practicante de emplear expectativas sobre Buda, *Nirvāṇa*, estado de Bodisatva, etc. Cuando Dögen instruye, "una vez detenidas las diversas funciones de tu mente, abandona incluso la idea de convertirte en un Buda," señala el concepto clave que puede llevar a uno a esperar y construir en términos Budistas. Alienta a su lector o discípulo a dejar de emplear una idea tan cargada. Como debe ser cualquier pieza de lenguaje, esta expresión forma parte del lenguaje de la tradición; sin embargo, su intención es claramente deconstructiva. Su instrucción no está diseñada para funcionar como una descripción perceptual constructiva. Confundir las dos formas de instrucción sería un error.[333]

Evidentemente, los sūtras de la prajñāpāramitā, los AA y sus comentarios se encuentran entre las encarnaciones más claras de este enfoque desmantelador, hablando constantemente sobre la vacuidad y la falta de naturaleza de todos los fenómenos a través de la omnisciencia de un Buda, e igualmente constantemente

recalcando el punto. que la persona o la mente que se da cuenta de todo esto es tan vacía e irreal como todo lo demás. En otras palabras, estos textos son verdaderos "manuales de deconstrucción," prescritos para una aplicación repetida.

Sin duda, estoy lejos de cualquier intento de publicitar aquí los sūtras de la prajñāpāramitā o la literatura sobre tierras y caminos para hacerlos sonar como "productos" más apetecibles que se vendan mejor a una audiencia Occidental contemporánea (que a veces parece ser una expectativa casi ineludible sobre los textos Budistas en estos días). Sólo puedo decir desde mi propia experiencia limitada de haber aprendido y estudiado estos materiales durante aproximadamente una década en este momento que, detrás de todas las palabras y complejidades, parece posible tener al menos algunos vislumbres del impacto radical pero saludable de la falta de fundamento como lo ejemplifica el dramático destino de los pobres arhats mencionados anteriormente, que lograron al menos hacer algunos agujeros en el capullo sofocante de nuestras ideas fijas y dejar entrar una brisa de aire fresco. Puede haber momentos en los que algunas de nuestras fijaciones muestren una cualidad más "transparente," cuando la mente fijadora conceptual haya sido derrotada con sus propias armas.

La analogía clásica para esto es que si se frotan dos palos entre sí, se produce calor que eventualmente resulta en fuego. El fuego quema los dos palos y luego se apaga. De la misma manera, en el análisis conceptual durante la reflexión y la meditación, frotamos los dos palos de los factores a abandonar y sus remedios entre sí. Esta actividad conceptual cada vez más sutil produce el calor que es una señal temprana del fuego real de la sabiduría no conceptual en el camino de la visión, cuando la naturaleza de los fenómenos se ve directamente por primera vez. Cuando esta luminosa sabiduría brilla, tanto los factores que se deben abandonar como sus remedios se desvanecen. Así, aunque los palos y el fuego son diferentes, al frotarse entre sí, los palos tienen la capacidad de dar origen al fuego. Del mismo modo, nuestras ideas erróneas y sus remedios parecen ser diferentes entre sí y de la sabiduría no conceptual, pero cuando trabajamos en nuestras nociones erróneas a través del estudio, la reflexión y el análisis meditativo, definitivamente existe la posibilidad de ver que los factores a los que debemos renunciar y sus remedios se parecen en el hecho de ser ilusorios, lo que hace que esta sabiduría brille de una manera igualmente ilusoria.

El pensamiento conceptual –al sobrecalentarse, por así decirlo, en el proceso de dicho análisis– se auto-disuelve potencialmente. Por lo tanto, tiene su cualidad ordinaria de ser discursivo y referencial, pero también tiene una cualidad liberadora de aguda nitidez. En cierto modo, es una cuestión de cómo dirigimos y utilizamos su energía. Por ejemplo, una luz suave y difusa no ilumina mucho y su resplandor puede incluso cegarnos e impedirnos ver las cosas con claridad. Sin embargo, si esta luz se concentra en un rayo láser, es muy nítida y penetrante, y podemos usarla para muchos propósitos, como cortar materiales duros, utilizar

equipos técnicos sofisticados y calentar cosas. Del mismo modo, cuando utilizamos un sacapuntas, no nos interesa el sacapuntas, ni el lápiz, ni siquiera el afilado del lápiz como un fin en sí mismo. Más bien, lo que realmente queremos es escribir de forma legible o dibujar bien, que es el resultado de haberle sacado punta al lápiz. Desde un punto de vista, los estudios Budistas (y los textos sobre tierras y caminos no son una excepción) son así. Porque el punto crucial no es tanto lo que estudiamos –que son sólo algunos medios– sino el resultado de esos medios, que invariablemente pretende ser un aumento de prajñā. Una vez afilado el lápiz de nuestro prajñā, podemos escribir o dibujar lo que queramos, y finalmente ser los grandes artistas que se llaman Budas. En otras palabras, tales estudios siempre tratan principalmente de lo que le sucede a quien estudia, es decir, a nuestra mente, mientras lo hace. Tratan del tema, no del objeto, por lo que la atención se centra en lo que un determinado texto o tema hace en nuestra mente, cómo reaccionamos ante él y cómo desafía nuestros propios sistemas de creencias. Además, si intentamos hacer que todo lo que hay en las enseñanzas del Buda sea muy general y demasiado simplificado, es como tratar de dibujar un boceto finamente sombreado con un lápiz desafilado –simplemente perdemos la precisión que es el sello distintivo de prajñā.

Sin embargo, hoy en día, parece que muchas personas al menos intentan "vivir con soluciones rápidas," exitosas o no, deseando soluciones rápidas y fáciles para sus vidas y viajes espirituales. Entonces, ¿A quién se le ocurriría siquiera pasar doce años suplicando en una cueva para encontrarse con Maitreya cara a cara, como lo hizo Asaṅga, o estudiando AA y sus comentarios durante diecisiete años, como lo hicieron Haribhadra y muchos otros? Especialmente en una época en la que, para muchas personas, lo más importante es "cómo se siente"; en el que encontramos un buffet cada vez más abundante de todo tipo de comida rápida espiritual; en el que los déficits de atención son rampantes; y en el que muchas personas responden sólo a "fragmentos sonoros" y videojuegos, sintiéndose intimidadas por cualquier frase que utilice más de cinco palabras (y mucho menos leyendo materiales complejos), las cosas que hicieron personas como Asaṅga y Haribhadra sonaron completamente absurdas para casi todo el mundo, como en esas películas de kung fu en las que los aprendices tienen que barrer el suelo durante muchos años antes de poder entrar en el campo de entrenamiento. Desafortunadamente, textos como AA y sus materiales relacionados son la antítesis absoluta de cualquier tipo de comida rápida espiritual que esté libre de jerga religiosa o filosófica (o que cumpla con la jerga particular del aspirante a consumidor espiritual). En cambio, estos materiales requieren cantidades considerables de tiempo y esfuerzo para familiarizarse con la terminología, y mucho menos el tiempo y el esfuerzo para digerir sus significados. En otras palabras, para vislumbrar de qué tratan estos textos, parece indispensable al menos un cierto grado de compromiso para sumergirse seriamente en ellos.

Además, a muchas personas parece gustarles simplemente escuchar e inspirarse en las enseñanzas Budistas más elevadas y profundas, de forma similar a ser conmovidos por una pieza musical magistralmente interpretada o una película premiada, y luego seguir adelante. De esta manera, no hay seguimiento de tales inspiraciones iniciales ni oportunidad de dejar que estas enseñanzas se asimile y así convertirlas en una parte experiencial de la mente de fácil acceso. De esta manera, tales enseñanzas pueden llegar a parecerse más a un espectáculo entretenido, tal vez grabado en un libro o en una cinta en el estante de uno, o simplemente algo que uno ha escuchado. Si se les pregunta sobre su contenido, además de recordar algunos vagos sentimientos agradables mientras escuchan, muchas personas son incapaces de repetir o retener ni una sola palabra. Además, todo lo que hayan oído de esa manera a menudo se mezcla con sus propias ideas e inclinaciones, que tienen poco que ver con una comprensión profunda, completa y no distorsionada de los mensajes esenciales del Buda. Incluso las personas que han sido Budistas durante décadas y han escuchado cientos de enseñanzas del Dharma o leído muchos libros, sorprendentemente a menudo muestran una asombrosa falta de conocimiento activo incluso sobre los principios Budistas básicos. Las mismas personas no tienen ningún problema en estudiar intensamente durante diez o más años para convertirse en cirujanos, ingenieros o psicoterapeutas, pero parecen negar la necesidad de aplicar la misma seriedad y persistencia al estudio del Dharma. ¿Quién se atrevería a realizar una cirugía a corazón abierto después de haber escuchado algunas conferencias sobre cómo hacerlo y sin haberse familiarizado a fondo con cada pequeño detalle de las técnicas y procedimientos necesarios? Pero este es precisamente el enfoque de muchas personas cuando creen que pueden realizar las prácticas Budistas más avanzadas sin una base sólida en la visión subyacente y una idea del panorama más amplio en el que encajan dichas prácticas.

Además, no debe olvidarse que casi todos los textos Budistas más importantes fueron escritos originalmente por maestros eruditos Budistas del más alto calibre para otros maestros, y no para ningún “lector generalmente informado,” ya que tales lectores simplemente no existían en una época en la que la educación y la alfabetización estaban restringidas a una pequeña elite intelectual. Así, sin una formación bastante específica, difícil de adquirir en Occidente, resulta aún más difícil acceder a dichos textos. ¿Qué tan efectivo puede ser leer libros sobre los últimos avances en física moderna sin haber al menos terminado la escuela secundaria? Por lo tanto, si uno no puede o no quiere prepararse para las “enseñanzas superiores,” parece mejor estudiar alguna lectura Budista “más ligera,” ya que la frustración está casi garantizada.

En 1973, el Budista pionero Edward Conze abordó la cuestión de si los textos Budistas en general y los sūtras de la prajñāpāramitā en particular todavía están

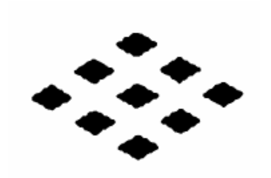
"actualizados" para una "audiencia Occidental moderna." Esta cuestión sigue siendo muy relevante hoy en día, tal vez incluso más:

> Finalmente, también se podrían tratar como documentos *espirituales* que todavía son capaces de difundir conocimientos espirituales entre personas separadas de sus autores originales por dos mil años y por enormes disparidades en la cultura intelectual y material. Sin embargo, hay un cierto absurdo en interpretar las cuestiones espirituales en abstracto y en términos generales, ya que todo depende de condiciones concretas y de las personas reales y sus circunstancias. Algunos considerarán esta literatura bastante extraña y ajena, y tal vez anhelen algo más casero. Espero que me permitan responder con un comentario que tanto me hizo ganar el cariño de mis estudiantes de Berkeley. Cuando me preguntaron qué debería hacer el Budismo para ser más aceptable para los Estadounidenses, solía enumerar con una sonrisa algunas concesiones que quizás se podrían hacer respectivamente a las tendencias feministas, democráticas, hedonistas, primitivistas y anti-intelectuales de la sociedad Estadounidense. Aunque al final invariablemente recuperaba mis nervios y recordaba a mis oyentes que no se trata tanto de que el Dharma se ajuste para volverse adaptable a los Estadounidenses, sino de que los Estadounidenses cambien y se transformen lo suficiente como para volverse aceptables para el Buda.[334]

Por supuesto, esto se aplica no sólo a la sociedad Norteamericana, sino a todas las llamadas "sociedades modernas." Tanto entre Budistas como entre no Budistas existe una fuerte tendencia a simplemente querer extraer de las enseñanzas del Buda lo que a uno le gusta o piensa que es lo suficientemente interesante, relevante o "atractivo," dejando todo lo demás atrás como escrituras antiguas o rituales de interés únicamente cultural o histórica. Con palabras de moda como "modernizar" u "Occidentalizar" el Budismo (lo que sea que eso signifique), "llegar a la esencia," "evitar trampas culturales," "trabajar con emociones" o "debe ser inmediatamente relevante para mi vida y mis problemas," se saltan los preliminares y uno salta de inmediato a las enseñanzas "más elevadas," terminando la mayoría de las veces simplemente superimponiendo felizmente sus propios prejuicios culturales a las enseñanzas del Buda y luego pretendiendo haber encontrado algo culturalmente neutral o "moderno." Parece necesario, sin embargo, examinar más de cerca, tomar conciencia y cuestionar también los propios complejos, que no son mejores que los de otras culturas. Además, la pregunta es por qué uno necesita maestros y enseñanzas si de todos modos uno simplemente sigue lo que le gusta.

Sin duda, no estoy defendiendo algún tipo de fundamentalismo, conservadurismo estricto, tener que estudiar todo el canon Budista o simplemente una imitación de ciertas formas Asiáticas de Budismo. Estoy totalmente a favor de adaptar las enseñanzas de Buda a los tiempos, sociedades, culturas y problemas actuales, como siempre ha sucedido en cada época y país durante la larga historia del Budismo, pero se necesita mucho más para hacerlo que simplemente siguiendo la última moda espiritual. En su larga historia, el Budismo nunca sucumbió a la idea de la comida rápida espiritual, sino que por lo general siempre habló desde una perspectiva a largo plazo. Primero, necesitamos estar bien informados sobre las enseñanzas Budistas de manera integral antes de que podamos decidir cuáles son sus contenidos indispensables en comparación con las formas culturales externas, y no simplemente buscar de qué podemos deshacernos si no nos gusta o no ver su importancia de inmediato.

En ese sentido, la siempre presente pregunta hoy en día de cuál es el beneficio inmediato de una determinada enseñanza Budista como AA es como preguntar cómo afilar un lápiz te permite ser inmediatamente un maestro dibujante. Bueno, obviamente no es así, pero hay muchas condiciones que son necesarias para convertirse en alguien como Leonardo da Vinci. Algunas condiciones, como inspirarse en la naturaleza o una experiencia intensa, o participar en un curso de dibujo, pueden tener un beneficio más inmediato, mientras que otras se parecen más a afilar un lápiz. Del mismo modo, algunas enseñanzas Budistas son de naturaleza más inspiradora e inmediata, mientras que otras son más del tipo “desapareciendo lentamente.” Además, nadie esperaría seriamente ver la imagen completa de un rompecabezas de mil piezas cuando acaban de colocar las primeras cinco piezas aquí y allá, pero precisamente ésta parece ser a menudo la actitud entre los Budistas Occidentales. Dada la perspectiva a largo plazo del camino Budista, muchas cosas que uno estudia a menudo sólo encajan una vez que uno ha avanzado un poco más en ese camino, y/o asumen un significado diferente o mayor cuando uno ha tenido ciertas experiencias en él. Entonces uno puede pensar: “Oh, a eso se referían estas enseñanzas,” lo que puede enriquecer enormemente la perspectiva. Para evitar más complicaciones –como siempre decía el Buda: “Sólo puedo mostrarte el camino, pero debes comprobarlo por ti mismo y decidir si quieres caminar por él o no.”



Algunas Observaciones sobre los Distintos Enfoques Exegéticos de los Comentarios del Octavo Karmapa y del Quinto Shamarpa

Como se mencionó anteriormente, principalmente en sus temas generales, pero también a veces en sus comentarios directos sobre AA y *Vivṛti*, el JNS del Octavo Karmapa usa los términos *shentong* (sesenta veces), Mahāmudrā (veinte veces), luminosidad de la mente, la naturaleza perfecta. y varios términos para la naturaleza de Buda (como corazón de sugata, corazón de tathāgata y corazón de Buda) en relación con la prajñāpāramitā. JNS también emplea el término Gran Madhyamaka (doce veces) y el tema general de la disposición habla de la sabiduría ālaya (siete veces). Ya sea explícita o implícitamente, JNS considera que todos estos términos son sinónimos. CE no se refiere a Mahāmudrā y menciona *Shentong* y Gran Madhyamaka cada uno solo una vez al principio (como las respectivas formas en que Asaṅga/Vasubandhu y Haribhadra comentan sobre el AA), mientras que sus presentaciones de los otros términos básicamente concuerdan con JNS (para variaciones, ver abajo).

El Shentong del Octavo Karmapa

Como se describe con más detalle en otra parte,[335] lo que generalmente se conoce como la tradición *Shentong* está lejos de ser un sistema monolítico o uniforme, pero para los maestros individuales, *shentong* obviamente significa cosas muy diferentes, como lo demuestra el hecho de que dan sus propios puntos de vista sobre su significado y su relación con el *rangtong*. Ciertos eruditos Tibetanos utilizan el término *shentong* para referirse a una doctrina con posiciones establecidas (que también pueden diferir mucho). Otros hablan de ello en el sentido de una perspectiva filosófica o experiencial. Algunos se refieren a ello como una tradición de cómo practicar la meditación (*sgom lugs*), y otros lo consideran una combinación de teoría y práctica, es decir, visión y meditación. Algunos incluso sostienen que *Rangtong* y *Shentong* representan Sūtrayana y Vajrayāna, respectivamente. Entre todas estas diferentes presentaciones de *Shentong*, las explicaciones sobre *shentong* que se encuentran en JNS se encuentran sin duda entre las más singulares y a menudo difieren mucho de cualquier otra marca de *Shentong*.

Debido a su naturaleza de ser principalmente un comentario sobre AA como representación del significado oculto de los sūtras de la prajñāpāramitā, JNS obviamente no es un texto doxográfico que describa los detalles de las opiniones de diferentes sistemas filosóficos Budistas en general, ni un tratado dedicado a Shentong Madhyamaka en particular (este término se menciona sólo una vez).[336] Aunque hay referencias ocasionales a *shentong*, su significado y los detalles de la visión asociada no se explican en un solo lugar, sino que hay fragmentos de información esparcidos por todo JNS. Lo que está muy claro, sin embargo, es que el Octavo Karmapa niega consistentemente cualquier interpretación cosificante o absolutista de lo que significa *shentong* y enfatiza que no se refiere a una posición filosófica per se, sino a lo que se realiza directamente mediante la sabiduría no conceptual en el equilibrio meditativo del primer bhūmi y superiores, estando así esencialmente más allá del dominio del análisis y descripción conceptual.

En comparación con otros textos sobre *Shentong* (especialmente el de Dölpopa), uno se siente tentado a llamar a la presentación en JNS "Pequeño *Shentong*," ya que concuerda y utiliza el enfoque clásico Madhyamaka de Nāgārjuna (como también se atestigua en las declaraciones anteriores de Dzogchen Ponlop Rinpoche, Jamyang Chökyi Gyaltsen y Khenpo Kyotra Tamcho Dawa en JNS muy conforme con *Rangtong* y *Prāsaṅgika). Cuando se juzga desde la visión muy común de que *Rangtong* y *Shentong* son posiciones diametralmente opuestas y que la primera es la única forma correcta de explicar el AA, puede parecer muy peculiar utilizar *Shentong* en un comentario sobre el AA. Sin embargo, como se explicó anteriormente, al considerar los sólidos fundamentos generales del Yogācāra de AA y casi todos sus comentarios Indios y Tibetanos, esto no es tan sorprendente como podría parecer al principio porque la base misma de *Shentong* no consiste más que en el clásico Yogācāra Indio y las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica.

La Escuela Kagyü distingue a veces entre "vacuidad de lo otro de la luminosidad" (*gsal ba gzhan stong*) y "vacuidad de lo otro del [Dharma]dhātu" (*dbyings gzhan stong*). Brevemente hablando, el primero se refiere a que la sabiduría de la naturaleza Búdica está vacía de manchas adventicias (lo "otro"), mientras que esta sabiduría en sí no está vacía, sino que existe como la naturaleza última de la luminosidad. De esta manera, se enfatiza la existencia real, en última instancia, de la naturaleza luminosa de la mente y sus cualidades Búdicas innatas. Los proponentes típicos de esto incluyen a Dölpopa, Tāranātha (quien incluso escribió dos comentarios sobre el *Sūtra del Corazón* desde la perspectiva de la "vacuidad de lo otro") y Jamgön Kongtrul. La "vacuidad de lo otro del dhātu" significa que, en y como sí mismo, tanto el Dharmadhātu como la experiencia no dual no conceptual de la sabiduría que realiza este Dharmadhātu como la verdadera naturaleza de la mente están libres de cualquier punto de referencia y de cualquier apego a puntos de referencia (tales como ser real o irreal, existente o

inexistente). Este último punto de vista se encuentra, por ejemplo, en JNS y las obras del Sexto Shamarpa.

El maestro kagyü contemporáneo Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche explica que esa distinción representa simplemente las dos caras de la misma moneda –la unidad inseparable de la extensión del Dharmadhātu y su propia conciencia (*dbyings rig dbyer med*), lo que significa que el Dharmadhātu posee naturalmente el elemento o cualidad de la vigilia o luminosidad básica. Como las dos facetas de esta unidad, "la vacuidad de lo otro del dhātu" se refiere a que el Dharmadhātu está libre de todos los puntos de referencia y "la vacuidad de lo otro de la luminosidad" representa la conciencia básica de este Dharmadhātu. En ambos casos, la palabra "otro" se refiere a la totalidad de todos los puntos de referencia de la realidad aparente. Por lo tanto, en cuanto a comentar sobre el AA, puede haber muchas explicaciones en términos de *Rangtong* o *Shentong*, pero en última instancia, el AA no trata nada más que dicha unidad del Dharmadhātu y su conciencia, ya que tanto su propósito como su punto clave esencial residen en realizar exactamente esta unidad. En consecuencia, la mejor manera de explicar el AA es en términos de esta unidad de la naturaleza irreificable del Dharmadhātu y su conciencia básica, que por definición está más allá de *rangtong* y *shentong*.

La Historia del Dharma de Pawo Rinpoche[337] afirma que el primer maestro del Karmapa, Chödrub Senge, quien lo ordenó completamente y le dio extensas instrucciones sobre el punto de vista *Shentong*, le había pedido que mantuviera este punto de vista dándole muchas explicaciones excelentes al respecto, lo que resultó en la posterior composición del Karmapa de JNS según los sistemas de Jonang y Silung.[338] Se informa que la educación escritural superior del Octavo Karmapa comenzó con un estudio intenso de los textos principales tanto del sūtrayāna como del tantrayāna con Karma Trinlepa durante tres años (desde los veinte hasta los veintidós años), que incluía el AA y sus comentarios. Pawo Rinpoche también nos informa sobre la afirmación del Karmapa de que no es razonable que la visión de todas las enseñanzas sobre la cognición válida, el abhidharma, el Madhyamaka y el Vajrayāna sean *Shentong*.[339]

Hasta ahora, el legado escritural del Octavo Karmapa sigue sin ser leído por los eruditos modernos y sólo existe un único estudio sistemático de su visión Madhyamaka.[340] En cambio, se considera que tanto los Tibetanos como los Occidentales hacen afirmaciones infundadas sobre la visión de Mikyö Dorje, como que él fue uno de los principales proponentes de *Shentong* en el linaje Kagyü[341] Incluso una breve reseña de los textos de Mikyö Dorje muestra que este definitivamente no es el caso –además de JNS con sus referencias ocasionales a una forma muy singular de *Shentong*, sólo muy pocos de los textos del Octavo Karmapa mencionan, generalmente de manera bastante breve, el término *shentong* o temas relacionados. Entre ellos, *La Lámpara que Elucida Excelentemente el Sistema de los Proponentes de Shentong Madhyamaka* sólo analiza la naturaleza Búdica y sus manchas adventicias (basándose en gran medida en el primer capítulo

del *Uttaratantra* y en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga), pero no ofrece una presentación sistemática general de tampoco la visión *Shentong*.[342] En particular, se dice generalmente que el comentario posterior de Mikyö Dorje sobre el *Madhyamakāvatāra*, en el que considera a Nāgārjuna y Saraha como quienes sostienen la visión última, representa su postura final sobre la visión Mahāyāna correcta. En él, rechaza en repetidas ocasiones cualquier noción de una visión o tradición *Shentong* (y mucho menos de que sea Madhyamaka) y de un sistema Madhyamaka de Maitreya y Asaṅga.[343] Así, como dice acertadamente Kapstein:

> Yo sugeriría, por lo tanto, que... es mejor evitar etiquetas doxográficas como *gzhan stong pa* y *rang stong pa*, excepto, por supuesto, cuando se usan dentro de la propia tradición. Nuestra tarea principal debe ser documentar e interpretar conceptos y argumentos precisos y, en muchos casos, el recurso a caracterizaciones demasiado amplias sólo parece enturbiar las aguas.[344]

Del mismo modo, la afirmación de Huntington sobre el Mahāyāna Indio también se aplica naturalmente a los autores Tibetanos:

> Entonces, al trabajar para desarrollar una historia intelectual crítica del Mahāyāna Indio temprano, el foco de nuestra atención debe desplazarse de los "principios" y las "escuelas"... a los autores individuales y sus propias palabras originales.[345]

En este sentido, en la tradición Budista en general (al menos en teoría), se considera como uno de los signos de un comentarista del más alto calibre exponer cada escritura según su propio sistema y contexto, sin mezclar diferentes tradiciones ni constantemente imponer la propia visión "más elevada."[346] *La Historia del Dharma* de Pawo Rinpoche[347] dice que este enfoque se refleja en todos los comentarios del Octavo Karmapa, ya que siempre enseñó de acuerdo con las propensiones de sus discípulos y manteniendo los principios fundamentales que son característicos de un texto determinado, y no solo aferrándose a un único significado en todos sus comentarios sobre diferentes textos. En su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra*, el propio Mikyö Dorje afirma que los sistemas de Madhyamaka y Yogācāra deben ser tratados de forma independiente en sus propios contextos. Como lo muestran los materiales de JNS en los dos volúmenes actuales, las obras del Octavo Karmapa son a menudo difíciles de leer y requieren un examen cuidadoso para determinar exactamente cuáles son sus puntos en asuntos altamente complejos, lo que hace que la tarea de obtener una imagen bien fundada desde su punto de vista, no es más fácil. Sin embargo, se espera que las explicaciones contenidas aquí ayuden a arrojar más luz sobre sus formas únicas y complejas de presentar el punto de vista en diversos entornos.

Los siguientes extractos de JNS se presentan en un intento de dar una visión general de la posición de Mikyö Dorje sobre *Shentong* en este texto. La elaboración de JNS sobre la naturaleza de los fenómenos y la sabiduría en términos de estar vacío de lo otro versus vacío del yo comienza de la siguiente manera.

> *La sabiduría se refiere al Dharmadhātu (la naturaleza de los fenómenos vacíos de todo fenómeno adventicio) y, en virtud de que también es consciente de sí mismo, al sujeto puro llamado "sabiduría experimentada personalmente."*[348] Tal vacuidad y sabiduría se denominan vacuidad no nacida y sabiduría...
>
> Según el victorioso Maitreya, hay tres vacuidades –[la vacuidad de la] existencia, [la vacuidad de la] inexistencia y la vacuidad natural. Afirmó que, entre ellas, *no comprender la vacuidad natural y la sabiduría de la naturaleza perfecta significa simplemente no comprender su vacuidad y sabiduría.* Algunas personas dicen: "Es muy cierto y está justificado que el venerable [Maitreya] lo haya dicho y que también los sutras madres declaran que la naturaleza de los fenómenos –la naturaleza perfecta– es la vacuidad. Esto significa que se enseña a estar vacío del yo y no se les enseña a ser vacío de lo otro." Este no es el caso. *El Sūtra [en Ocho Mil Líneas]* enseña:
>
>> La mente es no-mente. La naturaleza de la mente es la luminosidad.[349]
>
> *Por lo tanto, dado que la mente adventicia está vacía de sí misma, no existe. Dado que la luminosidad natural está vacía de lo otro, no se enseña como vacía, sino como "luminosidad."* El [*Uttaratantra* I.155c] de Maitreya dice:
>
>> No está vacío de Dharmas insuperables...
>
> *Esto declara que el Dharma que es la naturaleza insuperable de los fenómenos no está vacío de su propia naturaleza*.[350]

Y:

> Lo que es distinto de la mente vajra (el corazón de Buda o la luminosidad natural) y puede separarse de ella (los seres sintientes, las manchas, las apariencias, el error y la ignorancia) es adventicio porque, en primer lugar, no es una base establecida. Por tanto, a nivel temporal, es rescindible y renunciable. Si fuera una base establecida desde el principio, no sería rescindible ni renunciable porque está establecida primordialmente. Entonces, ¿Quién podría renunciar a ella y quién podría rescindirla?[351]

El JNS identifica el referente correcto para usar el término “vacío de lo otro” de una manera conveniente y funcional, pero enfatiza que, en realidad y desde la perspectiva de la realización directa dentro del equilibrio meditativo, la naturaleza de los fenómenos no es ni vacía del yo ni vacía de lo otro, y mucho menos portadora de alguna naturaleza intrínseca cosificable.

> Además, *tampoco existe el defecto de que la propia naturaleza vacía de lo otro no sea vacía*. Dado que el nombre “vacía de lo otro” se aplica a la vacuidad [en el sentido] de que las otras características dentro de esta base [–la naturaleza de los fenómenos–] están vacías de sus respectivas naturalezas, la propia naturaleza del vacío de lo otro no se vuelve no vacía. *La razón de esto es que el nombre “vacío de lo otro” [sólo] se aplica al significado compuesto de esta base [–la naturaleza de los fenómenos–] que está vacía de dichas [características respectivas, pero no a esta base en sí misma que es vacío de lo otro]*.[352] Sin embargo, no se afirma que esta base –la naturaleza de los fenómenos– esté vacía de su propia naturaleza. [Del mismo modo, como acabamos de decir,] esta [base en sí] tampoco está vacía de lo otro. *Por lo tanto, si no está vacía de lo otro, olvídate de que esté vacía del yo.* Sin embargo, funciona como base de la vacuidad en términos de estar vacía de lo otro, mientras que no es adecuado como base de la vacuidad en términos de estar vacía del yo. La razón de esto es que sólo lo que concuerda en tipo con una vacuidad que abarca aquello de lo que está vacío –los portadores de esta naturaleza [vacía] que son lo otro– es adecuado como base de la vacuidad de esta [vacuidad vacía de lo otro], mientras que lo otro [–la base de la vacuidad en términos de ser vacía del yo–] no es adecuado como tal. El significado de ser “concordante en tipo” es el siguiente. La vacuidad que consiste en el prajñā de saber que lo que es lo otro –las manchas adventicias– termina y no surge [de nuevo] concuerda en términos de objetos de enfoque y aspectos con la base que es la naturaleza de los fenómenos –el corazón de [sugata]. La razón por la cual lo otro [–la base de la vacuidad en términos de ser vacía del yo] no es concordante en términos de objetos de enfoque y aspectos con esta [naturaleza de los fenómenos] es que todos los fenómenos adventicios están vacíos de tal manera que, en virtud de ser impermanentes justo con su mera presencia, sus propias naturalezas cesan. Por lo tanto, no concuerdan en términos de objetos de enfoque y aspectos con esta base que es la naturaleza genuina de los fenómenos. Dado que esta base –la naturaleza de los fenómenos– carece de todo ser impermanente, de cualquier perdición de su propia naturaleza justo con su mera presencia, de cualquier cesación y de cualquier surgimiento, no es concordante en términos de objetos de enfoque y aspectos con estos

[fenómenos adventicios]. [Por otro lado,] cuando el prajñā de saber que lo otro (las manchas) termina y no surge [nuevamente] se centra en la naturaleza permanente e inmutable de los fenómenos (la naturaleza de los fenómenos que está libre de la tríada de surgir, permanecer y cesar), concuerda en términos de objetos y aspectos de enfoque [con esta naturaleza].

También hay *otra razón para que la propia naturaleza del vacío de lo otro sea vacía del yo.* El sujeto en cuestión –el vacío de lo otro, que está siempre vacío de lo que es otro (los portadores adventicios de la naturaleza [de los fenómenos])– es lo que implica que las manchas adventicias (que son otra cosa que esta base) estando todo el tiempo vacías en cuanto que su propia naturaleza no permanece ni un instante porque estos portadores de la naturaleza [de los fenómenos] son una realidad aparente. Por esta razón, *uno definitivamente necesita aceptar que lo que está vacío de lo otro está necesariamente vacío del yo.* Pero si uno afirma que la vacuidad que se afirma que es vacío del yo es la vacuidad que realmente cumple esta función, no es adecuado afirmar ningún vacío de lo otro que no sea el vacío del yo.

Ahora bien, *la razón por la que esta base –la naturaleza de los fenómenos– no es [en realidad] ni el vacío de lo otro ni el vacío del yo es que ni siquiera es adecuado como una pura vacuidad que no se especifica como siendo vacía o no vacía de sí misma o de alguna otra cosa.* Porque tiene el carácter esencial de ser la paz absoluta de todos los puntos de referencia en términos de estar vacía o no estar vacía. Así, desde la perspectiva de la [verdadera] libertad respecto de puntos de referencia, en la base que es la naturaleza de los fenómenos no transcurre ninguna característica de estar vacía de si misma o de alguna otra cosa. [Sin embargo,] desde la perspectiva de considerar puntos de referencia, entre las dos vacuidades de estar vacía de si misma o de alguna otra cosa, ser vacía de lo otro es superior y estar vacía del yo es inferior. La razón de esto es que si uno no se da cuenta de la forma real de ser de estar vacío del yo, tal como es, no se da cuenta ni infiere la forma real de ser de estar vacío de lo otro. En cuanto a comprender e inferir el estar vacío del yo, incluso si uno no comprende la forma real de ser de estar vacío de lo otro, se logra fácilmente una comprensión inferencial de estar vacío del yo. Dado que se trata de un conocimiento válido que se define a través de la experiencia, que las mentes de aquellos con la fortuna adecuada puedan confiar en él.[353]

El tema general de JNS sobre la vacuidad y la sabiduría diferencia las posiciones de varias marcas de Mādhyamikas al respecto de la siguiente manera.

b) El sistema que es común con los Mādhyamikas que proponen la vacuidad del yo

Al presentar todos los fenómenos de talidad y variedad como bases de la vacuidad, los objetos de negación basados en éstos son los estados mentales de apego a estos fenómenos como si existieran en la forma de ser establecidos a través de una naturaleza propia. En este contexto, esta naturaleza que se denomina "naturaleza propia de los fenómenos" debe dividirse en dos realidades. Así, en términos de lo último, se puede decir: "*Dado que todos los fenómenos no tienen naturaleza, están vacíos de naturaleza, que es su naturaleza o esencia." Sin embargo, esto sólo se dice en términos de convenciones convenientemente concisas...* En términos de apariencia, al tomar un pilar como ejemplo, se presenta el hecho de que este mismo aspecto de un pilar posee la función de soportar una viga, etc. como su naturaleza... La naturaleza de los pilares, jarrones, etc. es lo que se observa directamente, como por ejemplo el desempeño de una función. Aparte de eso, una naturaleza sustancialmente existente de columnas, jarrones, etc., que no se encuentre dentro de la esfera de las facultades sensoriales o no sea observable por ellos, no es algo que sea adecuado para aparecer...

Sin embargo, afirmar que la naturaleza antes mencionada de los fenómenos aparentes es inexistente o vacía como la naturaleza de la realidad última se refiere sólo al contexto de aceptar una presentación de la realidad última. Cuando tampoco se acepta tal presentación, hay que afirmar que la naturaleza misma de lo último (al estar vacía de cualquier esencia de lo aparente) está vacía de esta misma naturaleza. *Nāgārjuna dijo una y otra vez que, si no lo expresamos de esta manera, la visión de considerar la vacuidad como si fuera vacuidad es una visión que conduce a una ruina muy grande. Luego lo que es la vacuidad de algo no existe como naturaleza de ese algo. Porque se afirma que las entidades están vacías de cualquier naturaleza en términos de ambas realidades.* Además, cuando se afirma que las columnas, los jarrones, etc., carecen de naturaleza propia, tampoco se afirma una realidad última o naturaleza básica que sirva como naturaleza o núcleo de esta falta de naturaleza.

En cuanto a que la vacuidad de algo está vacía de ese algo, (1) los Yogācāra-Mādhyamikas y (2) los Mādhyamikas que siguen el consenso común tienen sus propias posiciones individuales.

1) Mientras no lean una presentación de la vacuidad, los primeros afirman que su naturaleza es la cognición,[354] porque afirman que la base de la vacuidad de la cuarta vacuidad[355] es la cognición. Como dice Haribhadra:

> En virtud de que todos los fenómenos son vacíos, también la vacuidad, que es la naturaleza de las cogniciones que tienen como objeto de enfoque la vacuidad de lo interno y etc, es vacuidad. Por tanto, es la vacuidad de la vacuidad. El mero conocimiento de que todos los fenómenos son vacuidad es la vacuidad de todos los fenómenos. En virtud de esto, la vacuidad también es vacío porque renuncia a las concepciones de aferrarse a esta [vacuidad].[356]

2) *Estos últimos afirman que la naturaleza de estar vacío de algo es una negación semejante al espacio no implicativa.* Āryavimuktisena dice que la vacuidad es el objeto de enfoque de la sabiduría (el sujeto):

> Quizás te preguntes: “¿Cuál es el objeto central de la sabiduría no conceptual?” Se dice que es “la vacuidad de todos los fenómenos.”[357]

... te preguntarás: “¿Cómo se afirma esto en el propio sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra, quienes toman la tradición de los Yogācāra-Mādhyamikas como base?” El significado de “la vacuidad de todos los fenómenos” (como en la cita anterior del *Vṛtti* de Āryavimuktisena) no se refiere a la inexistencia de las apariencias de lo aparente, sino a ver las apariencias de lo aparente, que se especifican al estar vacío de un naturaleza propia, como si fueran ilusorias. Habiendo planteado esa tesis, la prueba de ello se presenta de la siguiente manera: “Cualquier cognición que se centre en el objeto de enfoque que estamos discutiendo aquí necesariamente se centra en apariencias ilusorias, al igual que una conciencia onírica. También las sabidurías tal como son explicadas aquí (como los sujetos perceptivos de las veinte vacuidades) son cogniciones que se involucran en tales objetos de enfoque”... *Por lo tanto, se niega que las apariencias ilusorias tengan existencia real, pero no se afirma la falta de existencia real. En consecuencia, sólo con decir que lo vacío de realidad y meramente aparente no existe, no se llega a algo realmente establecido.* Como dice el *Vṛtti*:

> No hay ningún defecto porque Devadatta no resurgirá si su asesino ha sido asesinado.[358]

Se podría decir: “Sin embargo, ¿no contradice esto la afirmación de los sutras madres de que el objeto central del conocimiento de todos los aspectos es la falta de entidad?” El significado de esta afirmación no es que haya sido hecha con la intención de tomar la negación no implicativa

que es la falta de entidad como objeto de sabiduría. Más bien, si se hubiera hecho con esta intención, se seguiría que el sujeto que toma tal objeto es un estado mental que opera a través de un aislamiento, es decir, una eliminación de lo otro. Por tanto, esto no es razonable. Entonces, ¿Cuál es el significado de esta afirmación? Se refiere al objeto de enfoque de la sabiduría como lo que aparece como las diversas manifestaciones de la originación dependiente de lo aparente, que se especifican al haber negado cualquier entidad real. Aquí, las superimposiciones se eliminan centrándose en meras apariencias mediante el estudio, la reflexión y la meditación en el nivel mundano del camino. Una vez que estas superimposiciones han sido cortadas por eso, no hay certeza sobre nada más que la pura talidad. En consecuencia, todo enfoque a través de algo en algo como algo no es nada más que la vacuidad de estos respectivos factores. El *Vṛtti* afirma que este es el caso en términos del camino del aprendizaje:

> De hecho, queda mucho por decir en términos de clasificarla en sabiduría especular, etc. Sin embargo, esta presentación del equipamiento de la sabiduría es sólo una fracción.[359]

Así, el *Vṛtti* enseña que lo anterior no se aplica a la sabiduría Mahāyāna del no aprendizaje. Quizás te preguntes: "¿Qué tal entonces esta sabiduría?" *Una vez que todas las tendencias latentes de apariencia dualista han sido erradicadas en esta sabiduría, no hay posibilidad de que aparezca ninguna apariencia en ella*.[360]

En cuanto a la diferencia entre *rangtong* y *shentong* y lo que tiene significado conveniente versus definitivo, JNS dice:

> Enseñar el "no ser" o "la falta de naturaleza" de las entidades (como la forma) desde la perspectiva de las personas que consideran puntos de referencia se hace con un propósito. Enseñar "la falta de naturaleza" como "la naturaleza" no es una presentación como la naturaleza de algo en el sentido de que es la naturaleza misma de la falta de naturaleza misma. Más bien, significa que la falta de naturaleza no es otra cosa que la naturaleza de la falta de naturaleza, que no es otra cosa que el significado de "la vacuidad de la vacuidad." Este significado representa el sistema final de quienes afirman que todo está vacío de naturaleza propia.
>
> Sin embargo, algunos *Shentongpas* que no saben hablar propiamente de *Shentong* afirman que es "la entidad de la inexistencia de entidades" y afirman que la falta de naturaleza se establece como la naturaleza de la falta de naturaleza, siendo así un existente. Esas personas no hablan de

acuerdo con Maitreya. El hecho de que los fenómenos de la realidad aparente estén vacíos de una naturaleza propia se explica exclusivamente por el hecho de que no permanecen como una naturaleza propia, mientras que la naturaleza de la falta de naturaleza nunca se convierte en otra cosa que una negación no implicativa. Por lo tanto, proclamar una negación implicativa en términos de que la naturaleza de la falta de naturaleza es un residuo no es el sistema de los *Shentongpas*.

Lo que dicen los proponentes supremos de *Shentong* es que la naturaleza perfecta última, que tiene una naturaleza, es la naturaleza que realmente cumple esta función. Pero cuando se dice así, *esta naturaleza tampoco es no vacía y la existencia de esta naturaleza no es algo que consista o esté incluido en puntos de referencia y características*. Por lo tanto, no cae en ningún punto de referencia extremo. Puesto que dicha existencia permanece en última instancia, está libre de todos los extremos de permanencia y extinción. Sin embargo, *enseñar dicha naturaleza como la naturaleza de la inexistencia de entidades aparentes y enseñarla como la naturaleza que es la existencia del ente último debe entenderse como lo que conlleva una intención y esta intención, respectivamente.* Enseñar esta naturaleza como la naturaleza de la inexistencia de entidades se hace desde la perspectiva de personas que consideran puntos de referencia y por la preocupación de que estas personas puedan tener miedo a la vacuidad. Desde la perspectiva de los nobles sin puntos de referencia, la misma naturaleza se explica como la naturaleza que es la existencia de una entidad. Por lo tanto, la explicación de la naturaleza última perfecta como la naturaleza de la inexistencia de entidades es el significado conveniente y su explicación como la naturaleza que es la existencia de una entidad es el significado definitivo.[361]

Al comentar sobre los dieciséis momentos del camino de la visión en AA II.12-16, JNS[362] dice que la afirmación “La forma aparente y demás se comprenden como en última instancia el Dharmadhātu” no concuerda ni con *Rangtong* Madhyamaka ni con *Shentong* Madhyamaka. Según el primero, es imposible que se realice algo como la forma y algo así como el Dharmadhātu (la causa de los nobles), que los victoriosos declaran que es la única realidad del nirvāṇa. Porque la forma y el Dharmadhātu discordan en sus características definitorias; la forma aparente está vacía de cualquier naturaleza propia; y su apariencia como si fuera capaz de realizar una función es engañosa.

Según los *Shentongpas*, a través del poder de la originación dependiente, ni lo que es falso (la forma aparente y demás) ni lo que es correcto (el Dharmadhātu supremo) se despoja de sus respectivas propias naturalezas. Sin embargo, no es

posible que lo falso se realice mediante el conocimiento válido como correcto, ni lo correcto se realice como falso. Si esto fuera posible, se acumularían innumerables defectos, como por ejemplo que todas las presentaciones de cognición válida y no válida se destruyen y que la verdadera naturaleza deala originación dependiente no opera en términos del poder de las entidades.

Mikyö Dorje también afirma claramente que cuando habla de *shentong* en JNS, lo hace simplemente desde una perspectiva convencional y conceptual. Sin embargo, esta forma conceptual de *shentong* es en realidad simplemente *rangtong*, a diferencia de la percepción yóguica directa del verdadero vacío de lo otro a través de la sabiduría no conceptual del equilibrio meditativo. JNS[363] dice que la naturaleza perfecta e inmutable, que es la verdadera base de la vacuidad, no se enseña explícitamente en el giro intermedio de la rueda del Dharma. Porque uno no sería capaz de renunciar al apego a ella como si fuera algo real –si uno ni siquiera ha eliminado el apego a la realidad de la forma y demás, que son mucho más burdos que esta base profunda y sutil de la vacuidad, olvídate de eliminar el aferrarse a esta misma base como algo real. Sin embargo, en el giro final de la rueda, cuando algo como el corazón vajra –que se introduce después de haber eliminado todos los puntos de referencia– se enseña como la base de la vacuidad, sus destinatarios están completamente preparados para tal enseñanza, porque, en este punto, ya se han cortado todos los puntos de referencia y características con respecto a la totalidad de los fenómenos y su verdadera naturaleza.

Además, en el contexto de las veinte vacuidades, el *Ālokā* y el *Vṛtti* no plantean la realidad final de la madre (que es el profundo vacío de lo otro) ni la base de la vacuidad que realmente cumple esta función y se encuentra en el giro final de la rueda del Dharma. La razón de esto es que este contexto del segundo giro es la ocasión adecuada para negar afirmaciones de existencia en términos de (1) establecerse a través de una naturaleza propia; (b) que surja de sus propias características específicas; y (c) permanecer a través de una naturaleza. Sin embargo, no determinar ninguno de los fenómenos de lo aparente, que sólo se establecen desde la perspectiva de los estados mentales ordinarios, y sin embargo, no hablar de la base de la vacuidad, que es la profunda vacuidad de lo otro, se hace con la implicación de Budas y Bodhisatvas siendo hábil en las etapas progresivas de la enseñanza del Dharma.

En cuanto a las dos formas en que todos los fenómenos son vacíos, JNS dice:

> Las veinte bases de la vacuidad que son portadoras de la naturaleza de la vacuidad están vacías de las respectivas naturalezas propias de lo que son estas bases de la vacuidad. Porque si no estuvieran vacías de sus respectivas naturalezas, el vacío de lo otro tampoco cumpliría realmente la función de estar vacío de sus respectivas naturalezas. Por eso se

afirman como las veinte vacuidades, pero no se dividen de esta manera desde la perspectiva de que *sean* vacuidades. *Ciertas personas no aceptan que estas bases de la vacuidad estén vacías, sino que buscan algo de lo que están vacías que se encuentra fuera de estas bases. Esas personas contradicen todos los sistemas de los proponentes de la pura vacuidad del yo.*

El hecho de que Āryavimuktisena y Haribhadra comentaran sobre las veinte bases de la vacuidad que son portadoras de la naturaleza de la vacuidad como algo vacío del yo no significa que no enseñaran o afirmaran el profundo vacío de lo otro. Porque enseñaron a esas bases a estar vacías del yo con la intención de (a) ser este el contexto de poner fin a cualquier tipo de identidad y (b) las veinte vacuidades se refieren únicamente a lo aparente que es adecuado para aparecer en los estados mentales (ordinarios). *Sin embargo, cuando estos dos maestros discutieron lo último, en términos de que está más allá de tales estados mentales, no hablaron de que fuera vacío del yo.* Quizás te preguntes: "¿Cómo sabes que hablan de esto en términos de lo aparente?" Los veinte números de la lista de las veinte vacuidades y las veinte bases de la vacuidad que son portadores de la naturaleza de la vacuidad consisten exclusivamente en lo que es adecuado para ser observado como objetos de estados mentales (ordinarios). Luego no les conviene pertenecer a otra cosa que no sea lo aparente –lo último. En lo último (lo vacío de lo otro), los números no son sostenibles. Aunque esta base real de la vacuidad (el vacío de lo otro) existe, si ni siquiera es algo que sea adecuado para ser observado, ¿Cómo podría ser adecuado para aparecer como un objeto de estados mentales (ordinarios)? Por tanto, esta presentación se basa exclusivamente en fenómenos de lo aparente.

Algunas personas pueden decir: "Por lo tanto, se sigue que también el profundo vacío de lo otro (la esfera de aquellos que ven más allá), como el Dharma impecable,[364] es lo aparente porque sus veinte bases de vacuidad son las que se mencionan." Además, el Dharma impecable puede clasificarse como los dos aspectos del vacío del yo y del vacío de lo otro por las siguientes razones. *El vacío de lo otro imputado*, como el Dharma impecable que se presenta como el objeto conceptual de aquellos que simplemente ven esta vida, *está vacío del yo. El vacío de lo otro que realmente cumple esta función* –lo que se manifiesta claramente para la sabiduría no conceptual (como el Dharma impecable de aquellos que ven más allá)– *no es más que el vacío de lo otro*. En este sistema, el tema se trata en términos del primero de estos dos.

> Después de haber reflexionado bien sobre esto,
> sin que sea muy absurdo,
> yo expliqué la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra en esta sección
> tal como descansa en el Yogācāra.[365]

En este sentido, JNS dice que la prajñāpāramitā es difícil de realizar (AA III.6ab)[366] que, al igual que Asaṅga y Vasubandhu, Haribhadra afirma que la visión de la realidad de la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi representa la visión totalmente cualificada de esta realidad si se ve la naturaleza fundamental de lo último –el profundo vacío de lo otro. Sin embargo, sin ver esta naturaleza fundamental, simplemente en virtud de comprender la naturaleza fundamental de lo aparente –el no profundo vacío del yo– como una negación no implicativa, ésta no es una visión plenamente cualificada de la realidad.

Al profundizar en la sabiduría no dual que representa esta visión plenamente cualificada de la realidad, JNS comenta sobre *Vivṛti* en el contexto de la cuarta etapa del yoga de la siguiente manera:

> Aunque la eliminación de la tesis de que existe una conciencia no dual vacía de aprehensor y aprehendido no aparece claramente en el *Vivṛti* de Haribhadra, él habla de que la sabiduría no dual es doble –la sabiduría no dual nominal cuya naturaleza es originación dependiente y la sabiduría no dual no nominal cuya naturaleza no es originación dependiente. En el sistema de los Niḥsvabhāvavādins, no es más que la primera la que se supone que es la realidad última y que realmente cumple esta función. Para eliminar puntos de referencia sobre esta sabiduría en términos de pensar que realmente existe, mediante el razonamiento de su originación dependiente, rechazan que sea un existir permanente. Esto se expresa en el *Vivṛti* a través del pasaje que comienza con: "Habiendo obtenido certeza en el sentido de pensar que esta pura sabiduría no dual..." *Esta última sabiduría es un fenómeno existente permanentemente y más allá de lo dependiente, ya que los puntos de referencia y las características no están respaldados por él.* Así, sin aducir ningún razonamiento que elimine puntos de referencia, el *Vivṛti* explica que los oscurecimientos cognitivos se eliminan al descansar en el equilibrio meditativo de esta sabiduría no dual que ha surgido. Esto se expresa en el pasaje: "... debe experimentarse personalmente..."
>
> Creo que esta manera en que Haribhadra comenta aquí parece representar el insuperable sistema de Yogācāra-Madhyamaka. El Séptimo Karmapa comenta que el *Vivṛti*, al decir en el contexto de la explicación de la tercera etapa del yoga que "también se elimina el mero conocimiento," enseña implícitamente que debe eliminarse la noción de

> una conciencia no dual verdaderamente existente. En el contexto de la explicación de la cuarta etapa del yoga, en virtud de tomar esta necesidad de eliminar la noción de una conciencia no dual verdaderamente existente como base de la explicación, esta noción ya no se menciona explícitamente. Aunque aquí se toma como base la sabiduría no dual verdaderamente existente como resultado, esta sabiduría no dual tiene dos aspectos –desde la perspectiva de los demás, aparece como el aspecto de la originación dependiente, y desde su propia perspectiva, existe como la naturaleza que surge por sí misma. La primera –que aparece como el aspecto de la originación dependiente– en realidad existe, pero es lo que elimina el error de la mente.[367]

Profundizando en el AA V.21, JNS[368] añade que el resultado de esto es el siguiente. Si uno purifica el flujo mental a través de los razonamientos en el contexto del estudio y la reflexión que explican que todos los fenómenos están vacíos de identidad fenoménica, finalmente el poder de la meditación alcanza la perfección porque dicha purificación es el medio supremo para manifestar el camino de la visión que los fenómenos son vacíos de identidad. El *Uttaratantra* I.154 y el AA V.21 identifican la vacuidad más allá de la originación dependiente, que es la sabiduría no nominal y no dual que se puede ver durante el camino de la visión. En la naturaleza de esta sabiduría no dual, no se deben eliminar oscurecimientos ni agregar sabiduría. Más bien, esta sabiduría no dual es el objeto que debe ser visto por la sabiduría experimentada personalmente, pero no hay posibilidad alguna de que sea vista por otra cosa, es decir, por ninguna forma de conciencia ordinaria. Además, esta sabiduría no dual que es el objeto a ser visto es una entidad (para más detalles sobre cómo la sabiduría es una entidad permanente, ver más adelante).

Todo esto (así como otros pasajes a continuación) enfatiza el impulso experiencial del significado real de *shentong*, que es la distinción más crucial en cualquier discusión significativa sobre *rangtong* y *shentong* –que estas nociones se aplican a dos ámbitos diferentes de experiencia y discurso. Como dice Ruegg:

> [Uno] podría suponer una incompatibilidad, en un mismo nivel de referencia, entre dos proposiciones filosóficas, las cuales no pueden ser verdaderas de acuerdo con el principio de contradicción. Alternativamente, quizás se podría suponer una complementariedad –tal vez incluso una inconmensurabilidad– entre dos doctrinas que se relacionan con diferentes niveles de referencia o discurso y que, por lo tanto, no son mutuamente excluyentes ni contradictorias.[369]

De hecho, este es precisamente uno de los puntos principales en la presentación original de Dölpopa de *rangtong* y *shentong*, que a menudo fue pasado por alto por los *Shentongpas* posteriores así como por sus oponentes (ya sea deliberadamente o no). A pesar de las afirmaciones de sus oponentes, el uso que hace Dölpopa de esta distinción es de naturaleza epistemológica y no ontológica o cosificante. En una de sus principales obras, *El Océano del Significado Definitivo* (Tib. nges don rgya mtsho), él mismo hace una clara distinción entre un "sistema filosófico" (Sct. siddhānta, Tib. grub mtha'), que se basa en ciertos explicaciones y argumentos, y un "punto de vista" en el sentido de una perspectiva más abarcadora y experiencial (Sct. darśana, Tib. lta ba). Entiende que esto último no se centra principalmente ni se limita a lo que puede determinarse mediante análisis académicos. Más bien, todos estos enfoques intelectuales representan sólo una parte preliminar de una visión del mundo que se basa principalmente en experiencias y realizaciones meditativas directas (a menudo en el contexto de prácticas Vajrayāna avanzadas). Es todo esto lo que Dölpopa llama "Gran Madhyamaka" y *Shentong* –la perspectiva de seres nobles que se han dado cuenta directamente de cómo son realmente sus mentes y sus fenómenos. En este sentido, *Shentong* se contrasta claramente con el Madhyamaka o *Rangtong* ordinario como un mero sistema de análisis filosófico conceptual.

Así, en esos dos niveles, toda la perspectiva de lo que es la realidad última o la naturaleza de los fenómenos, cómo se percibe y cualquier estilo de discurso al respecto debe ser muy diferente. Por varias razones, muchos *Shentongpas* posteriores y sus oponentes no siguieron esta distinción epistemológica y a menudo tratan tanto a *Rangtong* como a *Shentong* en el mismo nivel de escuelas filosóficas, mientras que el propio Dölpopa nunca habló de los proponentes de *Rangtong* versus los proponentes de *Shentong*. Más bien, él ve a *Rangtong* como un sistema filosófico que acepta en la medida de lo posible en el nivel conceptual del análisis filosófico, pero no como si retrata adecuadamente el nivel experiencial de percepción directa de la naturaleza última de los fenómenos, por lo que, por definición, no se aplica a este último nivel. En consecuencia, la base principal de la controversia posterior sobre *Rangtong* y *Shentong* radica en la confusión sobre si su contraste pertenece al nivel de los sistemas filosóficos o al nivel de la sabiduría no conceptual del equilibrio meditativo (a menudo estos niveles incluso están mezclados). Para Dölpopa se trataba claramente del contraste entre un sistema filosófico, por un lado, y una visión directa de la verdadera realidad, por el otro. En resumen, la cuestión de *rangtong-shentong* es sólo un problema si lo que se refieren *rangtong* y *shentong* se consideran mutuamente excluyentes en el mismo nivel de discurso y realización, lo que JNS niega clara y repetidamente.

Obviamente, es en gran medida a la luz de esta distinción que uno tiene que entender las declaraciones de JNS acerca de la existencia real en última instancia de la sabiduría no dual, el corazón de sugata, etc., y de que son una entidad permanente. Así, para JNS, la sabiduría no dual, "el profundo vacío de lo otro," y

etc., sólo cobran vida dentro de la perspectiva de la realización real no conceptual de la realidad última en el equilibrio meditativo que está libre de todos los puntos de referencia (desde el primer bhūmi en adelante), pero no debe entenderse que estos términos se refieren a algunas posiciones filosóficas absolutas dentro de los límites del discurso a través de palabras y pensamientos. Porque, en el último nivel, nada resiste el análisis, mientras que la comprensión directa de la naturaleza de los fenómenos, tal como son, está por definición más allá de todas las palabras, pensamientos y razonamientos, quedando así fuera de la esfera de cualquier análisis, así como la mera experiencia del sabor del chocolate, en sí misma, nunca puede ser objeto de análisis, pero innegablemente tiene lugar. Convencional y conceptualmente, intentos analíticos más o menos correctos de describir esta experiencia pueden ser realizados posteriormente por personas que realmente tuvieron la experiencia de probar el chocolate o por aquellos que nunca la tuvieron. Sin embargo, ninguna de estas descripciones, por articuladas y convencionalmente "correctas" que puedan parecer, puede jamás igualar o retratar verdaderamente la experiencia directa de comer chocolate, y mucho menos la comprensión de la verdadera naturaleza de los fenómenos. Así, JNS dice:

> *... es únicamente en la sabiduría no dual que es la naturaleza de la realidad última que no hay apego a los extremos. Porque es esta misma sabiduría la que erradica por completo dichos extremos, pero esta sabiduría tiene la naturaleza de ser imposible que abrigue cualquier punto de vista sobre los extremos sobre sí misma, como si es existente o no existente. Por otro lado, es igualmente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de apego a los extremos se aferre a cualquier extremo (como la existencia y la inexistencia) con respecto a esta sabiduría.* Porque si esta sabiduría ni siquiera es adecuada para aparecer en la forma de una mera generalidad de objetos como objeto de cualquier cognición que se apegue a los extremos, es ciertamente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de apego a los extremos para tomar esta sabiduría como su base de análisis y luego se aferran a ella como existente, inexistente o cualquier otra cosa. Por esta razón, el razonamiento de esta sabiduría no dual realmente establecida, carente o vacía de naturaleza, no es algo que pueda concebirse.
>
> Así, esta es la manera en que tanto la realidad verdadera como lo que parece ser una realidad falsa están libres de extremos. Si uno descansa en equilibrio meditativo de acuerdo con esta manera de ser tal como es, las semillas de todos los oscurecimientos son erradicadas.[370]

Y:

> En el giro final de la rueda, *cuando algo como el corazón vajra –que se introduce después de haber eliminado todos los puntos de referencia– se*

> *enseña como la base de la vacuidad, no es el caso que uno no esté en un estado de preparación adecuada para tal enseñanza. Porque, en este punto, ya se han eliminado todos los puntos de referencia y características con respecto a la totalidad de los fenómenos y su verdadera naturaleza.*[371]

Y:

> *Cuando se analiza la propia naturaleza de todos los fenómenos imaginarios y dependientes de lo otro* (como los skandhas), *su propia naturaleza es la vacuidad*, tal como en el ejemplo de un árbol del plátano sin médula. *En cuanto a la naturaleza perfecta (la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos), en general, no puede analizarse y, no importa cómo se analice, no llega a ser así –vacía de naturaleza propia. Porque nunca cambia en nada más que este tipo supremo de sabiduría.* Algunas personas dicen: "La vacuidad vacío de lo otro, en realidad no cumple la función de la vacuidad, *ya que su propia naturaleza no es la vacuidad." Esto no está justificado.* En cuanto a ser vacuidad, el Mahāyāna abhidharma explica que una vacuidad sin una presentación de (a) una base de vacuidad, (b) algo de lo que está vacío, y (c) lo que está vacío de lo que en realidad no cumple la función de vacuidad. *Se enseña que una vacuidad que realmente cumple esta función es una vacuidad en términos de que aquello que es la base de la vacuidad está vacía de aquello de lo que está vacía.* Esto significa estar vacío de una manera que realmente cumpla esta función. Sin embargo, si se cuenta como una vacuidad algo que realmente cumple esta función en virtud de estar vacía de tal manera que está vacía de su propia naturaleza, entonces algo cuya propia naturaleza no permanece en ella se explica como vacío del yo. En consecuencia, dado que en este caso se sigue que todas las vacuidades en el sentido de extinción (como el hijo de una mujer estéril) son vacuidades que realmente cumplen esta función, esto no es sostenible.[372]

En resumen, la vacuidad tal como se explica aquí no es sólo una abstracción lógica o un mero hecho que se aplica a todos los fenómenos en un sentido general, sino que se entiende como "la vacuidad que realmente cumple esta función," que es claramente la función soteriológica de darse cuenta de la verdadera naturaleza de la mente, tal como es, y liberarse de todas las ficciones ilusorias que la oscurecen. En otras palabras, el mero hecho de que todo esté vacío de si mismo o carezca de una naturaleza propia es demasiado amplio (ya que se aplica incluso a elementos inexistentes, como los cuernos de un conejo) y, en términos de darse cuenta de esta vacuidad, la verdadera naturaleza de la mente, básicamente no entiende el punto.

Entender que los cuernos de un conejo carecen de naturaleza propia o están vacíos de sí mismos no tiene ningún efecto liberador ya que nadie cree en su existencia real ni en que tengan naturaleza en primer lugar. En consecuencia, nadie emprende acciones motivadas por el apego o la aversión hacia ellos, deseando adquirirlos o deshacerse de ellos. Pero para todo lo que consideramos realmente existente (ya sea material o mental), ocurre exactamente lo contrario –la creencia en fenómenos realmente existentes desencadena apego y aversión, seguidos de las acciones correspondientes, todo lo cual conduce al sufrimiento. Dado que éste es el problema básico de la existencia samsárica, para ser liberado, la vacuidad necesita ser realizada de doble manera (o como dos caras de la misma moneda, por así decirlo). (1) Debe darse cuenta de que todo (incluida la naturaleza de la mente) que parece ser real y tener una naturaleza propia es en realidad irreal y carece de cualquier naturaleza que libere del apego a fenómenos ilusorios pero aflictivos. (2) Realizar la verdadera naturaleza de la mente que realiza (1), que está vacía de todo lo contenido en (1), incluida cualquier tendencia a cosificar la verdadera naturaleza de esta mente realizadora misma, revela las cualidades naturales de la mente. Sin embargo, la absoluta falta de existencia real de esta mente per se no cualifica como Budeidad con todas sus inconcebibles cualidades de sabiduría, compasión y actividad iluminada (de lo contrario, no habría diferencia entre darse cuenta de la vacuidad de los cuernos de un conejo y de la propia mente). Más bien, desde una perspectiva experiencial (como también se explica en el Apéndice I1E3), el punto es dejar que la luminosidad natural de la mente (la base real de la vacuidad) –que no puede ser identificada ni cosificada de ninguna manera– se despliega tal como es, lo que sólo puede suceder cuando no está oscurecida por las manchas adventicias de los fenómenos ilusorios de los que está vacía.

En resumen, la presentación de *shentong* por parte del Octavo Karmapa muestra claramente dos niveles de discurso muy distintos, tratando el mismo tema desde dos perspectivas radicalmente diferentes entre las cuales no hay superimposición, siendo sus estados mentales y modos de percepción mutuamente excluyentes. Una postura clásica vía negativa Madhyamaka sobre la realidad última cuando se habla de *shentong* en el nivel del lenguaje filosófico convencional contrasta con una terminología fuertemente afirmativa cuando se habla del nivel de experiencia y realización meditativa no conceptual. Al comprender este enfoque de dos niveles y los cambios de un nivel al otro, se pueden resolver fácilmente las aparentes contradicciones en la presentación del Karmapa. Los críticos de su visión *Shentong* (principalmente de la Escuela Gelugpa) generalmente no reconocieron este enfoque y simplemente insistieron en la incompatibilidad de esos dos niveles al abordarlos únicamente dentro de los estrechos límites del discurso dialéctico a través de razonamientos formulaicos.

Gran Madhyamaka

Como se mencionó antes, tanto en JNS como en CE declaran repetidamente que no sólo Nāgārjuna, sino también Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu son Mādhyamikas, y JNS dice varias veces que, al comentar las obras de Maitreya, uno debe seguir a Asaṅga y Vasubandhu. En particular, JNS afirma que la visión Madhyamaka sostenida por Asaṅga es la intención final de los sūtras de la prajñāpāramitā y el AA y que Haribhadra sigue este Madhyamaka como afirma Asaṅga. Además, no hay manera de que Vasubandhu comente sobre la intención de los sūtras de la prajñāpāramitā como Mero Mentalismo tal como está incluido en los cuatro sistemas filosóficos Budistas.[373] JNS menciona el término *Shentong* Madhyamaka solo una vez y generalmente habla de Gran Madhyamaka y Yogācāra Madhyamaka (que se consideran equivalentes) en su lugar. JNS clara y repetidamente distingue estos términos de los "Meros Mentalistas" (sean Reales o Falsos Aspectarianos), los Niḥsvabhāvavādins (sean *Svātantrikas o *Prāsaṅgikas), y los Mādhyamikas que siguen un consenso común, incluso dicen que no existe ningún sistema filosófico Budista superior al Gran Madhyamaka.[374] Los maestros Indios que, según JNS, pertenecen a este sistema filosófico más elevado del Gran Madhyamaka son Nāgārjuna, Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga y Dharmakīrti y, por implicación, Āryavimuktisena y Haribhadra, mientras que Buddhapālita, Candrakīrti, Bhāvaviveka e incluso Śāntarakṣita (al menos en lo que respecta a la posición de los dos últimos sobre la percepción de la realidad aparente) se dice explícita o implícitamente que no son Grandes Mādhyamikas.[375] Además, JNS critica varias veces a los Niḥsvabhāvavādins, como por su falta de comprensión de la posición de los tantras Budistas, Maitreya, Avalokiteśvara, Mañjuśri, Nāgārjuna, Asaṅga y otros que declaran que el Dharmadhātu existe como una entidad que realiza una función.[376] JNS también equipara a Yogācāra-Madhyamaka y los Mādhyamikas que siguen un consenso común con las tradiciones de vasta actividad y la visión profunda, respectivamente.[377] En cuanto a la manera en que JNS emplea el término Yogācāra solo, como siempre en los textos Tibetanos, parece no ser consistente, pero necesita ser entendido a través de sus respectivos contextos –a veces se usa cuando se habla de posiciones Yogācāra-Madhyamaka (como lo que se debe adoptar) y a veces se refiere a lo que sostienen los llamados Meros Mentalistas (como lo que se debe rechazar).

En particular, JNS se refiere varias veces a Āryavimuktisena y Haribhadra como Yogācāra-Mādhyamikas[378] y una vez como "Falsos Aspectarianos Mādhyamikas"[379] (lo cual, como se desprende claramente de las explicaciones de JNS, es muy diferente de lo que los Tibetanos llaman "Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas"). En el Tíbet, este término se utiliza a veces como otro nombre para Gran Madhyamaka, Yogācāra-Madhyamaka y Shentong Madhyamaka, siendo "la

tradición meditativa de los textos de Maitreya" y "el Madhyamaka de profunda luminosidad" otros sinónimos.

Como se explicó anteriormente, JNS no es un texto doxográfico ni un tratado dedicado a *Shentong* Madhyamaka –o sus equivalentes Yogācāra-Madhyamaka y Gran Madhyamaka– en particular. Ninguno de estos tres términos está definido explícitamente en ninguna parte, ni la visión asociada se explica sistemáticamente. La discusión más coherente de algunas características cruciales del Gran Madhyamaka (en particular versus los Meros Mentalistas y Niḥtsvabhāvavādins) se encuentra en el contexto de la explicación de la cuarta de las cuatro etapas del yoga (Apéndice I5D2d). Allí, el JNS dice que, en general, lo que se explica como la visión Madhyamaka es el prajñā libre de los cuatro extremos de puntos de referencia y hay dos maneras de comentar el significado de esta visión:

a) La forma de comentar la intención del Gran Madhyamaka que deleita a los victoriosos y a sus hijos

b) La forma de comentar la intención del Madhyamaka que deleita al pueblo durante los últimos quinientos años de las enseñanzas Budistas.

Al explicar la primera forma de comentar, JNS pasa primero por la refutación de los cuatro extremos con respecto a todos los fenómenos imaginarios y dependientes de lo otro, concluyendo que no existen, ni inexistentes, ni ambos, ni ninguno. En el contexto de lo que significa la refutación del tercero entre estos extremos, JNS rechaza la posición de ciertos proponentes de *Shentong* Madhyamaka:

> Hoy en día, algunos Meros Mentalistas que proponen *Shentong* y afirman que esto es Madhyamaka explican que "no tener la naturaleza de ser al mismo tiempo existente e inexistente" significa que lo imaginario no tiene la naturaleza de existencia, mientras que lo dependiente de lo otro no tiene la naturaleza de inexistencia. Este no es un buen razonamiento –al distinguir entre los aspectos de lo correcto y lo falso, simplemente dentro de la realidad aparente de los seres infantiles (como, "No ser existente desde la perspectiva de confundirse con una serpiente, mientras que no ser inexistente desde la perspectiva de aparecer como una cuerda"), "no tener la naturaleza de ser al mismo tiempo existente e inexistente" se explica por tener en mente diferentes instancias para cada una de las dos posibilidades de ser existente e inexistente. Sin embargo, en el contexto del Gran Madhyamaka como se enseña aquí, si uno no distingue individualmente los aspectos respectivos de apariencia e imputación de todos los seres afectados por la ignorancia (desde aquellos que no han entrado en el camino hasta aquellos que han alcanzado el final del continuo) y sin embargo aplica dicho tipo de razonamiento al momento de demostrar que todos los fenómenos aparentes que oscurecen la naturaleza de los

> fenómenos no tienen la naturaleza de ser al mismo tiempo existentes e inexistentes, no se va más allá del extremo de ser ambos existentes e inexistente. Es decir, se dice que lo imaginario no tiene la naturaleza de ser existente y por tanto no va más allá del extremo de ser inexistente, mientras que se dice que lo dependiente de lo otro no tiene la naturaleza de ser inexistente y por tanto no va más allá del extremo de ser existente. De esta manera, *no se establece* el no tener la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente porque se sigue que, a partir de cada una de estas dos instancias (imaginarias y dependiente de lo otro), lo que se establece es *tener* la naturaleza de ser existente y al mismo tiempo inexistente.[380]

Después de haber refutado los cuatro extremos, JNS continúa:

> Al ser explicadas de esta manera, todas las cogniciones aparentes y sus objetos son creaciones mágicas realizadas únicamente por los estados mentales que se aferran a las características. Puesto que estos estados mentales obstruyen el surgimiento de la sabiduría sin características, en todos los aspectos son factores a los que hay que renunciar. Aunque se renuncia a estos estados mentales, es únicamente en la sabiduría no dual, que es la naturaleza de la realidad última, que no hay apego a los extremos. Porque es esta misma sabiduría la que erradica por completo dichos extremos, pero esta sabiduría tiene la naturaleza de que le resulta imposible albergar opiniones sobre los extremos sobre sí misma, como por ejemplo si es existente o no existente. Por otro lado, es igualmente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de apego a los extremos se aferre a cualquier extremo (como la existencia y la inexistencia) con respecto a esta sabiduría. Porque si esta sabiduría ni siquiera es adecuada para aparecer en la forma de una mera generalidad de objetos como objeto de cualquier cognición que se aferra a los extremos, es ciertamente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de aferrarse a los extremos para tomar esta sabiduría como base de análisis y luego aferrarse a ella como existente, inexistente o cualquier otra cosa. Por esta razón, el razonamiento de esta sabiduría no dual realmente establecida, carente o vacía de naturaleza, no es algo que pueda concebirse.
>
> Así, esta es la manera en que tanto la realidad verdadera como lo que parece ser una realidad falsa están libres de extremos. Si uno descansa en equilibrio meditativo de acuerdo con esta manera de ser tal como es, las semillas de todos los oscurecimientos son erradicadas. En virtud de haber realizado dicha manera, tal como es, durante tal equilibrio meditativo, su

> posterior logro aumenta las raíces de la virtud que hacen que los dos kāyas se manifiesten.[381]

Sobre (b) la forma de comentar la intención del Madhyamaka que deleita a la gente durante los últimos quinientos años de las enseñanzas Budistas y cómo contrasta con el Gran Madhyamaka, JNS explica:

> El gran anciano Buddhapālita y otros explican lo siguiente. El razonamiento que acabamos de explicar –todos los fenómenos aparentes están libres de extremos (como la existencia y la inexistencia)– se utiliza como preliminar. Sin embargo, sin reflexionar sobre los razonamientos que determinan que la sabiduría no dual carece de existencia real al refutar todos los puntos de referencia sobre ella (como su existencia, no existencia, etc.), simplemente poniendo fin con fuerza a las concepciones que se aferran a los extremos en términos de lo aparente, uno no es capaz de renunciar a las semillas de todas las concepciones que aferran a los extremos. *Sin embargo, debido a ciertos propósitos, estos maestros no explican bien el principio anterior del Gran Madhyamaka o no comprenden su elemento que consiste en la manera en que este principio es como es.* Pero aparte de eso, el defecto señalado por ellos no se aplica por las siguientes razones. *No se puede determinar que la sabiduría no dual carece de existencia real mediante ningún razonamiento en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida y, en consecuencia, no hay necesidad de determinar la sabiduría no dual de esta manera. Por lo tanto, aunque no se determina que la sabiduría no dual carezca de existencia real, una vez que la sabiduría no dual surge como una luminosidad natural no oscurecida, familiarizándose con ella mientras descansa en ella en equilibrio durante un largo tiempo, uno es capaz de erradicar todas las semillas de las concepciones...*
>
> Por lo tanto, el *Mahayānottaratantra* explica que la sabiduría no dual que lleva el nombre de "dhātu no contaminado" (el corazón de Buda) existe únicamente como la realidad que es permanente, estable y cambiante. *Dado que cualquier situación en la que se vea afectado por deficiencias (como ser real o irreal) es imposible, el* Uttaratantra *no enseña ningún remedio adicional para aferrarse a él como si realmente existiera o como si careciera de existencia real.*
>
> Por lo tanto, la tercera etapa del yoga consiste en que los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas vayan más allá de la mera mente, que consiste en el aprehensor y lo aprehendido, y luego descansar en la conciencia no dual, que no es referencial, carece de apariencia y existe en última instancia. *En el contexto de la explicación de la cuarta etapa del yoga, se niega que esta conciencia no dual exista en última instancia, pero no se afirma que la sabiduría no dual carezca de existencia real...*

A diferencia de lo anterior, según los Mādhyamikas que guían a los seres durante los últimos quinientos años de las enseñanzas Budistas, uno familiariza el flujo mental con la vacuidad a través de la conceptualidad que consiste en las cogniciones en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida y han analizado la verdadera realidad última –"el gran ser vacío," que es genuinamente permanente– y descubierto que no existe. *Sin embargo, estos Mādhyamikas dicen que, habiendo hecho esto, representaría una forma de aferrarse a los extremos si uno se familiarizara posteriormente con la existencia de la sabiduría no dual naturalmente luminosa, que se obtiene a través de la naturaleza de los fenómenos y se encuentra en la tradición escritural del Gran Madhyamaka que enseña el significado definitivo de los sūtras y tantras enseñados por el victorioso supremo. Por lo tanto, estos Mādhyamikas dicen que descansar en equilibrio meditativo dentro de la luminosidad natural no dual es un gran error. Pero no considero que éste sea el sistema supremo.*

Aun así, al decir: "Éste es el sistema de los Niḥsvabhāvavādins, como el maestro Rendawa Shönnu Lodrö,"[382] se afirma que nada más que la pura vacuidad (que no es adecuada como algo como la existencia o no existencia de una conciencia libre de aprehensor y aprehendido) es la naturaleza básica última, pero que no hay sabiduría que sea otra que esa. En nuestra opinión, esta afirmación evidentemente no va más allá del Mero Mentalismo. Los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas y aquellos que hacen la afirmación anterior coinciden en que no existe sabiduría extra no dual que no sea la conciencia. Desde esa perspectiva, no hay diferencia entre estas personas y los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas –la diferencia obviamente radica en que los primeros afirman que la conciencia está vacía y desprovista de una naturaleza propia, mientras que los segundos no afirman tal cosa. Por lo tanto, la visión Madhyamaka de estas personas es que "la conciencia vacía de aprehensor y aprehendido no existe como una naturaleza propia." Por otro lado, dicen: "La opinión de los Falsos Aspectarianos es simplemente que los aspectos de las apariencias no son reales como la mente." Sin embargo, el hecho de que estas personas estén tan preocupadas por tener que afirmar esto se debe a que tienen miedo de la visión Madhyamaka que consiste en sabiduría no dual. Afirmar el punto de vista Madhyamaka de tal manera que las líneas fronterizas de su propio sistema no superen a los Falsos Aspectarianos resulta en que implícitamente se vean obligados a decir que lo que en realidad es el punto de vista de los Verdaderos Aspectarianos representa el punto de vista de los Falsos Aspectarianos.[383]

Al conectar las cuatro etapas del yoga con diferentes escuelas Budistas, JNS[384] dice que representan una instrucción sobre la manera en que los seres a ser guiados se involucran gradualmente en el camino Mahāyāna. En primer lugar, para alejar a estos seres de los puntos de vista no Budistas y convertirlos en vehículos adecuados para enseñar la ausencia de identidad de los fenómenos, la primera etapa de familiarización con la ausencia de un yo en la persona es común con los Śrāvakas. Dentro de la familiarización real con la ausencia de identidad de los fenómenos, hay una progresión en términos de creciente sutileza. El segundo yoga, el de familiarizarse con la falta de existencia real de los referentes externos, es común con los Pratyekabudas y los Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas. El tercer yoga de familiarizarse con la falta de existencia real de los aspectos cognitivos que son los aprehensores de tales (inexistentes) referentes es en común con los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas. El cuarto yoga de familiarizarse con la falta de existencia real de una conciencia existente en última instancia que está vacía de la dualidad de aprehensor y aprehendido es la posición única de los Yogācāra-Mādhyamikas. Esto concuerda con el resumen final de JNS de las cuatro etapas del yoga en verso:

> La conciencia, al estar vacía de aprehendido y aprehensor,
> progresivamente,
> representa las afirmaciones de los Verdaderos Aspectarianos y los Falsos
> Aspectarianos.
> Que la sabiduría es tan vacía como la conciencia
> y que la sabiduría misma no está vacía de la propia naturaleza de
> la sabiduría–
> estas afirmaciones, respectivamente, representan la diferencia
> entre quienes proponen el Madhyamaka y el Gran Madhyamaka.
> En resumen, las afirmaciones de que la conciencia no dual
> y la sabiduría no dual están realmente establecidas, respectivamente,
> aparecen como "Mero mentalismo" y "Madhyamaka"–
> los dos sistemas profetizados por el victorioso.[385]

Sobre la naturaleza de los fenómenos que son profundos en términos de surgimiento (AA IV.59a), JNS comenta lo siguiente:

> Si se examina el surgimiento aparente, es el no surgimiento, y *este no surgimiento es lo último que depende de este aparente mismo. Aquellos que afirman que esto es lo último que realmente cumple esta función son los Niḥsvabhāvavādins, mientras que los Grandes Mādhyamikas lo consideran lo último nominal.* En cuanto al corazón último [sugata] que surge de una manera que está libre de proliferaciones, dentro de un estado mental de examen y análisis ni siquiera una mera generalidad de objeto

> (una eliminación conceptual) [sobre él] puede aparecer. Por esta razón, dado que este tipo de surgimiento no representa ningún extremo, como ser permanente, impermanente, existente o inexistente, es un surgimiento profundo.[386]

Sobre las dos realidades, la forma en que son inexpresables como iguales o diferentes, y qué es real versus engañoso en el Gran Madhyamaka, el JNS dice:

> *La naturaleza de los fenómenos (realidad última) y los portadores de esta naturaleza (realidad aparente)* no son uno porque tienen características mutuamente excluyentes en el sentido de que la naturaleza última de los fenómenos existe de manera no engañosa, mientras que los portadores aparentes de esta naturaleza son instancias engañosas de cognición no válida, es decir, carecen de naturaleza. Esto excluye que lo último y lo aparente sean uno.
>
> *La naturaleza de los fenómenos (realidad última) y los portadores de esta naturaleza (realidad aparente) tampoco están separados por las siguientes razones.* (a) La naturaleza últimamente existente de los fenómenos no puede determinarse a través de una "existencia" superior que no sea caracterizada por el aparente ser inexistente. Por lo tanto, desde la perspectiva de que no se establece ningún "aparente" que sea distinto de la mera inexistencia de los aparentes portadores de la naturaleza de los fenómenos, las dos realidades no están separadas. O no están separadas porque (b) no se establece una apariencia que sea distinta de la existencia de la naturaleza última de los fenómenos y, por lo tanto, no hay ninguna apariencia que sea diferente en naturaleza de la naturaleza de los fenómenos por sí sola siendo realmente existente. O (c) se dice que no están separadas al considerar que el hecho mismo de que los aparentes portadores de la naturaleza de los fenómenos no estén establecidos es la naturaleza de los fenómenos, es decir, la realidad última. *Dado que (a) y (b) concuerdan en su significado, los Yogācāra-Mādhyamikas los explican como el significado de que las dos realidades no están separadas, mientras que (c) es la explicación de esto por parte de aquellos Mādhyamikas que siguen un consenso común (mundano). No importa en cuál de estos dos sistemas, la realidad aparente no se afirma como existente.*
>
> Aquellos que están entrenados en las tendencias latentes del conocimiento dicen: "... dado que la naturaleza última de los fenómenos es indiferenciable de los aparentes portadores de la naturaleza de los fenómenos, lo aparente dependiente de lo otro existe como mera apariencia y su naturaleza –la naturaleza perfecta– existe como la

naturaleza del conocimiento." No importa dónde se encuentren, deben comprender que no es más que la posición de los Meros Mentalistas. Aquí, en el contexto del Gran Madhyamaka, los portadores de la naturaleza de los fenómenos (la conciencia junto con los factores mentales que la acompañan) son engañosos y la naturaleza de los fenómenos (la sabiduría junto con los factores que la acompañan) es real.[387]

Y:

En resumen, *el alcance de la consideración de los proponentes de entidades que son refutadas por los Mādhyamikas se limita a las entidades de lo aparente,* y la refutación dice: "Todos los fenómenos aparentes no son ni entidades ni falta de entidad, etc., porque no son establecidos como tal." Sin embargo, *los proponentes del Gran Madhyamaka dicen que la sabiduría no dual más allá de la originación dependiente existe como entidad última porque se involucra en la forma real de ser de los objetos. Esta afirmación no implica el defecto de los proponentes de las entidades porque –a diferencia de lo que estos últimos consideran entidades– esta sabiduría en realidad es una entidad*. Es una entidad porque se explica en los sūtras y tantras de significado definitivo del Buda como una entidad y porque *no existe ningún sistema filosófico por encima de este Gran Madhyamaka, por lo que no hay explicaciones de ningún razonamiento que rechace que esta sabiduría sea una entidad.*[388]

Y:

En cuanto al significado de [la afirmación], "Lo que existe sin surgimiento no tiene liberación final" [en AA I.31c], muchos Indios y Tibetanos, al aplicar esto a lo último, dicen que los fenómenos no surgidos que son liberados del surgimiento representan la libertad. Sin embargo, esta no es la intención del Buda y sus herederos espirituales; no hay ninguna implicación en la enseñanza: "Dado que en última instancia no han surgido, las formas que surgen y demás no tienen más que liberación final y, por lo tanto, están libres de extremos." Esto explica de manera errónea el significado de "lo que no surge, no tiene liberación final." Porque, según la postura anterior, no hay nada más que enseñar excepto: "Lo que ha surgido carece de liberación final." Algunos otros dicen: "Que los fenómenos aparentes sin surgimiento no tengan liberación final es el aspecto de la realidad última. El aspecto de la realidad aparente es meramente lo que implica el surgimiento y también implica la liberación final." Pero esto simplemente significa que esa gente nunca

oyó hablar del sistema de los Grandes Mādhyamikas. En ese sistema, la comprensión de que aquello que parece implicar el surgimiento en el nivel de lo aparente no ha surgido o no tiene surgimiento es simplemente algo que concuerda con cómo es la naturaleza básica de la realidad aparente. Pero la naturaleza básica de la realidad última no es adecuada para existir de esta manera. Así, la realidad aparente significa ser no-surgimiento per se. Por esa razón, todo lo que ha surgido es ilusorio y engañoso. Todo lo que es engañoso no es necesariamente real, y todo lo que es irreal no necesariamente existe en la forma en que se superimpone como existente. De modo que todo lo que existe de manera que no sea adecuado como existente necesariamente no ha surgido. Por otra parte, *la realidad última no puede determinarse mediante el conocimiento válido como algo conocido o percibido como surgido o no surgido.*

Hoy en día, algunos que se jactan de ser las joyas de la corona de quienes proponen el significado definitivo afirman que, tratándose de un fenómeno que no está diferenciado en términos de las dos realidades, el hecho de que existan los aspectos de surgimiento y cesación en él representa la realidad aparente, mientras que el aspecto de realizar estos aspectos de surgimiento y cesación siendo discontinuo representa la realidad última. *Olvídense de que esa sea la distinción de las dos realidades hecha por los Mādhyamikas, ni siquiera va más allá de la distinción hecha por los Vaibhāṣikas.* Porque los Vaibhāṣikas y Sautrāntikas afirman que si algo se elimina y la mente ya no se ocupa de ello, esto representa sujeto y objeto en términos de realidad aparente. Si uno intenta eliminar algo, pero la mente todavía se ocupa de ello, esto representa sujeto y objeto en términos de realidad última. Esto significa que todos los fenómenos generalmente caracterizados (que son similares en tipo) representan una realidad aparente, mientras que las distintas conciencias y sus referentes que son fenómenos específicamente caracterizados son la realidad última.[389] Por lo tanto, si ni siquiera estas dos escuelas afirman la presentación errónea anterior de la dos realidades, es imposible que ningún otro Budista lo acepte.

Entonces, ¿Cómo es nuestro propio sistema? El surgimiento de lo mero aparente carece de cualquier surgimiento como este mero aparente, lo que significa que este tipo de surgimiento no cualifica como surgimiento en primer lugar. Si este surgimiento no cualificado existiera como una realidad que representa la naturaleza de lo aparente y lo que es el consenso entre los propios Mādhyamikas, no se podría encontrar ninguna realidad distinta a esa. Sin embargo, la realidad última no es así –la realidad última es la realidad opuesta a todo lo engañoso. Por lo tanto, es no engañosa e indestructible –el vajra indestructible de la realidad

> genuina de todos los Budas y de todos los grandes Bodhisatvas como Mañjuśri. *Ésta es la manera en que se distinguen las dos realidades en el Madhyamaka de significado definitivo tanto de Maitreya como de Nāgārjuna.* Si bien es cierto que hay personas acostumbradas a sus malas propensiones hacia algo supuestamente profundo, los afortunados ni siquiera vuelven sus oídos hacia ello.[390]

Sobre las apariencias de una realidad aparente que no aparece para los Budas, JNS dice:

> Algunos tienen la siguiente preocupación: "Si lo aparente no aparece para la sabiduría de Buda, se deduce que no son omniscientes"... no hay nada en las escrituras Mahāyāna de significado definitivo que pruebe que las apariencias aparentes emergen para la sabiduría de Buda. Para los seguidores del Mahāyāna explican lo siguiente. En general, dado que todos los aspectos de lo aparente son irreales, desde la perspectiva del yoga de los yoguis que se dedican a lo que es verdaderamente real, no se ve absolutamente nada como erróneo y, en particular, no hay absolutamente ninguna entidad externa. Por lo tanto, si lo que no existe en el momento de ser un ser sintiente aparece como existente en el momento de ser un Buda, ¿Qué podría ser más irrazonable que eso? Especialmente, *no importa si se toma a los Yogācāra-Mādhyamikas que se dedican a vastos yogas o a los Mādhyamikas que se involucran en un consenso común y proponen sin miedo lo profundo,*[391] *en ningún sistema de ninguno de ellos hay ni siquiera una sola palabra en sus escrituras que las apariencias aparentes se aparecen a los Budas*.[392]

Prajñāpāramitā y Mahāmudrā

En los comentarios de JNS sobre los momentos segundo, cuarto y noveno del camino Mahāyāna de la visión (indicados por "grandeza," "sin medida" y "vacuidad" en AA II.12d, II.13a y II.14a, respectivamente), el Mahāmudrā se explica de la siguiente manera:

> *Como objeto de la sabiduría, la grandeza (Tib. chen po) –como la forma de la naturaleza de los fenómenos– está más allá de todas las dimensiones (Tib. rgya; literalmente, "sellos"), o todas las dimensiones (sellos) no son algo aparte de esta misma grandeza. Este es el Mahāmudrā profundo (Tib. phyag rgya chen po; "Gran Sello")* y el aspecto momentáneo de realizarlo es la cognición del Dharma del sufrimiento...

> Aunque la forma y las cosas del profundo vacío de lo otro están más allá de las características de la forma y de las cosas que consisten en partículas diminutas, la gran forma del Mahāmudrā luminoso es difícil de sondear o medir porque no es adecuada para ser observada en los seres sintientes. El aspecto de darse cuenta de esto es el conocimiento subsiguiente del sufrimiento...
>
> *Los fenómenos aparentes (como la forma) son la vacuidad de la naturaleza misma del Mahāmudrā –la naturaleza real que es el profundo vacío de lo otro.* Esto significa que la naturaleza última de los fenómenos no reside en los fenómenos aparentes, que es la quintaesencia de todos los significados definitivos de los sūtras y tantras.[393]

En AA III.6, el JNS[394] dice que la profunda talidad –el Mahāmudrā– no se logra simplemente rechazando que la vacuidad (la realidad profunda libre de puntos de referencia) sea un objeto que la conciencia ve, escucha, toca o experimenta. Este objeto de talidad es difícil de realizar incluso a través de la sabiduría no conceptual si no se perfecciona su destreza. Todos los fenómenos aparentes (como la forma aparente) no son observables como objetos de esta profunda prajñāpāramitā. Por lo tanto, la sabiduría no conoce tales objetos, que simplemente no existen pero aparecen. O, en otras palabras, dado que los otros objetos especiales –la forma última y etc.– no son objetos de la conciencia de los seres sintientes, dichos objetos no son conocidos por ellos. Por estas razones, la prajñāpāramitā no se comprende a través de la conciencia y también es difícil comprenderla mediante la sabiduría ordinaria. Puesto que ella no es ningún objeto directo ni objeto referente de ninguno de estos dos conocimientos, está más allá de las limitaciones de toda concepción y, por tanto, es inconcebible.

Al comentar sobre el *Vivṛti* en el mismo verso, JNS explica que, y mucho menos la prajñāpāramitā profunda que no se realiza a través de ninguna conciencia ordinaria, la naturaleza de la prajñāpāramitā suprema –el Mahāmudrā profundo– es difícil de realizar incluso mediante la simple eliminación de todos los conjuntos de conciencias junto con sus objetos. Se enseña que la naturaleza fundamental de lo último –el vacío de lo otro (que aquí lleva el nombre del conocimiento de las entidades en los flujos mentales de los Bodhisatvas)– es más profunda que lo aparente, que es vacío del yo. Por lo tanto, concluye el JNS, al igual que Asaṅga y Vasubandhu, Haribhadra afirma que ver la realidad de la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi representa la visión plenamente cualificada de esta realidad si la naturaleza fundamental de lo último –el profundo vacío de lo otro– es visto. Sin embargo, sin ver esta naturaleza fundamental, simplemente en virtud de comprender la naturaleza fundamental de lo aparente –el no profundo vacío del yo– como una negación no implicativa, ésta no es una visión plenamente cualificada de la realidad. En resumen, el hecho de que la prajñāpāramitā sea

difícil de realizar se presenta en AA como la razón por la que es profunda, mientras que el hecho de que sea inconcebible se presenta como la razón por la que es difícil de realizar.

Comentando el *Vivṛti* en el AA V.2, JNS[395] dice que los Bodhisatvas se entrenan en eliminar las manchas que oscurecen la prajñāpāramitā –el momento permanente de Mahāmudrā, la conciencia suprema que es lo otro. Aunque entre los Niḥsvabhāvavāda-Mādhyamikas es insostenible que un momento sea permanente, entre los Yogācāra-Mādhyamikas ese hecho sostenible es un sistema filosófico sin ningún defecto.

En el AA V.18, el JNS[396] explica que la sabiduría del Mahāmudrā, en la que las manchas terminan primordialmente y que no surge como algo condicionado desde el principio, se llama y se enseña como "la naturaleza de la iluminación." Porque no hay una terminación repentina de las manchas previamente existentes, ni se da el caso de que un surgimiento previamente existente, al ser repentinamente obstruido, se haya convertido en la falta de surgimiento. En su debido orden, estos dos deben entenderse como la sabiduría de la terminación de las manchas y la sabiduría de no surgimiento.

En el AA VII.3, JNS[397] dice que, cuando se alcanza el samādhi ininterrumpido al final del continuo, parece como si la naturaleza de todos los fenómenos purificados e inmaculados –la madre de los victoriosos, la prajñāpāramitā, el Mahāmudrā, la naturaleza plenamente completa de fenómeno, que está maduro desde el principio, presente espontáneamente y libre de manchas, surge porque éste es el estado en el que se ha vuelto libre de manchas. En ese punto, este es el entrenamiento instantáneo –la sabiduría de la realización simultánea en un solo instante, que comprende la verdadera realidad de una manera plenamente completa. Por eso, el *Dharmadhātustava* dice:

> En el decimoquinto día del período creciente,
> finalmente la luna está llena.
> De la misma manera, cuando se alcanza el fin de los bhūmis,
> el Dharmakāya es completo y claro.
> ...
> Una vez que el vajra del samādhi
> haya destrozado completamente este recipiente,
> hasta los límites de todo el espacio
> brillará en todas partes.[398]

En el camino absolutamente puro de la familiarización, JNS[399] dice que la naturaleza de la pureza es Mahāmudrā, la entidad última de la naturaleza perfecta e inmutable. Sobre la Budeidad, el JNS[400] afirma que está claro en todos los grandes sūtras, tantras y tratados que el tathāgata, la iluminación y el Mahāmudrā son

entidades permanentes. Sobre el entrenamiento instantáneo, JNS[401] explica que, cuando se logra el dominio de una sola cualidad del Budabhūmi, uno es capaz de dominar todas esas cualidades de tipo concordante porque todas están incluidas completamente en una sola cualidad. La razón de esto es que todas estas cualidades son inseparables como naturaleza de los fenómenos –el Mahāmudrā.

Relacionar las enseñanzas de la prajñāpāramitā y el AA con Mahāmudrā puede parecer un enfoque único, pero hay varios predecesores Indios y Tibetanos que equipararon la prajñāpāramitā con el Mahāmudrā, como Jñānakīrti (siglo VIII/IX) en su *Tattvāvatāra*, Sahajavajra (siglo XI) en su comentario sobre el *Tattvadaśaka* de Maitrīpa, y el anónimo *Padmanināmakālacakrapañjikā*. El *Tattvāvatāra* dice:

> En cuanto a aquellos de capacidades más elevadas entre las personas que se esfuerzan en las pāramitās, cuando realizan meditaciones de calma mental y visión superior, incluso en la etapa de seres ordinarios, esto les otorga la verdadera realización que se caracteriza por tener su origen en el Mahāmudrā. Por lo tanto, este es el signo de [realización] irreversible...
>
> Todos estos resultados se logran mediante la meditación del entrenamiento no dual en el Mahāmudrā. Como dicen extensamente los sūtras de la prajñāpāramitā, “aquellos que deseen entrenarse en los bhūmis de los Śrāvakas deben escuchar sólo esta prajñāpāramitā... y deben practicar el yoga sólo de esta prajñāpāramitā.” Allí se dice lo mismo para [aquellos que desean entrenarse] “en los bhūmis de los Pratyekabudas” y “en los bhūmis de los Budas.”[402] Otro nombre de la madre Prajñāpāramitā es Mahāmudrā porque es la naturaleza misma de la sabiduría no dual.[403]

Posteriormente, en su sección sobre las etapas de la meditación de la visión superior, el texto cita y explica los dos famosos versos del *Laṅkāvatārasūtra* X.256-257:

> Al confiar en la mera mente,
> uno no imagina objetos externos.
> Al descansar en el objeto de enfoque de la talidad,
> uno también debería ir más allá de la mera mente.
>
> Habiendo ido más allá de la mera mente,
> uno debe incluso ir más allá de la no apariencia.
> El yogui que descansa en la no apariencia
> ve el Mahāyāna.

Después de haber explicado el primer verso según las tres primeras de “las cuatro prácticas yóguicas”[404] utilizadas en la meditación Mahāyāna sobre la vacuidad,

Jñānakīrti comenta el segundo verso de la siguiente manera. Dado que la talidad no nace, no existe ni como una entidad ni como falta de entidad. Esto significa que la talidad es la completa falta de puntos de referencia, ya que las entidades y la falta de entidades incluyen todos los puntos de referencia posibles. Al comprender esto, se entiende que todos los seres tienen la naturaleza del Dharmakāya, yendo así más allá de la comprensión de la mera mente. El yogui debe incluso trascender el estado de la verdadera realidad y no apareciendo en la manera de ser una unidad o una multiplicidad y cosas por el estilo. Descansar completamente en la ausencia de cualquier punto de referencia es realizar la verdadera realidad, aquí llamada "el Mahāyāna," siendo otra forma de ese nombre "Mahāmudrā." Así, Jñānakīrti indica que la realización final de la libertad de los puntos de referencia incluso en el Mahāyāna de los sūtras no es más que el Mahāmudrā, que además equipara con el famoso "no ver es la visión suprema" en los sūtras de la prajñāpāramitā:

> ¿Qué es el ojo de la sabiduría del Buda Bhagavān? Es no ver nada a través de nada... Asimismo, ¿Qué es ver lo último? Es el no ver de todos los fenómenos.

El *Padmanināmapañjikā* afirma:

> El "Mahāmudrā" es quien da origen a todos los tathāgatas que aparecen en el pasado, el futuro y el presente, es decir, la Prajñāpāramitā. Dado que ella sella la dicha a través del nirvāṇa no permanente..., ella es el sello. Puesto que ella es superior al karmamudra y al jñānamudra y está libre de las tendencias latentes del saṃsāra, ella es grandiosa.[405]

El *Tattvadaśakaṭīkā* de Sahajavajra dice:

> El Maestro [Maitrīpa] deseaba redactar breves instrucciones básicas sobre la prajñāpāramitā que concuerden con los principios del mantra. Por lo tanto, el tema de este tratado es lo que se debe lograr, los medios para lograrlo, y la naturaleza de la verdadera realidad, cuyo carácter esencial es la naturaleza de los fenómenos –que de otro modo llevaría el nombre de "prajñāpāramitā"– y es la esencia de los tres kāyas.[406]

y

> Aquellos que no se concentran en los factores remediadores,
> no están apegados a la verdadera realidad
> y no desean el fruto de nada,
> entienden el Mahāmudrā.[407]

Aquí, "Mahāmudrā" se refiere a las instrucciones profundas sobre la verdadera realidad de Mahāmudrā que está penetrando completamente la verdadera realidad de [todas] las entidades.[408]

El texto dice además:

> Cuando el Madhyamaka de la unión se realiza a través de las instrucciones medulares de la pāramitā adornadas con las palabras del guru, sólo este prajñā de lo último, que se ocupa espontánea y continuamente de lo último –la vacuidad que está dotada del supremo de todos los aspectos[409]– es calma mental y nada más...[410]
>
> Algunos expresan esto como "la sabiduría de la verdadera realidad," "Mahāmudrā."[411]

Los escritos de la famosa siddha Tibetana Machig Labdrön enfatizan que sus enseñanzas de "Cortar" se basan en la prajñāpāramitā y ella también las llama "El Cortar del Mahāmudrā," que además equipara con el Gran Madhyamaka y Dzogchen. *La Arboleda del Placer*[412] de Jamgön Kongtrul comenta:

> "El Cortar del Mahāmudrā" presenta la intención del giro intermedio [de la rueda del Dharma] junto con las prácticas del mantra[yāna] para la mejora confrontativa de la conciencia.[413] Es un medio radical para cortar la inflación de la fijación en un yo asumiendo fácilmente lo que es indeseable, buscando condiciones adversas, comprendiendo que los dioses y demonios son la propia mente y entendiendo la total igualdad de uno mismo y los demás.[414]

Los *Anales Azules*[415] del famoso historiador Tibetano Gö Lotsāwa Shönu Bal[416] (1392-1481) cita partes de las secciones anteriores del texto de Jñānakīrti y está de acuerdo en que este sistema Mahāmudrā

> se explica claramente en el *Tattvadaśakaṭīkā* de Sahajavajra como la sabiduría de la talidad que tiene las tres características de su naturaleza siendo pāramitā, de acuerdo con el mantra secreto, y su nombre es "Mahāmudrā."

Los *Anales Azules* continúan:

> Por lo tanto, Götsangpa describió el Mahāmudrā de la prajñāpāramitā de Gampopa como una doctrina de Maitrīpa. El Mahāmudrā que pertenece al camino del tantra también fue expuesto por Gampopa a sus discípulos "internos."[418]

En la introducción a su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra,*[419] el Octavo Karmapa describe las diversas fuentes y sistemas tanto en la India como en el Tíbet en los que el Madhyamaka como enseñanza explícita de los sūtras de la prajñāpāramitā está vinculado o se considera equivalente a las enseñanzas de (tales como los enfoques de la enseñanza de Saraha, Śavari, Nāgārjuna, Maitrīpa, Sahajavajra y Gampopa). En particular, la enseñanza explícita del sistema Mahāmudrā de Maitrīpa es el Madhyamaka de la vacuidad libre de puntos de referencia como se enseña en los sūtras. Implícitamente, este sistema Mahāmudrā también enseña la profunda realidad tanto de los sūtras como de los tantras, es decir, el corazón de sugata supremo, ordinario y extraordinario. El Karmapa también cita a Götsangpa Gönpo Dorje[420] (1189-1258) y a sus discípulos diciendo que los iniciadores de este Dharma de Mahāmudrā son tanto el gran Brahman Saraha como Nāgārjuna, siendo el primero el que enseña el Mahāmudrā desde el lado de la afirmación y Nāgārjuna lo enseña desde el lado de la negación.[421]

La noción clave de “no ocupación mental” en el Mahāmudrā de Maitrīpa también se encuentra frecuentemente en los sūtras de la prajñāpāramitā, como cuando dicen que la virtud real es el no ocupación mental, mientras que la no virtud es la ocupación mental. En el contexto de los seis recuerdos (de las Tres Joyas, etc.) en el entrenamiento en serie, JNS dice lo siguiente sobre la falta de ocupación mental:

> ¿Cómo se produce el recuerdo a través de estos seis? Cuando se analiza a través de prajñā discriminante, uno no se involucra mentalmente en las características de estos seis –son aspectos de la libertad de puntos de referencia que está libre de ocupación mental. Por ejemplo, en realidad, la falta de recuerdo de la deidad es el recuerdo supremo de la deidad. Porque lo que se presenta como recuerdo en este contexto es recordar el aspecto cognitivo de la realización de la naturaleza básica de la deidad, mientras que recordar el objeto de enfoque que aparece como una deidad en el nivel de lo aparente no es el recuerdo que realmente cumple aquí esta función en este contexto. *Por lo tanto, los sūtras dicen que la falta de ocupación mental es virtud y la ocupación mental es falta de virtud. Este tipo de falta de ocupación mental es también lo que se pretende aquí, pero no es algo así como la detención de cualquier pensamiento en términos de experiencia y recuerdo* (como una subcategoría de factores mentales) en el sistema de un maestro Chino que se jactaba de la visión Madhyamaka.[422] En resumen, es desde la perspectiva de que la sexta conciencia misma se vuelve sin ninguna característica que se manifiesta claramente como la realidad de la falta de ocupación mental. Sin embargo, *la explicación hoy en día de que estar libre de aprehender*

> *generalidades –como el tipo de cognición que afecta a la sexta conciencia– es la visión de Mahāmudrā libre de ocupación mental no es más que la ocurrencia de una hambruna de Dharma.*[423]

Esto significa que la falta de ocupación mental (o "desconexión mental") es sólo el lado subjetivo de lo que se llama "libertad de puntos de referencia." La única manera en que la mente puede involucrarse en este "objeto" –la ausencia de cualquier discurso mental y cosificación– es precisamente no involucrarse ni alimentar ningún punto de referencia, sino dejar que se asiente naturalmente por sí solo. En otras palabras, sólo mediante una mente no referencial se puede realizar la ausencia de puntos de referencia, ya que ese es el único modo cognitivo que le corresponde exactamente.[424]

Esto es precisamente lo que TOK explica como "Sūtra Mahāmudrā" dentro de la clasificación Kagyü posterior en el Sūtra Mahāmudrā, Tantra Mahāmudrā y Esencia Mahāmudrā:

> Dentro del objeto –luminosidad libre de puntos de referencia que concuerda con el enfoque del sūtra– el sujeto descansa en equilibrio meditativo a través de las instrucciones de la no ocupación mental.[425]

En alusión al AA V.21 y el *Uttaratantra* I.154, TOK continúa sobre el Sūtra Mahāmudrā:

> En esta naturaleza luminosa de la mente no hay manchas que quitar porque esta naturaleza no tiene manchas desde el principio. Tampoco hay cualidades previamente inexistentes que se puedan agregar o producir de nuevo porque primordialmente tiene la naturaleza de cualidades intrínsecas... Por lo tanto, tanto desear eliminar manchas como desear agregar cualidades significa estar oscurecido por pensamientos de esperanza y miedo. Por lo tanto, al renunciar a estos, sin afectar o idear esta verdadera verdadera realidad –la mente ordinaria presente, que es la inseparabilidad de la apariencia y la vacuidad libre de ser real o engañosa– al adoptar y rechazar cualquier cosa, uno no debe mirar ni familiarizarse con nada más que esto a través del prajñā experimentado personalmente. Lo que se llama "ver" significa conocer y mirar a través del prajñā y lo que se llama "meditación" se refiere a descansar concentradamente y sin distracciones dentro de ese estado. Esta manera lo deja claro el venerable Rangjung [Dorje en su *Señalando el Corazón del Tathāgata*]:
>
> No todo es real ni engañoso–
> los eruditos lo consideran como [un reflejo de] la luna sobre el agua.

> Precisamente esta mente ordinaria
> se llama "Dharmadhātu" y "Corazón de los victoriosos."[426]

> ... Así, la realidad aparente consiste en las manchas adventicias que son como [ver erróneamente] una caracola [blanca] como amarilla. La realidad última es el corazón del tathāgata, que es como el blanco [natural] de la caracola. Excepto por las meras apariencias desde la perspectiva de un sujeto [perceptor] equivocado, dentro del objeto –la caracola– no hay nada blanco o amarillo que añadir o quitar. Por lo tanto, la instrucción fundamental es descansar de forma natural y sin complicaciones. En resumen, lo que se llama "saṃsāra" y "nirvāṇa" se establecen desde el punto de vista de meras apariencias, mientras que la naturaleza de ambos –la luminosidad libre de puntos de referencia– se llama corazón del tathāgata. Por consiguiente, en términos del significado definitivo, las meras apariencias y su naturaleza no pueden separarse, como el fuego y su calor. Por esta razón, los [sūtras] madre dicen:
>
> > La forma es vacuidad. La vacuidad es forma. La vacuidad no es otra cosa que la forma. La forma no es otra cosa que la vacuidad.
>
> El Venerable Rangjung [Dorje] dice:
>
> > La naturaleza básica libre de puntos de referencia –el Mahāmudrā–
> > está vacía de toda característica de puntos de referencia conceptuales.
> > Su naturaleza es ser lúcida, sin apego y pura,
> > lo que también se llama "corazón del tathāgata."[427]

Después de citar una parte de los pasajes anteriores del *Tattvāvatāra* de Jñanakīrti y referirse al *Tattvadaśakaṭīkā* de Sahajavajra, el TOK se refiere al enfoque Mahāmudrā de Gampopa:

> Se dice que Tagpo Rinpoche dio lugar a la realización del Mahāmudrā incluso en principiantes que no recibieron empoderamiento, que es este sistema de las pāramitās. Consiste principalmente en las instrucciones que provienen de los Kadampas –las instrucciones fundamentales de "La Segunda Armadura de Mahāmudrā, Unión con lo Innato (*phyag chen lhan cig skyes sbyor*)" compuestas por [Atiśa][428] y este sistema actual son similares en todos los aspectos e incluso la progresión de los cuatro yogas [del Mahāmudrā] se enseñan claramente allí. Así, guió a la mayoría [de sus estudiantes en un grupo determinado] a través de las etapas del camino que provienen de la [tradición] Kadam, mientras guiaba a los

extraordinarios a través del camino de los medios que provienen del Lama Mila[repa]. Lo que se quiere decir [aquí] es el [enfoque] anterior. Teniendo esto en cuenta, el venerable Mikyö [Dorje] dijo:

> Aquellos en quienes las sabidurías plenamente cualificadas, ejemplarizantes y reales, no se manifiestan a través de las tres iniciaciones superiores, no poseen el siddhi plenamente cualificado del Mahāmudrā en el linaje de enseñanza de la gran Nāropa tal como se transmitido desde el gran Vajradhara. Hoy en día, desde la perspectiva de aquellos que deben ser guiados en esta era degenerada y que son aficionados a los yānas muy elevados, el venerable Gampopa y el protector Pamo Truba aplicaron el nombre "Mahāmudrā, Unión con lo Innato" al sistema de guía a través de la calma mental y la visión superior que es común al pāramitāyana causal –las instrucciones fundamentales del *Bodhipathapradīpa* tal como las transmite el protector Atiśa, que se conocen como la "Unión con lo Innato" de Geshe [Drom]tönpa y Geshe Gönpapa.

Sin embargo, ha sido práctica de la mayoría de los discípulos de corazón de Tagpo [Rinpoche] dar las instrucciones sobre Mahāmudrā a aquellos a quienes se les había otorgado antes el empoderamiento, que es la posición de la tradición del sūtra y del tantra [Mahāmudrā] en común.[429]

Así, siguiendo los *Anales Azules*, TOK define el Sūtra Mahāmudrā de la siguiente manera:

> Lo que llegó a afirmarse más tarde como el Mahāmudrā de combinar las realizaciones del sūtra y el mantra corresponde a lo que se explica claramente en el *Tattvadaśatikā* compuesto por el maestro Sahajavajra como la sabiduría de realizar la talidad que está dotada de las tres características de su naturaleza que son la prajñāpāramitā, de acuerdo con el mantra, y su nombre es "Mahāmudrā."[430]

En términos de base, camino y fruto Mahāmudrā, TOK describe (1) la naturaleza básica; (2) la manera de equivocarse al respecto; y (3) la señalización de la forma real de ser:

> 1) La base es la naturaleza básica que es la forma fundamental de ser de [todas] las entidades, que no está establecida como la naturaleza ni del saṃsāra ni del nirvāṇa, no está sesgada de ninguna manera y está libre de todos los puntos de referencia extremos (como como existencia,

inexistencia, permanencia y extinción). Por lo tanto, está más allá de ser un objeto de habla, pensamiento y expresión. Desde el principio, nunca está limitado por el error ni liberado por la realización. En virtud del punto esencial de no establecerse como característica específica alguna, es la naturaleza básica la que impregna todos los fenómenos semejantes al espacio tipo saṃsāra y nirvāṇa. En los sūtras y tantras, se enseña a través de muchos sinónimos, como Mahāmudrā, prajñāpāramitā, corazón del tathāgata, Buda primordial y tantra causal. Es la realidad última de la profundidad y la lucidez siendo no duales, la base pura de la purificación, la naturaleza de la mente...

2) Esta luminosidad naturalmente pura es el vajra de la mente. En virtud de su propia manifestación creativa, siendo inconsciente de su propia naturaleza, la mentación surge del ālaya. A través del poder de eso, la conciencia básica (*rig pa*) se toma como un yo y sus propias apariencias como objetos, donde el sujeto y el objeto [parecen así ser] diferentes. Bajo el influjo de estas apariencias dualistas, se acumulan diversos karmas y tendencias latentes y uno deambula por el saṃsāra sin fin en un bucle interminable de errores. Esta manera de equivocarse representa una realidad aparente –las manchas adventicias de la mente que deben ser purificadas. Como no permanecen en el modo fundamental de ser, aparecen, pero no están realmente establecidas. Por lo tanto, uno puede liberarse mediante el remedio de reconocer su propia naturaleza.

3) Todos los fenómenos del saṃsāra y nirvāṇa surgen del juego de la mente y esta mente permanece naturalmente como la unidad del ser lúcida y vacía. A través del poder de eso, [estos fenómenos] representan la gran exhibición de los tres kāyas de estas meras apariencias libres de la tríada de surgir, permanecer y cesar. Aquí, la forma fundamental de ser no surgida es el Dharmakāya; su incesante resplandor, el Sambhogakāya; y aparece como cualquier cosa, el nairmāṇikakāya. Los tres están primordial y espontáneamente presentes como inseparables en su naturaleza. Al reconocer esta forma real de ser, uno reconoce la naturaleza misma de la base –la visión del Mahāmudrā, la naturaleza básica– como que todos los fenómenos están libres de cualquier detención, realización, adopción o rechazo dentro de la esfera dinámica de la expansión infinita de la talidad fundamental.[431]

Como se puede ver en las citas ejemplares anteriores de JNS y los detalles en sus temas generales, todos los elementos de Mahāmudrā descritos aquí se pueden encontrar en JNS de la misma manera o de forma muy similar. Además, en una comunicación oral, Dzogchen Ponlop Rinpoche confirmó que se puede entender que AA representa al Sūtra Mahāmudrā.

Tener en cuenta que también existe un linaje Gelugpa Mahāmudrā, que distingue entre el Sūtra y el Tantra Mahāmudrā esencialmente de la misma manera que el anterior.[432] Sobre la conexión entre prajñāpāramitā y Mahāmudrā, incluso un comentario Gelugpa sobre el *Sūtra del Corazón* por Gungtang Göncho Denpe Drönme[433] (1762-1823) declara:

> En general, todos los sūtras fluyen hacia el Mantra, pero entre estos [sūtras], los sūtras de la Perfección de la Sabiduría tienen formas de fluir directamente hacia el Mantra que son diferentes a otros sūtras... tales como... cómo el nombre "madre de los Conquistadores" se afirma que enseña el gran sello (*Mahāmudrā*) de significado definitivo.[434]

La *Lámpara de la Certeza*[435] de Mipham Rinpoche dice varias veces que la realización final en el Sūtrayana desde el punto de vista Madhyamaka es la misma que la de los sistemas de Mahāmudrā y Dzogchen. Naturalmente, los escritos de maestros como Dölpopa y Tāranātha sobre la prajñāpāramitā la equiparan con Mahāmudrā, tathāgatagarbha, la sabiduría no dual y la Bodichita suprema.

La Prajñāpāramitā y la naturaleza perfecta

En el tema general de JNS sobre las tres naturalezas (Apéndice I3C), se explican tanto de acuerdo con los sūtras de la prajñāpāramitā como el sistema Yogācāra. En la primera explicación, JNS describe la naturaleza perfecta de la siguiente manera:

> [La naturaleza perfecta] se refiere a la forma y demás de la naturaleza de los fenómenos, que están vacíos de superimposiciones sobre el aspecto de apariencia de la falsa imaginación como tales o cuales [aspectos]. Esto se llama "lo que es completo," que se refiere a la realización completa como el sujeto [perceptor] que es sabiduría. Se clasifica [en dos categorías] –la [naturaleza] perfecta e inmutable y la [naturaleza] perfecta inequívoca. Ambas están [además] divididas en dos cada una –el aspecto de la sabiduría del Dharmadhātu y el aspecto de las cualidades que conllevan esta naturaleza. *En cuanto a estas líneas divisorias de la presentación de las tres características,*[436] *tanto los Mādhyamikas como los Meros Mentalistas están de acuerdo en sus afirmaciones sobre las otras [dos características], pero cuando presentan la [naturaleza] perfecta, difieren en lo siguiente. Los Mādhyamikas lo presentan como el ser dependiente de lo otro, vacío de su propia naturaleza y los Meros Mentalistas lo presentan como el ser imaginario vacío de su propia naturaleza.*[437]

Además, en AA IV.29d, JNS comenta:

> Porque el objetivo es la disposición equilibrada para *la naturaleza perfecta, está desprovisto de las distracciones de las otras [dos] características* [–lo imaginario y lo dependiente de lo otro].[438]

Sobre el *Vivṛti* de AA VIII.2-6, JNS afirma:

> Los veintiún conjuntos [de cualidades no contaminadas] tienen la naturaleza de la *sabiduría –la naturaleza perfecta sin ningún punto de referencia de la naturaleza dependiente de lo otro– que es el elemento del cambio de todos los estados a los que se debe renunciar [en el sentido de] ser liberado de ellos.* [Así,] todos estos Dharmas de la naturaleza perfecta se describen como el Dharmakāya.[439]

Sobre lo que finalmente se percibe, JNS dice:

> La definición de *saṃvṛti* (lo aparente) es *aquello que nunca ha existido como referente con naturaleza propia y que consiste en el aspecto que es la naturaleza dependiente de lo otro* (la conciencia como sujeto junto con sus objetos). La definición de *paramārtha* (lo último) es *aquello que nunca ha sido inexistente como la propia naturaleza de la verdadera realidad y que consiste en el aspecto que es la naturaleza perfecta junto con su objeto. La primera aparece en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida, mientras que el segundo aparece claramente en las mentes de aquellos que contemplan al otro supremo.*[440]

Y:

> "Entonces, ¿Cuál es la entidad que los propios Budas conocen de forma independiente?" *Sólo perciben la naturaleza de la realidad última, es decir, la naturaleza perfecta –el verdadero fin, libre del equilibrio meditativo y del logro posterior*.[441]

Según el Yogācāra, el JNS explica la naturaleza perfecta como

> *la realidad de la naturaleza básica –estar vacía de lo imaginario (el objeto de la negación) dentro de lo dependiente de lo otro (el portador de esta naturaleza [perfecta]). Se clasifica [en dos tipos] –la [naturaleza] perfecta e inmutable y la [naturaleza] perfecta inequívoca. La primera consiste en los dos tipos de ausencia de identidad y la segunda es la sabiduría que las realiza directamente.*[442]

Al relacionar las tres naturalezas con las dos realidades, JNS dice:

Las dos primeras características se presentan como la realidad aparente porque son objetos de enfoque afligidos. Lo imaginario es aquello que, desde la perspectiva de estar afectado por la ignorancia, aparece como el aspecto de ser real porque es aparentemente real. Sin embargo, *lo imaginario ni siquiera es convencionalmente real* porque es engañoso y vacío de naturaleza propia incluso convencionalmente. Por lo tanto, este hecho de que lo imaginario carece de naturaleza es el sistema general de todos, desde los Meros Mentalistas hacia arriba.

Lo dependiente de lo otro es la realidad convencional que efectivamente cumple esta función porque la esencia y la naturaleza de lo dependiente de lo otro están establecidas convencionalmente, por lo que no está vacía de su propia naturaleza. *Aunque la naturaleza de lo dependiente de lo otro está realmente establecida, lo dependiente de lo otro en sí no está realmente establecido porque no está establecido en la forma en que aparece,* así como los caballos y bueyes ilusorios aparecen como tales [caballos y bueyes], pero no están establecidos como tales. Quizás te preguntes: "*¿Cuál es la diferencia entre lo dependiente de lo otro y la naturaleza de lo dependiente de lo otro?"* Aunque lo dependiente de lo otro es de la naturaleza de lo dependiente de lo otro, la naturaleza de lo dependiente de lo otro no es lo dependiente de lo otro. La "naturaleza" en este contexto tiene dos aspectos –el convencional y lo último. El primero es el aspecto de las semillas dentro del ālaya y el segundo es la sabiduría no dual dentro de él.[443] Entre estos, la primera naturaleza es convencionalmente real, porque, al hacer una presentación en términos de convenciones, uno da una presentación de real y engañosa al referirse directamente [a estas nociones]. Sin embargo, [esta naturaleza convencional de lo dependiente de lo otro] no es real en última instancia. Porque cuando se comprende que la realidad convencional de la apariencia dualista está vacía, el aspecto de las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido junto con sus semillas debe explicarse como imaginario. *Esta última naturaleza [de lo dependiente de lo otro] es en última instancia real porque no es más que la [naturaleza] perfecta e inmutable.*

Podrías decir: "Pero si lo dependiente de lo otro no está vacío de una naturaleza convencional y última, se sigue que tampoco está vacío de realidad; y en ese caso, está realmente establecido." Este no es el caso. Dado que los seguidores de este sistema explican que los límites de la presentación de la vacuidad se [expresan] principalmente en términos de ser vacío de lo otro, son capaces de presentar [la vacuidad] simplemente como estar vacío de otra naturaleza. Por lo tanto, aunque [la vacuidad] no

> está vacía por su propia naturaleza, no se presenta como si no fuera vacuidad. *La propia naturaleza del Dharmadhātu profundo está vacía*[444] *de la originación dependiente, pero no está realmente establecida porque no se puede decir que dicha naturaleza propia sea exclusivamente real o engañosa y está libre de ser real y engañosa*.[445]

Finalmente, JNS resume las tres naturalezas de la siguiente manera:

> El resultado de esta explicación es el siguiente. *Los límites de la presentación de lo dependiente de lo otro son que se presenta como la colección de [la naturaleza] tanto imaginaria como perfecta, al igual que el espacio con las nubes. La parte que es apariencia dualista (las manchas) es lo imaginario, que es como las nubes. La parte que es la naturaleza de lo [dependiente de lo otro] (conciencia lúcida) es la [naturaleza] perfecta, que es como el espacio.* Por lo tanto, una de las dos partes [de lo dependiente de lo otro] está representada por lo imaginario y la otra parte es la [naturaleza] perfecta. De esta manera, se le llama "lo dependiente de lo otro" porque su surgimiento como portador de manchas (la conciencia de la apariencia dualista –lo imaginario) se produce bajo la influencia de algo otra cosa, es decir, la ignorancia. De esta manera, *la característica imaginaria es una realidad aparente falsa y la característica dependiente de lo otro es una realidad aparente correcta. La última característica [(la naturaleza perfecta)] definitivamente no es más que la realidad última* porque sirve como objeto de enfoque de la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles que purifica completamente las manchas...[446]
>
> [La naturaleza perfecta] es lo último porque este último es el objeto supremo por el que deben luchar los Budas y Bodhisatvas. También es real porque es real como nada más que sabiduría no dual.[447]

Y:

> *La naturaleza imaginaria carece de naturaleza en términos de características* porque los referentes no existen a través de sus propias características específicas. *La naturaleza dependiente de lo otro carece de naturaleza en términos de surgir* porque no surge de sí misma. *La naturaleza perfecta es la falta última de naturaleza* porque es lo último y no existe como la naturaleza de los dos tipos de identidad.[448]

Así, según JNS (y CE), la verdadera base última de la vacuidad es la naturaleza perfecta e inmutable (o la luminosidad natural de la mente, el corazón de sugata,

Mahāmudrā), que está vacía de todo fenómeno imaginario y dependiente de lo otro de la realidad aparente. Aunque esta es una posición típica de *Shentong*,[449] difiere de otras explicaciones similares en que JNS describe consistentemente la naturaleza perfecta y sus equivalentes de una manera no cosificada y no como un residuo absoluta o sustancialmente existente después de que las otras dos naturalezas han sido abandonadas. Porque, como se explicó anteriormente, la naturaleza perfecta pertenece únicamente al dominio de lo que se experimenta a través de la sabiduría no conceptual, que por definición está libre de todo punto de referencia, incluido cualquiera relacionado con esta misma naturaleza o intrínseco a ella. Sin embargo, JNS dice, en el contexto del segundo giro de la rueda del Dharma y AA, cuando se habla de la vacuidad en general y de las veinte vacuidades en particular, se dice explícitamente que la verdadera base última de la vacuidad no es el tema en discusión:

> Sin embargo, en este contexto, *la "base de la vacuidad" no se identifica como algo así como la naturaleza perfecta e inmutable, que es la base de la vacuidad que realmente cumple esta función.* La razón por la que algo como esta naturaleza perfecta no se identifica aquí como la base de la vacuidad es la siguiente. *Si tal base de vacuidad se enseñara explícitamente en el giro medio de la rueda del Dharma, uno no sería capaz de renunciar a las manchas de aferrarse a ella como si fuera algo real.* En este contexto del giro medio, si uno ni siquiera ha eliminado las manchas del apego a la realidad de la forma y demás (que no son esta base profunda de la vacuidad), olvídese de eliminar las manchas del apego a la naturaleza perfecta como siendo algo real. Por lo tanto, esto último no se enseña en este giro. Sin embargo, en el giro final de la rueda, *cuando algo como el corazón vajra –que se introduce después de haber eliminado todos los puntos de referencia– se enseña como la base de la vacuidad, no es el caso que uno no esté en un estado de disposición equilibrada para tal enseñanza. Porque, en este punto, ya se han superado todos los puntos de referencia y características con respecto a la totalidad de los fenómenos y su verdadera naturaleza.*[450]

A diferencia de otras presentaciones de la "vacuidad de lo otro," aunque se dice que la naturaleza perfecta es en última instancia real, no carece de una naturaleza propia y es en última instancia experimentable, JNS no la afirma como ningún tipo de absoluto que sea una excepción a estar vacía:

> *Por lo tanto, proclamar una negación implicativa en términos de que la naturaleza de la falta de naturaleza es un residuo no es el sistema de los* Shentongpas. *Lo que dicen los proponentes supremos de* Shentong *es que*

> *la naturaleza perfecta última, que tiene una naturaleza, es la naturaleza que realmente cumple esta función. Pero cuando se dice así, esta naturaleza tampoco es no vacía y la existencia de esta naturaleza no es algo que consista o esté incluido en puntos de referencia y características.* Por lo tanto, no cae en ningún punto de referencia extremo. Dado que dicha existencia permanece en última instancia, está libre de todos los extremos de permanencia y extinción.[451]

Y:

> Así, *lo imaginario y lo dependiente de lo otro representan las vacuidades del ser vacía de una naturaleza de ser establecida en la forma en que son imaginadas y aparecen, respectivamente. Dado que la naturaleza perfecta está vacía de manera independiente, no es que su carácter fundamental de estar vacía deba ser una inversión de las dos vacuidades anteriores*.[452]

Así, en el contexto del vigésimo defecto que debe eliminarse en el séptimo bhūmi (AA 1.61b), JNS comenta:

> *En cuanto a las dos afirmaciones de la naturaleza perfecta –la realidad verdadera última– no estar vacía de una naturaleza propia y todos los demás fenómenos dependientes e imaginarios están vacíos de cualquier naturaleza propia, al no comprender aquí las razones de este enfoque escritural para la diferencia entre estas dos explicaciones, uno se aferra a la vacuidad de la naturaleza perfecta y a las otras dos vacuidades como opuestas entre sí*.[453]

La presentación que hace CE de las tres naturalezas corresponde básicamente a JNS, excepto que CE agrega la división en naturaleza pura e impura dependiente de lo otro, siendo la primera equivalente a la naturaleza perfecta y la segunda a la conciencia que aparece en la forma dualista de aprehensor y aprehendido:

> Para tomar una ilusión como ejemplo, la base para la creación mágica [de un elefante] –un trozo de madera– se refiere a la sabiduría ālaya, la [naturaleza] perfecta, o la [naturaleza] pura dependiente de lo otro; la conciencia que aparece como un elefante en este momento, a la [naturaleza] impura y dependiente de lo otro; y el elefante, a la [naturaleza] imaginaria. Los respectivos primeros están vacíos de los respectivos últimos...
>
> [La naturaleza dependiente de lo otro] es doble –la impura [dependiente de lo otro] que implica una apariencia dualista y la pura

> dependiente de lo otro (el aspecto de luminosidad que está libre de apariencia dualista). Lo puro dependiente de lo otro es [equivalente a] la doble [naturaleza] perfecta –la inequívoca [naturaleza perfecta (sabiduría no conceptual)] y la inmutable (su objeto, la talidad). Estos dos [aspectos de] la [naturaleza] perfecta son una unidad y este es el Dharmakāya, que es inconcebible como real, irreal, etc. Entre éstas, la [naturaleza] imaginaria representa lo aparente, la [naturaleza] perfecta es la realidad última, y la [naturaleza] impura y dependiente de otro constituye la realidad aparente.[454]

Y:

> [La concepción] es lo que oscurece la disposición para el nirvāṇa (la sabiduría ālaya). Tiene la naturaleza de ser la conciencia que conlleva las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido. Esto posee [muchos] nombres, tales como conciencia alaya, la [naturaleza] impura dependiente de lo otro, ignorancia no afligida, ser sintiente e imaginación falsa.[455]

La vacuidad, la sabiduría y el corazón de sugata como entidad permanente

En línea con lo anterior, como uno de sus rasgos más distintivos, JNS describe repetidamente la realidad última –ya sea llamada vacuidad, prajñāpāramitā, el Dharmadhātu, el corazón de sugata, la sabiduría no dual, la naturaleza perfecta, Mahāmudrā o Budeidad– como una entidad permanente que realiza funciones:

> En cuanto a “la existencia de una entidad” en este contexto, algunos dicen efectivamente: “Si la vacuidad que es la realidad última y que en realidad cumple esa función se explica como una entidad, ¿Por qué debería ser diferente de aquellos que proponen entidades (realmente existentes)?” Sin embargo, la entidad en este contexto es “la existencia de una entidad” entre la tríada de “no existencia de entidades,” “entidades malas” y “existencia de una entidad” que se diferencia en los tres sutras madre. El hecho de que se trata de una entidad es claramente evidente en todos los sūtras y tantras de significado definitivo de Sugata porque explican que este tipo de vacuidad que es el corazón de Buda realiza las funciones que están representadas por las cualidades distintivas de este mismo corazón de Buda. Por tanto, la naturaleza de los fenómenos así descritos es definitivamente una entidad. Hoy en día se dice que uno no pertenece a los Mādhyamikas si acepta la talidad como una entidad. Sin embargo, en ese caso sería razonable que el venerable Maitreya y el maestro Asaṅga

tampoco pertenezcan a las filas de los Mādhyamikas. Porque el primero y el maestro Asaṅga explica en el texto raíz del *Uttaratantra* y su comentario que el vajra de la talidad es una entidad y además explica que esta entidad es pura, permanente y dichosa. Si esto se refería a la inexistencia de cualquier entidad (o una no entidad), ¿Cómo podría ser adecuado como puro, permanente y dichoso?[456]

Y:

Así, está claro en todos los grandes sūtras, tantras y tratados que tathāgata, la iluminación y Mahāmudrā son entidades permanentes... "Pero, ¿Cómo produce la liberación permanente –el Dharmadhātu, la vacuidad– la entidad que realiza la función de promover el bienestar de los demás?" En el ejemplo anterior del *Uttaratantra*, cuando falta el pintor experto en pintar las cabezas entre los pintores expertos en pintar una parte del cuerpo en particular, la forma pintada del rey no estará completa porque carece de la cabeza. De la misma manera, en el camino del aprendizaje, se eliminan las manchas que oscurecen la liberación permanente y la liberación se logra de manera excelente a través de los medios (tales como las diez pāramitās) que producen la aparición de los dos kāyas genuinos. Por lo tanto, la genuina vacuidad permanente que se ha logrado al estar dotada de todos los aspectos de los medios se describe como la entidad que es capaz de realizar funciones y sirve como kāya o forma de la naturaleza de los fenómenos. Porque, sin que todos y cada uno de los aspectos de esos medios estén completos, los dos kāyas de la Budeidad perfecta no se manifestarán claramente.

Así, con los espejos puros de los flujos mentales de los seres a ser guiados sirviendo como factores curativos y a través del poder de la originación dependiente dentro de la faceta de sus mentes, esa es la cognición lúcida y consciente que está cerca de la naturaleza de la liberación genuina y concuerda en su realización con la naturaleza de los fenómenos, los oscurecimientos de los seres sintientes son abandonados en dependencia de los aspectos de los rūpakāyas que aparecen en la faceta anterior de sus mentes en virtud de la liberación permanente –el Tathāgata– que funciona como la condición dominante para tal apariencia. Dado que funciones tales como generar los remedios surgen o se logran naturalmente, a pesar de que el Tathāgata sea permanente, a través de la profunda originación dependiente, la tríada de agente, objeto y acción está justificada. El ejemplo para ilustrar que esto está justificado es el siguiente. Aunque todos los fenómenos aparentes y últimos son vacuidad permanente, se ve que, a través del principio de la originación

dependiente, la tríada de agente, objeto y acción opera de manera convencional en el nivel del aparente. Ésta es la manera en que los maestros Yogācāra presentan esta justificación y su ejemplo a los Niḥsvabhāvavādins.

Algunas personas dirán aquí: “No está justificado que los maestros *Svātantrika y *Prāsaṅgika se refieran a la vacuidad como ‘permanente.’” Pero entonces, sería igualmente injustificado que los sutras madre hablaran exclusivamente de la vacuidad como incondicionada porque la vacuidad no es permanente. La razón se acepta, la vinculación se establece a través de la cognición válida, y si estas personas dicen: “Aceptamos,” están en directa contradicción con los sūtras. Por lo tanto, de acuerdo con la intención del victorioso Maitreya, incluso un Bodhisatva de los textos modelo Madhyamaka –el maestro Śāntideva– dice en el *Bodhicaryāvatāra* IX.35-37:

> Así como una joya que concede los deseos y un árbol que
> concede los deseos
> satisfacen plenamente [todos] los deseos,
> del mismo modo, las apariencias de los victoriosos se ven
> debido a sus plegarias de aspiración y a aquellos a quienes
> se debe guiar.
>
> Por ejemplo, cuando un adorador de Garuḍa
> construye un pilar y fallece,
> todavía neutraliza venenos y cosas así,
> incluso cuando lleva mucho tiempo muerto.
>
> Asimismo, siguiendo una conducta esclarecedora,
> también se construye la columna del victorioso.
> Continúa promoviendo todo bienestar
> incluso después de que el Bodhisatva haya pasado más allá.

El significado de esto es que no existe ninguna actividad real que realicen una joya o un árbol que concede deseos –no es que de hecho practiquen la generosidad creando mágicamente todo lo que se necesita y se desea de acuerdo con los deseos que alguien pueda tener. Sin embargo, las esperanzas de las personas que se concentran intensamente en una joya o un árbol que concede los deseos se ven cumplidas en consecuencia. En tal caso, es en virtud de la interacción de una joya que concede los deseos y una persona que se centra en su cumplimiento que aparece la realización de la actividad, el surgimiento de todo lo deseado. Asimismo, es a través

> del poder de (a) los flujos mentales puros de aquellos a ser guiados, (b) el logro de la entidad genuina permanente del Tathāgata, y (c) la completa realización de las plegarias de aspiración de este Tathāgata (que conllevan la función de promover el bienestar de los seres sintientes) que no es contradictorio que el Tathāgata sea una entidad permanente y sin embargo, desde la perspectiva de aquellos a ser guiados, aparezca como los kāyas del victorioso que llegan y se van, ir y venir, y etc. "Pero luego se deduce que no es esta entidad permanente la que realiza la tríada de agente, objeto y acción porque lo que funciona como soporte para la tríada de agente, objeto y acción son los meros aspectos aparentes de lo que aparecen como esos kāyas en los flujos mentales puros de aquellos a quienes se debe guiar." Esta razón prueba perfectamente nuestro punto aquí porque los aspectos de los kāyas del victorioso están excelentemente expresados en virtud de la condición dominante que es el profundo flujo natural del Dharmadhātu que existe como la entidad permanente del Tathāgata.[457]
>
> ... Se pueden usar razonamientos como "Algo permanente no tiene un aspecto –si posee actividad, esto contradice ser permanente," o "Si algo impermanente tiene un aspecto, ¿Cómo podría hacerlo si es algo que ya ha cesado una vez que ha surgido?" Esto significa que, en última instancia, la noción de un aspecto determinado por algo –ya sea permanente o impermanente– no puede resistir el análisis mediante el razonamiento. Sin embargo, la manera en que la naturaleza permanente de los fenómenos proyecta aspectos y la manera en que los portadores impermanentes de esta naturaleza proyectan aspectos deben entenderse a través del principio de la profunda originación dependiente similar a una ilusión. Así se debe entender esto según lo que se dice en el sistema Madhyamaka.[458]

JNS explica que lo que generalmente se considera entidades que realizan funciones, en última instancia no son capaces de hacerlo, mientras que la única entidad verdadera que realmente realiza una función es la naturaleza permanente de los fenómenos o la Budeidad:

> En cuanto a este tipo de entidad permanente, existen dos situaciones de los Mādhyamikas que determinan a los portadores del vacío del yo de la naturaleza de los fenómenos y que determinan la naturaleza vacía de lo otro de los fenómenos. En la primera situación, dado que lo que realiza una función por ser impermanente y cambiante no es algo que sea genuinamente capaz de realizar una función, las entidades que simplemente parecen realizar una función no son entidades genuinas en el

sentido de realizar verdaderamente una función. De hecho, no hay nada en absoluto que sirva como tal entidad, como lo ilustra el *Pramāṇavārttika* III.360:

> Una vez que las entidades son analizadas a través de esto,
> en la verdadera realidad, su naturaleza no existe,
> porque no tienen una naturaleza
> de unidad o multiplicidad.

Así, Dharmakīrti niega todo lo que aparece como una entidad, pero no afirma la falta de entidad. Pues, en la verdadera realidad, algo que sea la falta de entidad o la existencia de la falta de entidad es imposible. Dado que no es necesario afirmar la falta de entidad y, si se afirmara, no se iría más allá de las características y puntos de referencia, hacerlo es un error. Sin embargo, en cuanto a la manera en que la naturaleza de los fenómenos y el Tathāgata son entidades permanentes, en última instancia, como objeto de la sabiduría auto-consciente, la liberación –el Tathāgata dotado de las cuatro cualidades– permanece como una entidad capaz de realizar funciones. Es permanente porque una situación en la que se interrumpe es imposible, es decir, la liberación y el Tathāgata nunca pueden revertirse y transformarse en otra cosa. Además, la intención de los gloriosos Dignāga y Dharmakīrti no es más que esta –las primeras líneas del *Pramāṇasamuccaya* dicen:

> A aquel que encarna la cognición válida y desea beneficiar a los seres,
> el maestro, el Sugata y protector, le rindo homenaje.

Así, el fruto que surge de la causa cooperativa que consiste en la motivación consumada y la aplicación de esta motivación –el maestro que tiene el carácter de ser el Sugata en términos de su propio bienestar y realizar la actividad de protección en términos del bienestar de otros– se describe claramente como una entidad. De acuerdo con esto, el verso inicial del *Pramāṇavārttika* dice:

> A la encarnación de la profundidad y la inmensidad
> en la que se elimina la red de concepciones,
> la siempre excelente, cuya luz
> irradia por todas partes, rindo homenaje.
>
> Así, enseña sobre la entidad que realiza la función de irradiar los rayos de luz de los profundos y vastos kāyas, y la frase “irradia por

todas partes" indica que esta irradiación no es algo intermitente, sino que se despliega permanentemente.[459]

En cuanto a la preocupación de que sea un defecto en el sistema Madhyamaka afirmar cualquier entidad, el JNS[460] dice que, según el análisis Madhyamaka, todos los tipos respectivos de lo último que los yānas inferiores afirman pertenecen a lo aparente y, por lo tanto, simplemente toman lo que no es una entidad como siendo una entidad. Del mismo modo, la afirmación de que el aspecto de estar vacío que consiste en meras apariencias de ser vacío del yo es una entidad es errónea porque uno se aferra a la falta de entidad como si fuera una entidad. Por lo cual, tanto los Niḥsvabhāvavādins como los Yogācāra-Mādhyamikas están de acuerdo en no afirmar que el aspecto vacío de todos los fenómenos –las meras apariencias están vacías en sí mismas– como constitutivas de ningún tipo de naturaleza. Sin embargo, la posición del mantrayāna del Buda, Maitreya, Avalokiteśvara, Mañjuśri, Nāgārjuna, Asaṅga y otros que declaran que el Dharmadhātu, que no es adecuado como mera apariencia, existe como una entidad, no llegó a las mentes de los maestros Niḥsvabhāvavādin.

Aunque Candrakīrti en particular ha refutado bien esta posición de la sabiduría o la existencia del Dharmadhātu como entidad, la razón por la cual es incuestionable por las refutaciones es la siguiente. En general, todas las explicaciones de que tanto quienes proponen entidades como aquellos que proponen la falta de entidad son erróneas se refieren a ellas como erróneas al tener en cuenta que engañan con respecto a la forma real de ser de los objetos. Sin embargo, aceptar tal como es lo que existe o no existe como entidad en el nivel de haber entrado en el modo de ser real de los objetos está absolutamente libre de error. Porque este es el contexto de aceptar el resultado de Madhyamaka con una mente imparcial y directa después de haber abandonado todos los extremos de superimposición y negación.

En resumen, el alcance de la consideración de los proponentes de las entidades que son refutadas por los Mādhyamikas se limita a las entidades de lo aparente, y su refutación dice: "Todos los fenómenos aparentes no son ni entidades ni la falta de entidad, etc., porque no están establecidos como tal." Sin embargo, los proponentes del Gran Madhyamaka dicen que la sabiduría no dual más allá de la originación dependiente existe como entidad última porque se involucra en la forma real de ser de los objetos. Esta afirmación no implica el defecto de los proponentes de las entidades porque –a diferencia de lo que estos últimos consideran entidades– esta sabiduría en realidad *es* una entidad. Porque se explica en los sūtras y tantras de significado definitivo del Buda como una entidad y no existe ningún sistema filosófico por encima de este Gran Madhyamaka, por lo que no hay explicaciones de ningún razonamiento que refute que esta sabiduría sea una entidad.

En cuanto a la razón por la cual no es contradictorio explicar esta sabiduría no dual como una entidad permanente que realiza una función, JNS dice que esta sabiduría es capaz de realizar la función de existir en su propio tiempo y (como se explica en los textos sobre razonamiento) por lo tanto se establece como permanente. Sobre la sabiduría no dual que existe en su propio tiempo, el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga dice:

> Así, se ve claramente que cuando algo no existe en alguna parte, éste ultimo está vacío de lo primero. Además, de acuerdo con la verdadera realidad, se entiende que lo que queda en este lugar existe como un existente real.[461]

Según JNS, esto explica claramente lo siguiente. Con la sabiduría no dual (la realidad última) no existe durante ninguna fase de conciencia no dual (la realidad aparente), uno ve o realiza de una manera suprema (es decir, de acuerdo con la forma real de ser a través del prajñā de la ausencia de identidad que es una salida natural del Dharmadhātu) que esta sabiduría está vacía de conciencia no dual (realidad aparente). En esta sabiduría no dual siempre existe el residuo que permanece primordialmente y está primordialmente vacío de las manchas adventicias de la conciencia no dual –la sabiduría no dual que no está envuelta en estas manchas adventicias. Además, el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* en el verso I.25 dice:

> Dentro de las huestes de seres sintientes no hay ser alguno en el que la sabiduría del tathāgata no haya entrado en su totalidad. Sin embargo, en virtud del apego a través de nociones discriminatorias, la sabiduría del tathāgata no se manifiesta.[462]

Al explicar el significado de esto, JNS toca otro de sus temas recurrentes –equiparar a los seres sintientes con las manchas adventicias (siendo el primero simplemente otro nombre de la suma total del segundo) y decir así que es imposible que los seres sintientes puedan convertirse en Budas. En los seres sintientes o manchas adventicias (que son como la oscuridad), la sabiduría del tathāgata no dual y que todo lo logra, en su totalidad (que es como la luz) existe primordialmente. No hay un solo ser sintiente en el que esta sabiduría no haya entrado siempre en su totalidad porque esta sabiduría todopoderosa, al entrar en todos los seres sintientes, elimina las manchas adventicias (estos mismos seres sintientes), así como la luz elimina la oscuridad. Que esta sabiduría es capaz de eliminar a los seres sintientes de esta manera se dice en términos de no analizarla mediante el razonamiento. Pero si uno analiza a través del razonamiento, los seres sintientes o las manchas adventicias no son eliminados por la Budeidad o la

sabiduría no dual porque lo que se debe eliminar (los seres sintientes o la conciencia adventicia) no existe desde el principio. Por lo tanto, ya está eliminado en primer lugar y no es necesario eliminarlo nuevamente. Además, la Budeidad o sabiduría no dual no vuelve a entrar en los seres para eliminar las manchas porque tiene la naturaleza de haber entrado siempre en ellos como aquello que elimina las manchas desde el principio.

Por lo tanto, la afirmación anterior sobre lo que se elimina y lo que lo elimina –que no hay ningún ser sintiente en el que la sabiduría del tathāgata no haya entrado en su totalidad– está formulada simplemente en términos de un lenguaje convencional y vago. Sin embargo, los seres sintientes están oscurecidos en virtud de aferrarse a sus nociones discriminatorias –las manchas adventicias de no darse cuenta de que, como se explicó anteriormente, los seres sintientes y la sabiduría no dual no están establecidos como lo que debe ser eliminado y lo que lo elimina. Debido a las apariencias erróneas de tales seres sintientes, las manchas adventicias y la sabiduría aparecen como si fueran lo que se debe eliminar y lo que lo elimina, lo cual se debe a las siguientes razones. Al no darse cuenta de que los seres sintientes (o las manchas adventicias) no existen desde el principio, piensan que lo que existía antes se elimina después. Debido a que no se dan cuenta de que los factores a eliminar ya han cesado por el poder de cómo son las entidades (es decir, los factores a eliminar son fenómenos que no han surgido), los seres piensan que estos factores se han puesto fin a través del poder de remedios. Por no darse cuenta de que la sabiduría no dual existe primordialmente, los seres piensan que esta sabiduría eliminó las manchas adventicias nuevamente mediante el poder de su repentino surgimiento.

En consecuencia, la manera en que la sabiduría de Buda realmente logra el bienestar de los seres sintientes es la siguiente. Los dos fenómenos mutuamente excluyentes de la sabiduría real no dual del Buda (cuya existencia en todo momento es en virtud del poder de cómo son las entidades) y de los seres sintientes irreales (las manchas adventicias, cuya inexistencia en todo momento es igualmente en virtud del poder de cómo son las entidades) son posibles dentro de la esfera de los objetos cognoscibles. Por lo tanto, es de esta manera que se utiliza la designación de “Budas que logran el bienestar de los seres sintientes.” Por esta razón, dado que todos los seres sintientes son puros en sí mismos, es imposible que cualquier ser sintiente no se convierta en un Buda. Debido a que la Budeidad y los seres sintientes son mutuamente excluyentes en términos de ser existentes e inexistentes, respectivamente, cuando se ha convertido en un Buda, la Budeidad misma se ha convertido en la Budeidad. Sin embargo, no es adecuado que nada ni nadie alcance la Budeidad, ni que los seres sintientes y la Budeidad representen una continuidad sustancial de causa y resultado. Por lo tanto, la imposibilidad de que “los seres sintientes se conviertan en Budas” y “los seres sintientes alcancen la Budeidad” está bien establecida.

En otro lugar, el JNS[463] profundiza en esto haciendo referencia a las explicaciones del Séptimo Karmapa. A diferencia de muchos otros maestros Tibetanos, dice que no existen seres a los que guiar (que tienen una de las tres disposiciones de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas) que dependen directamente de la omnisciencia que tiene la naturaleza de los tres conocimientos, tampoco hay ninguna familiarización con estos tres conocimientos a través de estos seres que dependen directamente de ellos en sus flujos mentales. Porque la intención de las palabras del Buda y los tratados sobre ellas es que las conciencias que representan los flujos mentales de aquellos a quienes se debe guiar y los tres conocimientos sean mutuamente excluyentes. Las conciencias (como la percepción auto-consciente) de los seres ordinarios no son capaces de realizar la función de familiarizarse con los tres conocimientos confiando realmente en ellos. Más bien, el abandono de todos los oscurecimientos de estos seres sólo se justifica porque el proceso de familiarizarse con la realización de los tres conocimientos al no nacer ocurre a través del poder del rasgo distintivo de los seis āyatanas dentro de las conciencias de los seres ordinarios, que no existen por cualquier naturaleza propia. En otras palabras, la renuncia a los oscurecimientos para lograr la Budeidad perfecta ocurre en virtud de familiarizarse con las operaciones de la compasión y la actividad iluminada de la prajñāpāramitā, que está dotada de las cualidades del conocimiento de todos los aspectos.

Así, según la intención del Séptimo Karmapa y en mi propia opinión, dice Mikyö Dorje, la percepción auto-consciente que consiste en la conciencia de aquellos con mentes impuras (por muy vacía que esté de las concepciones de aprehensor y aprehendido) y la percepción auto-consciente de la sabiduría experimentada personalmente son mutuamente excluyentes en el sentido de que les resulta imposible coexistir. Sin embargo, Dölpopa y Śākya Chogden –esos Tibetanos actuales que se jactan de ser Yogācāra-Mādhyamikas– afirman que, excepto estar o no estar vacíos tanto de lo imaginario como de lo concebido, respectivamente, la percepción auto-consciente de la sabiduría experimentada personalmente que representa la sabiduría no dual no es diferente de la corriente de percepción auto-consciente de aquellos con mentes impuras. Esto no concuerda con ninguna escritura que sea fuente auténtica. De lo contrario, se seguiría que los seres sintientes ordinarios y los Budas tienen el mismo flujo mental subyacente.

La prajñāpāramitā y la sabiduría ālaya

La distinción explícita entre “conciencia ālaya” y “sabiduría ālaya” parece haber sido hecha primero por Dölpopa (como en su *Dharma de la Montaña*, *Cuarto Concilio* y *Diferenciación del Ālaya*[464]). El discípulo de Dölpopa, Sabsang Mati Paṇchen Lodrö Gyaltsen[465] (1294-1376), quien también fue uno de los primeros maestros de Tsongkhapa, se refiere a estos dos tipos de ālaya en su comentario

sobre el *Abhidharmasamuccaya*,[466] que muestra cómo esta distinción está implícita en varios sūtras y en los escritos de Asaṅga. De hecho, el *Mahāyānasaṃgraha*, en el que se basa en gran medida la presentación de la disposición y la sabiduría ālaya por parte de JNS, distingue entre la "conciencia ālaya" y la "mente supramundana."[467] Se dice que esta última proviene de las tendencias latentes de la escucha que son el flujo natural del muy puro Dharmadhātu (que se dice que es equivalente al Dharmakāya) y es equivalente a la sabiduría no conceptual (JNS dice que estas tendencias latentes están asociadas o basadas en la sabiduría ālaya, que no es otra cosa que el corazón de sugata; ver más adelante).

El auto-comentario del Tercer Karmapa sobre su *Profunda Realidad Interior*[468] también describe tal distinción, aunque sin utilizar los términos específicos "conciencia ālaya" y "sabiduría ālaya." El comentario de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye sobre el mismo texto[469] cita algunos pasajes del auto-comentario del Karmapa y profundiza sobre el tema diciendo:

> La sabiduría ālaya es el corazón de sugata del que se habló anteriormente. Se enseña que es la naturaleza de la mente en los [sūtras] de la prajñāpāramitā y el *Uttaratantra*.

En términos del significado, Jamgön Kongtrul también hace esta distinción en su comentario sobre la *Distinción entre Conciencia y Sabiduría* de Rangjung Dorje.[470]

En su *Tesoro de Sistemas Filosóficos*,[471] Longchen Rabjampa distingue entre "el ālaya de la verdadera naturaleza real, que es el Dharmadhātu, la luminosidad natural, el corazón del tathāgata" y la "ignorancia sin principio... que se llama 'el ālaya de varias tendencias latentes.'" El maestro Sakya Śākya Chogden también acepta y utiliza esta distinción en algunas de sus obras.[472]

En una exposición contemporánea de la escuela Jonang,[473] se dice que la conciencia ālaya real es el soporte de todas las tendencias de los fenómenos afligidos que constituyen el saṃsāra. Existe en los seres ordinarios y cesa como ese apoyo en el caso del estado de arhat así como en el caso del primer Bodhisatvabhūmi. A partir de este bhūmi en adelante, cuando se habla de ālaya, lo que se quiere decir no es la conciencia ālaya, sino el soporte de todas las tendencias de los fenómenos purificados (los remedios). Este soporte es la sabiduría ālaya. Así, en el sentido más general, sabiduría ālaya –o naturaleza Búdica– es también la base fundamental de la conciencia ālaya. Esto debe entenderse en el sentido de que se adapta a todos los fenómenos del saṃsāra y del nirvāṇa, así como el cielo se adapta a una mayor o menor densidad de nubes.

En su tema general sobre la disposición (Apéndice I1E1), JNS dice lo siguiente sobre la sabiduría ālaya:

Por lo tanto, el significado de “disposición” que aquí se enseña es que es una causa sustancial adecuada para que se produzca su resultado. Esa causa se clasifica en dos categorías –las causas del saṃsāra y del nirvāṇa. La causa que se enseña aquí es la disposición que es la causa del nirvāṇa. Según los seguidores del Mahāyāna, se afirma que esta misma disposición causal permanece como un aspecto seminal basado en el ālaya. *La disposición causal para el nirvāṇa se basa en la sabiduría ālaya, y la disposición causal para el saṃsāra se basa en la conciencia ālaya.*

Así, estas dos disposiciones causales se fundamentan por separado en el ālaya puro y en el impuro, respectivamente. *Sin embargo, la afirmación que no diferencia claramente entre ālayas puros e impuros, sino que presenta las disposiciones causales tanto para saṃsāra como para nirvāṇa como basadas en un solo ālaya como portador de esa propiedad es una comprensión errónea del significado de las escrituras del abhidharma. El Abhidharmasūtra* dice:

El dhātu del tiempo sin principio
es la matriz de todos los fenómenos.
Puesto que existe, se obtienen todos los seres
y también el nirvāṇa.

Así, se declara que tanto el saṃsāra como el nirvāṇa están justificados ya que todos los fenómenos, a través de las tres características,[474] están presentes dentro del ālaya que es el dhātu del tiempo sin principio. Aquí, el significado de los sūtras es que es necesario diferenciar entre estos dos factores de sabiduría y conciencia con respecto al ālayadhātu que no alcanza un límite de inicio en el tiempo... Por lo tanto, la necesidad de hacer esta distinción entre conciencia y sabiduría dentro del dhātu del tiempo sin principio ha sido afirmada por el invencible protector [Maitreya] en su *Dharmadharmatāvibhāga*...

Por lo tanto, *se declara claramente que hay cuatro defectos si no existe un soporte que no permita ninguna operación de los factores a ser abandonados y [permita] la operación de sus remedios y demás –la sabiduría ālaya como la base del cambio fundamental de estado– y que hay cuatro beneficios si existe. Por tanto, la distinción entre conciencia y sabiduría dentro del ālaya es la afirmación del Buda Bhagavān.*

Si, según la tradición de algunas personas, la disposición causal tanto para el samsara como para el nirvāṇa se presenta como nada más que la conciencia ālaya, el orden de todos los principios del Dharma del Mahāyāna está mezclado desde su mismo fundamento. Dado que la

conciencia ālaya se cancela al convertirse en Buda, la conciencia ālaya [ya no] existe. Pero el cambio de estado de la conciencia ālaya a sabiduría ālaya (que es su opuesto) debe presentarse como la sabiduría de haber cambiado de estado. De lo que se sigue que, según aquellos [que sostienen la posición anterior], no es adecuado que surja la sabiduría de haber cambiado de estado, una vez que se cancela la conciencia ālaya. La razón de esto es que la conciencia ālaya cancelada es algo que [ya] está cancelada, mientras que un cambio de esta conciencia ālaya a la sabiduría (que ha cambiado de estado al haber desechado la conciencia ālaya) es imposible dentro de la esfera de los objetos cognoscibles. Una presentación de que el mero factor de cancelación de la cancelada conciencia ālaya existe como la naturaleza de la sabiduría de haber cambiado de estado contradice el razonamiento –un fenómeno que se ha vuelto inexistente no es en ningún caso adecuado como causa de algo existente...

La mayoría de los Tibetanos... dicen: "La doble distinción entre conciencia ālaya y sabiduría [ālaya] es el sistema de los Meros Mentalistas" y también: "La doble distinción entre sabiduría ālaya y conciencia [ālaya] no aparece en cualquier sistema." Sus propias palabras son contradictorias porque si [esta distinción] apareció en el sistema de los Meros Mentalistas, contradice no aparecer en ningún sistema en absoluto...

En cuanto a la manera en que se introducen las semillas no contaminadas basándose en la sabiduría ālaya, la verdadera sabiduría ālaya es "el corazón de sugata," "el vajra de la mente" y "la disposición naturalmente permanente." Estos son sinónimos de la vacuidad que realmente cumple esta función, que Maitreya enseña brevemente en el *Madhyāntavibhāga* [I.14].[475] *Las semillas no contaminadas no son algo que deba ser introducido nuevamente bajo la influencia de las condiciones...* En particular, aparecen en los grandes textos de Maitreya bajo los nombres "las tendencias latentes de la escucha," "el rasgo distintivo de los seis āyatanas" y "semillas no contaminadas." *Estas tendencias latentes de la escucha están asociadas con la sabiduría ālaya...*

Aunque [las tendencias latentes de la escucha] son el remedio para lo mundano, no están contenidas en flujos mentales mundanos, sino que son el flujo natural del Dharmadhātu supramundano. La esencia del "flujo natural" es que aborda la necesidad definida de algún [factor] que sea distinto del Dharmadhātu mismo completamente puro y [al mismo tiempo] fuera de todo lo que existe dentro de la clase de fenómenos

impuros cuya naturaleza es [el Dharmadhātu]. Entonces, desde la perspectiva de este factor del flujo natural asociado con un flujo mental, se lo presenta como un Bodhisatva y, sin embargo, este factor también está incluido en el Dharmakāya. Durante este tiempo, *hay dos [modos de participación] en el cuerpo único de un yogui que aparece como la naturaleza dependiente de lo otro –el modo de participación del continuo de la conciencia y el modo de participación del poder de la sabiduría*. El noble Nāgārjuna dice [en los versos 62-63 de su *Dharmadhātustava*]:

Al igual que de una mezcla de leche y agua
que se encuentra en un recipiente,
los gansos simplemente beben la leche,
pero no el agua, que permanece tal como está.

De la misma manera, cubierta por las aflicciones,
la sabiduría habita dentro de este cuerpo, siendo una [con ellas].
Pero los yoguis simplemente extraen la sabiduría
y dejan atrás la ignorancia.[476]

En sus comentarios sobre el *Vivṛti* en el AA VIII.1, el JNS da la siguiente descripción de la manera en que la esencia de la Budeidad –el svābhāvikakāya– se alcanza a través de este proceso de extraer la sabiduría y dejar atrás la conciencia o los oscurecimientos:

En el sentido de no ser ideado a través de ninguna formación, el svābhāvikakāya del camino supramundano no contaminado se alcanza a través de la naturaleza de los fenómenos, pero no es algo que se produzca a través del Dharmadhātu natural. Más bien, *esta luminosidad [del svābhāvikakāya] existe dentro de la conciencia ālaya (aquello que oscurece esta luminosidad) como si tuviera la naturaleza curativa de las semillas para escuchar que son el flujo natural del Dharmadhātu. A través del aumento de su poder, los factores a ser abandonados dentro de la conciencia ālaya se abandonan progresivamente.* En cuanto a la manera en que esto sucede, las conciencias semejantes a una ilusión (que tienen la naturaleza de escuchar, etc.) se dan cuenta de que todos los fenómenos aparentes erróneos están libres de cualquier naturaleza propia. En virtud de la familiaridad con esta realización que llega a su consumación, los dos oscurecimientos (los factores a abandonar) cesan mediante la reunión de las dos acumulaciones (los remedios). Finalmente, cuando el poder del conocimiento de todos los aspectos del Budabhūmi (el

> indivisible samādhi semejante a un vajra, que está dotado del poder ilimitado de la actividad iluminada del Dharmakāya) opera en un Bodhisatva al final del continuo, la conciencia ālaya cesa por no poder resistir el poder de este samādhi. Una vez que ha cesado, las conciencias ilusorias que se basan en él y representan las disposiciones o causas para alcanzar el conocimiento de todos los aspectos –las virtudes en el momento del camino que llevan la naturaleza de las tendencias latentes de la escucha– también cesan. Por lo tanto, *éste es el significado de que las raíces de la virtud se extingan en el nivel de la Budeidad completa. Sin embargo, a diferencia de eso, decir que las virtudes no contaminadas que componen el Budabhūmi y existen como la naturaleza del conocimiento de todos los aspectos no existen no es adecuado. Dado que aquí yo explico el significado definitivo correcto de Yogācāra-Madhyamaka,* no hay necesidad de duda.[477]

En el contexto de explicar las tres naturalezas, el JNS dice:

> Se enseña que etiquetar el ālaya como una conciencia que es conocimiento [se refiere al] [ālaya] nominal y no al [ālaya] que cualifica plenamente como tal. En términos de la enseñanza de que una porción del ālaya (el aspecto del conocimiento) depende de la otra, [esta porción del ālaya] es necesariamente imaginación falsa. Sin embargo, *todo el ālaya no es necesariamente la imaginación falsa y dependiente de lo otro. El aspecto de las tendencias latentes de las apariencias dualistas dentro del ālaya representa lo imaginario; su aspecto maduro es el dependiente de lo otro; y desde el punto de vista de su conciencia lúcida, es la [naturaleza] perfecta.*[478]

La descripción que hace CE de la sabiduría ālaya generalmente corresponde a JNS. En particular, además de equiparar la sabiduría ālaya con el nirvāṇa y el puro dependiente de lo otro,[479] el CE da la siguiente lista de sus equivalentes:

> Esta sabiduría [ālaya] tiene muchos sinónimos, tales como talidad, corazón de sugata, la [naturaleza] perfecta e inmutable, realidad última, Dharmadhātu incondicionado, prajñāpāramitā, Dharmakāya, la verdadera naturaleza de la mente, el rasgo distintivo de los seis āyatanas y semillas no contaminadas. Es la unidad de la lucidez y la vacuidad, el yo genuino inmutable y permanente.[480] Además, lo que aquí sirve como fundamento de la práctica en este contexto –la disposición naturalmente permanente– no es más que esto.[481]

Para obtener más detalles sobre la comprensión específica de Mikyö Dorje de la naturaleza Búdica y la luminosidad natural de la mente, además de lo explicado anteriormente, consulte principalmente el tema general sobre la disposición (Apéndice I1E).

Otras posiciones únicas del JNS incluyen su refutación (varias veces y con gran extensión) de la visión de la naturaleza Búdica con todas sus cualidades existentes en los seres sintientes, que a menudo se considera como uno de los epítomes de la visión *Shentong* y sin duda es mantenida por muchos seguidores de la Escuela Kagyü. Además, el JNS niega la afirmación de que la conciencia ālaya se refina hasta convertirse en una sabiduría semejante a un espejo. Desde la perspectiva de casi todos los demás tipos de *Shentong*, tales refutaciones son muy notables (por decir lo menos) para un texto que supuestamente está escrito para defender la visión de *Shentong*.

Además, el JNS ofrece presentaciones muy complejas de los factores a los que hay que renunciar en términos de oscurecimientos aflictivos y cognitivos, en particular los distintos conjuntos de cuatro tipos de concepciones en los caminos de preparación, visión y familiarización, respectivamente (para descripciones generales y detalles, ver Apéndices I1D, I1H3, I4B y I5A, así como gráficos 15 a 18).

Otra característica notable de JNS es la afirmación de que la visión de los Pratyekabudas es un Aspectariano Verdadero Mero Mentalismo porque afirman que, después de haber abandonado las concepciones sobre lo aprehendido, la conciencia única es real como la no dualidad de objeto y sujeto.[482] Así, en términos de la visión, aunque no en términos de su motivación, práctica y fruto, esto coloca a los Pratyekabudas en el redil del Mahāyāna.

Al comentar los versos de AA, el JNS –conforme a la dicción típica de los propios sūtras de la prajñāpāramitā– a menudo utiliza negaciones dobles añadiendo otra negación más a lo que explican el AA y otros comentarios, como decir que la forma y demás no son sólo están libres de permanecer, sino que también *no* están libres de permanecer; que los Bodhisatvas deben estar sin apego y también *no* estar sin apego; y que todos los fenómenos están vacíos y también *no* están vacíos.

En sus versos finales en el JNS,[483] el Octavo Karmapa dice que, aunque hay muchos eruditos que siguen los sistemas de Nāgārjuna y Maitreya sobre las etapas progresivas de los significados explícitos y ocultos de la prajñāpāramitā, los paṇḍitas supremos como Vasubandhu, Dignāga y el maestro del *Śatasāhasrikāvivaraṇa* comentó extensamente la verdadera realidad de los textos de Maitreya. En virtud de que el significado de sus comentarios es vasto y profundo, los seres infantiles no pueden comprenderlos, pero Haribhadra compuso muchas explicaciones excelentes sobre el significado de los sūtras de la prajñāpāramitā.

Desde que era niño, dice Mikyö Dorje, tuve devoción por las enseñanzas del Buda e interés en la prajñāpāramitā desde que era pequeño. A los diecinueve años, estudié el AA y los comentarios de Haribhadra de maestros genuinos y, basándose en eso, comencé a escribir el JNS. Que aquellos que dicen que mi forma de comentar no concuerda con Āryavimuktisena y Haribhadra no hablen con odio, sino que se aseguren de que sí concuerda a través de la explicación y el estudio. Finalmente, el Karmapa critica a aquellos que no son realmente instruidos y que son perezosos, sino que simplemente proclaman en voz alta cosas de las que no tienen idea y se engañan a sí mismos y a los demás con sus estudios, reflexiones y meditaciones que no sirven como remedios para las aflicciones para que sus mentes y el Dharma no se mezclan.

A lo largo de JNS, el Karmapa expresa su entusiasmo y propensión por las obras de Maitreya, como cuando dice:

> Tuve la buena suerte de que las propensiones al sistema de Dharma
>   de Ajita[484]
> ya se habían manifestado claramente desde mi juventud,
> pero ahora, gracias al poder de ser cuidado por mis amigos espirituales,
> un gran entusiasmo por él florece en mi mente, lo cual lo conocía
>   desde antes.[485]

Y:

> Me di cuenta de la intención de los textos de Maitreya desde que
>   era pequeño.[486]

Además, Mikyö Dorje declara su gran confianza en sí mismo a la hora de comprender el significado del AA:

> Entiendo bien el significado de este significativo
> y asombroso tratado del venerable [Maitreya].
> Aunque no he entrenado, el inequívoco prajñā de analizar
> a través de mi propia mente está el ojo que ve lo que se debe conocer–
> hoy en día en el Tíbet, ¿Quién hay
> tan joven como yo que me iguale en eso?[487]

Algunas vislumbres adicionales de la visión del joven Octavo Karmapa se ofrecen en sus primeras declaraciones doxográficas en el colofón de su nueva edición del *Océano de Textos sobre Razonamiento* del Séptimo Karmapa, que ofreció a su maestro Karma Trinlepa a la edad de veintidós años. Aquí, Mikyö Dorje no sólo analiza los cuatro sistemas filosóficos Budistas (en particular, la relación entre el

Mero Mentalismo, el sistema de Maitreya/Asaṅga y Madhyamaka), sino también las visiones correctas del Tercer Karmapa y el siddha Götsangpa. De esta manera, el Octavo Karmapa ya exhibe una característica típica de su enfoque exegético (que se encuentra en muchos de sus grandes comentarios tanto sobre el sūtra como sobre el tantra) de basarse tanto en el análisis académico como en las opiniones de los grandes yoguis.

> [Hay] aquellos cuya visión se involucra en sistemas filosóficos
> y los mundanos que no se involucran en eso.
> Entre estos dos, aquellos que no se involucran en eso carecen del análisis
> de la esclavitud y la liberación y, por lo tanto, simplemente siguen
> siendo comunes y corrientes.
>
> Aquellos cuya visión se involucra en sistemas filosóficos consisten
> en proponentes Budistas y no Budistas.
> Entre ellos, dado que los no Budistas carecen del camino
> hacia la liberación,
> es apropiado que aquellos que desean la liberación refuten sus
> sistemas.
>
> Los proponentes Budistas son conocidos como cuatro –Vaibhāṣikas,
> Sautrāntikas,
> Meros Mentalistas y Mādhyamikas.
> Entre ellos, la esencia que emerge de los sistemas filosóficos
> de Vaibhāṣikas y Sautrāntikas
> es que priorizan la mera ausencia de identidad de la persona.
>
> Aunque son capaces de [alcanzar] la mera liberación de este
> saṃsāra,
> al estar bajo la influencia de tomar todos los fenómenos del
> aprehensor y aprehendidos como reales,
> [todavía] poseen los oscurecimientos que obstruyen la
> omnisciencia.
> Por lo tanto, es apropiado que aquellos que desean la omnisciencia
> refuten estas superimposiciones y negaciones.
>
> Los proponentes del Mero Mentalismo sólo se dan cuenta
> de que los referentes externos carecen de [existencia] real,
> pero se aferran a una mente
> realmente establecida como tal, auto-lúcida y libre de oscurecimientos.

Por lo tanto, al determinar una parte de los objetos cognoscibles
–lo aprehendido–
como carecen de [existencia] real, sólo pueden progresar hacia
el camino Mahāyāna de preparación,
pero carecen de la renuncia a los oscurecimientos del apego
a la [existencia del] factor real del aprehensor entre los
objetos cognoscibles.[488]

Por lo tanto, dado que no tienen posibilidad de manifestar
la vacuidad de darse cuenta de la falta de naturaleza
de cualquier identidad de los fenómenos que impregna todos los
objetos cognoscibles,
es apropiado refutar también este sistema filosófico de
los Vijñapti[vādins].

Sin embargo, la afirmación de que la mera mente lúcida
y consciente,
que se enseña como realmente establecida en última instancia
en la colección séptuple y en el sūtra de Dignāga y [Dharma]kīrti,[489]
permanece como Madhyamaka fue hecha por el victorioso
Maitreya

al gran y noble maestro Asaṅga
para guiar a Vasubandhu,
proclamar que los tres últimos Dharmas de Maitreya[490] y el sistema
que enseña extensamente los principios del Dharma de
Vijñapti[vāda] son Madhyamaka.

Los Vijñapti[vādin]s que siguen
el sistema de este pionero
dicen que su propio sistema filosófico imperfecto
representa el sistema Madhyamaka.

Aquí, al no ver ninguna posibilidad de que [su sistema]
esté de acuerdo con el sistema del glorioso protector Nāgārjuna,
algunos maestros de Yogācāra explican
que el sistema escritural de Nāgārjuna implica una [cierta]
intención,
porque el sistema de Nāgārjuna llega al extremo de la extinción.

Algunos maestros de Yogācāra, como Dharmapāla
y [Ratnākara]śānti, comentan sobre el Madhyamaka
que según Nāgārjuna, representaba a Vijñaptimātra.

Aunque surgieron muchos sistemas de este tipo para enmendar la
posición [de Nāgārjuna],
el poderoso victorioso llamado Rangjung [Dorje] dijo:
“Aunque el conocimiento en realidad carece de ser establecido
en última instancia,
como una mera ilusión y desde la perspectiva de convencionalismos
que no engañan,
es real como el fundamento de lo que se llama saṃsāra y
nirvāṇa.

Sobre la base de esto como un mero consenso mundano común,
dentro del aspecto libre de obstáculos de la mente lúcida,
todo el saṃsāra y el nirvāṇa es adecuado para que ocurra–
esto es lo que destacó el gran maestro Asaṅga en sus
explicaciones.

Dentro del aspecto de la mente vacía que no surge ni cesa,
hay libertad de todos los puntos de referencia del saṃsāra y
el nirvāṇa–
esto es lo que el gran y glorioso protector Nāgārjuna enfatizó en
sus explicaciones.
[Sin embargo,] la intención en ambas [explicaciones] no
es contradictoria.”

Algunos que no comprenden la intención de esta [declaración]
dicen que la posición del poderoso victorioso Karmapa
en términos del significado definitivo representa una mezcla
de Vijñapti[vāda] y Madhyamaka,
[pero] no tengo paciencia con estas [personas] .

Más bien, la intención del poderoso gran victorioso es la siguiente.
Dijo que el principio de Madhyamaka es que es la originación
dependiente se justifica por estar vacía,
mientras que los Vijñaptivādins afirman la originación dependiente
como una entidad.

Además, se dice que la originación dependiente y libre de puntos
de referencia es Madhyamaka.

[Sin embargo,] en términos de ambos sistemas, hablar simplemente
de la originación dependiente
como una entidad es la posición del maestro Asaṅga,
que se establece como absolutamente no contradictoria
como la puerta de entrada y el trampolín para que la mente
[se involucre] progresivamente
en la originación dependiente libre de puntos de referencia
afirmado por Nāgārjuna.

En cuanto a la manera de establecerlo, los Budistas
Vaibhāṣikas y Sautrāntikas,
para refutar las entidades permanentes sin cambios momentáneos,
prueban ampliamente que las entidades impermanentes,
que implican cambios momentáneos,
representan la originación dependiente.

A través de [pruebas utilizadas] como las instrucciones medulares
de la mente que gradualmente se involucran
en la originación dependiente y libre de puntos de referencia,
los más eruditos como Dignāga y [Dharma]kīrti,
que conocen las constituciones y facultades de aquellos a quienes
se debe guiar,
emplean todo tipo de de medios para conducir progresivamente
la visión [de estos seres]
desde los sistemas filosóficos inferiores a los superiores.[491]

Por lo tanto, es con esta intención que [Rangjung Dorje] declaró
que dichos dos sistemas no eran contradictorios.
[Sin embargo, algunos] que no comprenden la intención de esto
dicen:
“La afirmación de que incluso Nāgārjuna no tiene Madhyamaka
que sea superior a [el de] los Falsos Aspectarianos
es la intención del poderoso victorioso Karmapa.”

Pero si este fuera el caso,
¿Cómo podría esa charla ociosa y contradictoria

de [en efecto] decir que el mero conocimiento es a la vez real
e irreal
ser apropiada para el noble Karmapa,
que ha desechado palabras falsas?

Si hay personas que siguen el esfuerzo por la omnisciencia
y no son seguidores que simplemente siguen sus prejuicios,
¡no corten la raíz vital de la liberación!
Cuando las palabras de los antepasados Kagyü, que son difíciles
de comprender,
son comentadas por aquellos que poseen mentes limitadas,
se ven muchas declaraciones erróneas.

Por ejemplo, cuando el rey del Dharma Götsangpa
explica que los dos aspectos de saṃsāra y nirvāṇa surgen
de que los dos aspectos de la mente son lúcido y vacío,
[algunos] afirman que la intención del Tagpo Kagyü radica en
que la vacuidad como una negación no implicativa es la causa
del nirvāṇa
y todos los aspectos de la lucidez que producen saṃsāra.

Pero en ese caso, no sería razonable que los tres kāyas no
permanentes,
las cinco sabidurías, etc., surgieran incluso en un nivel
meramente convencional–
¿Qué resultado podría tener una causa primordialmente vacía
y no surgida?

Si no hubiera nada más que únicamente saṃsāra
para ser producido por el aspecto lúcido de la mente,
incluso la sabiduría misma de la omnisciencia sería saṃsāra,
o la causa de esta [sabiduría] no sería más que una negación
no implicativa.

Si esta negación no implicativa funcionó como causa de la
omnisciencia,
¿Por qué los cuernos de un conejo no podrían funcionar también
como su causa?
¡Estas formas de enmendar la posición Kagyü son realmente
asombrosas!

Quizás te preguntes: "¿Cuál fue entonces la intención
del victorioso Götsangpa cuando dijo esto?"
Su intención es que, cuando uno descansa en equilibrio meditativo
en la vacuidad
de todos los fenómenos cognoscibles del saṃsāra y el nirvāṇa,
como la mente,
estando libre de todas las características en términos de entidades y de
todos los oscurecimientos en términos de apego y obstrucción,[492]
uno alcanzará iluminación perfecta e insuperable.

Cuando todos los fenómenos cognoscibles del saṃsāra y el nirvāṇa
–la propia mente–
aunque aparecen de manera lúcida, se captan como si fueran
entidades reales
y, por lo tanto, los karmas y las aflicciones se toman como
[representantes de ciertas] características,
los dos oscurecimientos y sus tendencias latentes aumentarán
sin excepción,
lo que significa sumergirse en el océano del saṃsāra con sus
tres reinos.

Ciertas personas que carecen de instrucciones tan profundas
y secretas–
las excelentes palabras de los gurús supremos que tienen un linaje–
pero se jactan de explicar la intención del Tagpo Kagyü
y todos aquellos que presumen de proponer el sistema filosófico
del Karma Kagyü
son como [personas que] toman el brillo de una lámpara como
una joya–
¡Que mentes confiarían en personas que hablan de forma
equivocada?

A través del poder de haber suplicado con gran respeto
a algunos en el sistema de Dharma del glorioso Tagpo Kagyü,
tales como el venerable [Sangye] Nyenpa [Rinpoche],
cuyo alcance [mental] nunca involucra ninguna mancha
de error,
he establecido el punto de distinguir el Dharma de lo que
no es Dharma.

Por el deseo de recompensar su profunda y vasta bondad,
al ofrecer adecuadamente aquí las enseñanzas de los Gyalwa
Karmapas
con mis tres puertas por el bien de [todas mis] madres anteriores,
¿no he acumulado ningún karma virtuoso
para completar las seis pāramitās
que consisten en mérito y sabiduría?[493]

En resumen, los puntos principales de las opiniones de Maitreya/Asaṅga y Nāgārjuna en estos versos son los siguientes. Asaṅga no es considerado un Mero Mentalista o Vijñaptivādin en el sentido anterior de darse cuenta únicamente de la falta de naturaleza de lo aprehendido, sino que sigue lo que Maitreya enseñó como Madhyamaka (mera mente lúcida y consciente). Según el Tercer Karmapa, Asaṅga enfatizó el aspecto de la mente de ser lúcida, que puede manifestarse como cualquier cosa en el saṃsāra y nirvāṇa, mientras que Nāgārjuna destacó el aspecto de la mente de ser vacía, que se refiere a que todo lo que aparece en la mente está libre de todos los puntos de referencia. La posición de Rangjung Dorje de que estas dos explicaciones no son contradictorias no representa simplemente una especie de mezcla de Vijñaptivāda y Madhyamaka, sino que se refiere a los lados subjetivo y objetivo, respectivamente, del mismo proceso cognitivo hacia la Budeidad. Esto significa que el sistema de Asaṅga describe la progresión y el refinamiento de los estados mentales mundanos y supramundanos (el sujeto) en términos de realizar primero conceptualmente y luego directamente la realidad última de la originación dependiente libre de puntos de referencia (el objeto final), como lo enfatiza Nāgārjuna.

Para concluir, permítanme esbozar algunas de las principales diferencias (que, por supuesto, no representa una lista exhaustiva) entre las presentaciones de *Shentong* por Dölpopa y el Octavo Karmapa en JNS.[494]

1) La presentación que hace Dölpopa de los tres giros de la rueda del Dharma y cuáles entre ellos tienen un significado conveniente versus uno definitivo se basa únicamente en la distinción hecha en el *Dādraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* y el *Saṃdhinirmocanasūtra*, diciendo así que los dos primeros giros tienen un significado conveniente, mientras que sólo el último es de significado definitivo. Mikyö Dorje presenta diferentes modelos agregando a los del *Akṣayamatinirdeśasūtra*, el *Uttaratantra* y el de Nagarjuna a lo anterior y concluye que todos los Mahāyānistas toman el primer giro como de significado conveniente, mientras que el segundo y el tercero tienen un significado definitivo. Sin embargo, la diferencia es que los Falsos Aspectarianos niegan que el segundo giro represente el significado definitivo que debe tomarse literalmente, mientras que los Niḥsvabhāvavādins afirman que este es el caso.

2) Aunque tanto Dölpopa como Mikyö Dorje dicen que las dos realidades son inexpresables como iguales o diferentes, Dölpopa concluye de esto que son "diferentes en el sentido de negar la unidad" (*gcig pa bkag pa'i tha dad*), mientras que el segundo siempre enfatiza la unidad de las dos realidades e incluso dice que, en realidad, ambas sólo pertenecen al nivel de la realidad aparente.

3) Dölpopa suele distinguir claramente entre lo que pertenece a las esferas de la realidad aparente y la realidad última. Por ejemplo, dice que los dominios de la conciencia ordinaria y la sabiduría no dual son dos reinos separados porque la conciencia es meramente aparente y está vacía de sí misma, mientras que la sabiduría no dual está realmente establecida y sólo está vacía de otros fenómenos aparentes. El objeto de la conciencia es exclusivamente el saṃsāra y el objeto de la sabiduría es exclusivamente el nirvāṇa. Mikyö Dorje está de acuerdo en que la realidad aparente y la conciencia están vacía del yo, pero dice que la realidad última o la sabiduría no conceptual en realidad no está vacía del yo ni vacía de lo otro.

4) Dölpopa declara explícitamente que la sabiduría no dual y la realidad última resisten el análisis. En otras palabras, la vacuidad del yo –los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia– pertenece sólo a la realidad convencional, pero no pertenece a la realidad última, que no está vacía de sí misma. En consecuencia, las opiniones de *Svātantrikas y *Prāsaṅgikas –que afirman lo contrario– son impuras. Mikyö Dorje nunca dice que la sabiduría y la realidad última sean capaces de resistir el análisis, pero sostiene que simplemente están fuera del estadio del análisis. Tampoco rechaza los enfoques de *Svātantrikas y *Prāsaṅgikas por completo, sino sólo en unos pocos puntos distintos (tales como que la sabiduría no dual y la Budeidad son entidades permanentes que realizan funciones), mientras que los utiliza mucho, e incluso los elogia, en otros aspectos.

5) Dölpopa dice que la sabiduría no dual y la realidad última no son una entidad ni una no entidad, mientras que JNS explica detalladamente que son una entidad permanente.

6) Dölpopa sostiene que se enseña que la Budeidad última es incondicionada, lo que también pretende significar que está libre de momentos. Esto se aplica igualmente a la sabiduría no dual, mientras que Mikyö Dorje habla del "momento permanente de Mahāmudrā, la conciencia suprema que es otro."

7) Dölpopa afirma que la vacuidad no es necesariamente lo último (por ejemplo, la vacuidad del yo), mientras que Mikyö Dorje considera que la vacuidad y la realidad última son equivalentes.

8) Dölpopa típicamente describe la naturaleza Búdica, el Dharmakāya, la realidad última, etc. como realmente establecida (*bden grub*), duradera (*brtan pa*), inmutable (*ther zug*) y eterna (*g.yung drung*), todos términos que puede tomarse para cosificar la realidad última, etc.[495] El JNS nunca usa los últimos tres términos

y niega explícita y repetidamente cualquier comprensión cosificante o absolutista de la realidad última, la naturaleza Búdica, el Dharmakāya, etc.

9) En términos de las tres naturalezas, Mikyö Dorje no habla de una "naturaleza pura dependiente de lo otro," mientras que Dölpopa –aunque reconoce que no se encuentra en los textos Indios– utiliza y explica con frecuencia el término en detalle.

10) En este sentido, Dölpopa dice que la naturaleza perfecta inequívoca en realidad pertenece a la "naturaleza pura dependiente de lo otro" y sólo está incluida en la naturaleza perfecta en un sentido nominal –siendo la naturaleza perfecta sólo la naturaleza perfecta inmutable. Mikyö Dorje describe claramente la naturaleza perfecta como compuesta tanto de su aspecto inequívoco como inmutable.

11) Mikyö Dorje no sostiene que las sesenta y cuatro cualidades de un Buda completamente perfecto existan de manera completa y sin oscurecimientos en el momento de la base, es decir, en los seres sintientes ordinarios. En otras palabras, él no sostiene que el fruto esté presente ahora mismo en estos seres, mientras que Dölpopa sí lo sostiene. Como dice el JNS:

> Hoy en día algunas personas dicen: "La intención del Omnisciente Rangjung Dorje es que el corazón del tathāgata que no está vacío de cualidades, como los [diez] poderes, exista en los seres sintientes. Esto lo explica claramente el poderoso victorioso, [el Séptimo] Karmapa] Chötra Gyatso." Esto es [solo] poner melodía a lo que otros dicen, pero no es nuestro propio sistema [Kagyü]. Quizás te preguntes: "¿Qué otros grandes afirman un sistema así?" En el Tíbet, el país de las nieves, también hay muchos otros que afirman algo así, pero quien lo explica promocionándolo excesivamente es Dölpopa Sherab Gyaltsen. Declara que "un Corazón así, que está libre de todos los defectos y dotado de todas las cualidades, existe en los seres sintientes. Al existir en los seres sintientes, los seres sintientes no tienen que serlo. Por lo tanto, hay que hacer la diferencia entre existir y ser [algo], sin mezclarlos."[496]

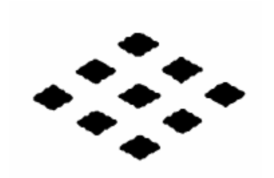
12) Según Dölpopa, todas las cualidades de Buda tienen tanto un aspecto que pertenece a las cualidades últimas del Dharmakāya como un aspecto que pertenece a las cualidades aparentes de los rupakāyas. En particular, las treinta y dos cualidades del Dharmakāya también pertenecen a los rupakāyas y las marcas mayores y menores también pertenecen al Dharmakāya. Como casi todo el mundo, Mikyö Dorje separa claramente las cualidades del Dharmakāya de las de los rupakāyas.

13) Mikyö Dorje dice que no darse cuenta de la naturaleza de la mente, la sabiduría o la naturaleza Búdica de uno es saṃsāra y darse cuenta de ello es nirvāṇa, mientras que Dölpopa rechaza esto explícitamente en detalle.[497]

14) Dölpopa dice que las cinco obras de Maitreya no representan principios diferentes, pero todas no enseñan nada más que *Shentong*, e incluso AA no contiene nada que sea *Rangtong*. Mikyö Dorje dice que AA enseña claramente sobre el ciclo medio de las enseñanzas del Buda (la falta de características). Aunque, en el nivel de las convenciones, AA contiene elementos tanto de *rangtong* como de *shentong*, no enseña el verdadero vacío de lo otro, que sólo se enseña en el tercer ciclo.

15) Además de estar obviamente de acuerdo con el Octavo Karmapa en que Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu y Nāgārjuna son Grandes Mādhyamikas, Dölpopa excluye explícitamente a Āryavimuktisena y Haribhadra de las filas de tales Mādhyamikas, mientras que Mikyö Dorje los incluye. Dölpopa incluye a Āryadeva, Bhāvaviveka, Candrakīrti, Kamalaśīla, Jñānagarbha y Śāntideva dentro de los Grandes Mādhyamikas, mientras que Mikyö Dorje excluye a Candrakīrti, Buddhapālita, Bhāvaviveka y Śāntarakṣita. Aunque Mikyö Dorje se refiere favorablemente a Śāntideva en todo momento, no lo llama un Gran Mādhyamika, sino "un Bodhisatva de los textos modelo Madhyamaka."

Por supuesto, también se pueden encontrar acuerdos en las posiciones de Mikyö Dorje y Dölpopa, tales como negar que la vacuidad última o verdadera represente una negación no implicativa; afirmar que la esencia de la naturaleza Búdica durante la base, el camino y el fruto es la misma; que el fruto de la Budeidad no es algo que se produzca recientemente a través del camino; que la naturaleza Búdica, la realidad última y la sabiduría no dual no son una originación dependiente o están más allá de ella; que la base real de la vacuidad es la naturaleza perfecta; y que Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti y Nāgārjuna son todos Grandes Mādhyamikas.[498]



Descripción General del Presente Estudio en Tres Volúmenes de Comentarios sobre el AA

Como se describió anteriormente, el presente estudio de comentarios principalmente kagyü y Ñingma sobre el AA examina todos los materiales kagyü que, hasta donde yo sé, están disponibles; todos los textos Ñingma; y varios comentarios representativos de Sakya y Gelug, ya sea en forma de traducciones directas, paráfrasis o extractos en las notas finales.

Para dar una breve descripción del contenido y alcance de cada uno de los tres volúmenes, el primero y el segundo forman una unidad que se centra en los comentarios Kagyü. El primer volumen presenta una traducción al Inglés de los tres primeros capítulos del AA y su comentario del Quinto Shamarpa. El comentario, a menudo muy breve, de Shamarpa se complementa con tres capas de explicaciones adicionales que se encuentran en el JNS del Octavo Karmapa (y, para partes del primer capítulo, en el JG del Séptimo Karmapa). Los correspondientes (1) comentarios directos del Octavo Karmapa sobre los primeros tres capítulos de AA y (2) su subcomentario sobre el *Vivṛti*[499] de Haribhadra (si es diferente y/o más extenso que CE) se incluyen en las notas finales de las respectivas secciones de CE. (3) El Apéndice I contiene las extensas discusiones generales de JG y JNS sobre los temas principales de los primeros tres capítulos de AA, así como muchos temas complementarios, como la Bodichita, las dos realidades, el Dharmadhātu como la "disposición," la sabiduría no dual, la vacuidad, los diez bhūmis y los cinco caminos con los oscurecimientos que deben abandonarse en ellos, los conocimientos de los caminos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, y las tres naturalezas (naturalezas imaginaria, dependiente de loo otro y perfecta). Además, varias notas finales incluyen pasajes relevantes seleccionados de otros comentarios (JG, BT, PK, SC, LN, YT, RT, LSSP, PSD, PBG y NSML). El Apéndice II contiene una serie de gráficos que son relevantes para el estudio del AA en general, así como aquellos que pertenecen específicamente a sus tres primeros capítulos.

El formato del segundo volumen sigue al primero. Por lo tanto, contiene la traducción de los cinco capítulos restantes del AA y su comentario del Quinto Shamarpa (concluyendo así la primera traducción de un comentario completo del AA a cualquier idioma que no sea el Tibetano). Estos se complementan

nuevamente con las tres capas de JNS mencionadas anteriormente en las notas finales y en el Apéndice I. En particular, el Apéndice I proporciona discusiones complementarias de temas como las clasificaciones de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos y la manera de renunciar a ellos, la realidad última y la Budeidad. la representación de entidades permanentes que realizan funciones, los cinco grandes razonamientos Madhyamaka, la originación dependiente, las cuatro etapas del yoga, la discusión sobre si hay tres o cuatro kāyas y la actividad iluminada. El Apéndice II incluye los gráficos que son relevantes para los últimos cinco capítulos del AA, así como una descripción general de sus ocho temas y setenta puntos. Los apéndices restantes proporcionan traducciones del STT y las *Estrofas Que Expresan Realización* (un poema que resume el camino de la prajñāpāramitā basado en los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación) del Tercer Karmapa, las definiciones de los ocho temas y setenta puntos del AA según JG, JNS, CE, STT, SLG y LSSP/PSD, la presentación de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye de caminos y bhūmis, breves biografías del Tercer, Séptimo y Octavo Karmapas, así como del Quinto Shamarpa, y el texto del AA propiamente dicho.[500] El Volumen Dos también contendrá los glosarios y la bibliografía de ambos volúmenes. Estos estarán disponibles en línea en www. snowlionpub.com cuando se publique el Volumen Uno.

En resumen, tanto el Volumen Uno como el Volumen Dos proporcionan una estructura de cuatro niveles de comentarios sobre el AA –(1) el CE por sí solo; notas finales de CE con (2) JG y JNS en AA así como (3) JNS en *Vivṛti*; y (4) los temas generales de JG y JNS en el Apéndice I. Además, hay extractos en varias notas finales de los otros comentarios mencionados anteriormente.

Esta compleja estructura con sus numerosas, y a menudo extensas, notas finales y explicaciones complementarias puede parecer abrumadora al principio. Sin embargo, se concibe como un marco para poder profundizar progresivamente en la igualmente compleja estructura del propio AA con el fin de hacerlo lo más “amigable” posible para un texto de este calibre. Por lo tanto, parece aconsejable que la mayoría de los lectores obtengan primero una visión general de AA mediante el estudio de las explicaciones relativamente breves y sencillas en únicamente el CE. Los siguientes pasos serían complementar esta descripción general con los comentarios en (2) y (3), luego consultar la información general en (4) que pertenece directamente a los puntos del AA y, finalmente, abordar los temas complementarios adicionales en (4).

El CE no es una excepción a los comentarios sobre AA que normalmente abundan en términos técnicos difíciles, plantillas y enumeraciones extensas, que a menudo tocan temas muy complejos de manera muy breve, mientras se da por sentado que el lector está familiarizado con los detalles subyacentes debido a estudios previos. En virtud de su relativa brevedad, CE proporciona una

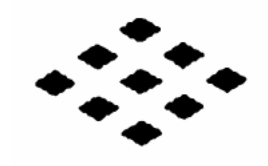
introducción bastante accesible al AA, pero es imposible obtener una comprensión clara de todos los detalles de este texto y las numerosas cuestiones que están implícitamente relacionadas con ellos si no se proporcionan explicaciones adicionales sustanciales. Teniendo esto en cuenta, el proyecto original de traducir CE únicamente se amplió para incluir todos los materiales de las notas finales y los apéndices.[501]

El tercer volumen (*Caminos sin Bases*) contiene únicamente materiales Ñingma sobre AA, es decir, principalmente traducciones de PSD y PBG de Patrul Rinpoche, que se complementan con extractos relevantes de otros comentarios Ñingma (para más detalles, consulte el tercer volumen). Este volumen también incluye traducciones de textos más breves del mismo autor relacionados con AA y el tema de los caminos y bhūmis en general, la presentación de TOK de los caminos, bhūmis y frutos en el yāna causal de las características, y las definiciones de los ocho temas y los setenta puntos tal como se encuentran en los trabajos Ñingma sobre AA.

Traducción:

UNA ACLARACIÓN CONCISA DEL *ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*

(Temas del Uno al Tres)



Una Aclaración Concisa del Abhisamayālaṃkāra

(1b)[502] Namaḥ Prajñāpāramitāyai

La talidad de todos los fenómenos,
la paz absoluta de puntos de referencia y características,
a la madre de los victoriosos y a sus hijos
rindo homenaje con una mente completamente abierta.

La progresión de la realización clara de la pāramitā,
excelentemente resumida por el hijo de los victoriosos,
la explicaré un poco de una manera que tenga
un significado claro y sea fácil de entender.

Para sacar a todos los seres del terrible abismo de la existencia [samsárica], en el que están muy oscurecidos por la oscuridad de la ignorancia, el Buda completamente perfecto, que conoce y ve [su situación], enseñó los ochenta y cuatro mil colecciones de Dharma. Si se resumen, se incluyen en los tres [giros] progresivos de la rueda [del Dharma]. Entre estos, la rueda del medio, los sūtras de la prajñāpāramitā, está dividida por los [maestros Tibetanos] anteriores en el número definido de seis madres y once hijos. [Los primeros] son [los sūtras] en {2a} cien mil, veinticinco mil, dieciocho mil, diez mil y ocho mil [líneas] así como el *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā*. [Este último] son los [sūtras] de la prajñāpāramitā en setecientas, quinientas y trescientas [líneas], el *[Prajñāpāramitāsūtra] en Ciento Cincuenta Modos*, el de cincuenta [líneas], el *[Prajñāpāramitāsūtra de] el Veinticinco Puertas, el Kauśika[prajñāpāramitāsūtra],* el *Suvikrāntavikrāmīparipṛcchā[sūtra],* el *[Sūtra] en Unas Pocas Palabras,* el *[Sūtra] en Una Sílaba* y el *[Sūtra del] Corazón de la Prajñāpāramitā.* Chomden Rigpe Raltri[503] dice que este número definido no está justificado porque el *Prajñāpāramitānāmāṣṭaśatakā* y [los sūtras enseñados por] Sūryagarbha, Candragarbha, Samantabhadra, Vajrapāṇi y Vajraketu son [también los sūtras] de la prajñāpāramitā, pero no están incluidos en estos diecisiete.[504] Jangchub Yeshe los divide en nueve [sūtras] de [longitud] extensiva, media y breve.[505]

En cuanto a los comentarios sobre la intención de [los sūtras de] la madre [prajñāpāramitā], existen cuatro enfoques de los siguientes fundadores del sistema que son bien conocidos:

(1) El *Abhisamayālaṃkāra* del victorioso Ajita, que enseña principalmente el significado oculto [de estos sūtras] –las etapas progresivas de la realización clara

(2) La séxtuple colección de razonamientos Madhyamaka de Nāgārjuna,[506] que instruye sobre la enseñanza explícita [de estos sūtras] –el significado de la vacuidad

(3) El *[Prajñāpāramitā]saṃgraha* de Dignāga de [el sūtra en] ocho mil [líneas]

(4) El *Ṭīkā** de Śura en el [sūtra en] cien mil [líneas].[507]

Entre los comentarios que siguen al primer [texto], Asaṅga y su hermano [Vasubandhu] lo comentan en términos de *Shentong* Madhyamaka. {2b} Āryavimuktisena comenta en términos de *Rangtong* Madhyamaka y Bhadanta Vimuktisena según su propio análisis. [Más] comentarios fueron compuestos por [Ratnākara]śānti, [el anterior] Buda[śrī]jnāna, Ratnakīrti, [el último] Buddhaśrī-[jnāna], Abhayā[karagupta] y etc. Después de los [primeros cuatro] eruditos anteriores, el maestro Haribhadra vio sus tratados y confió en su amigo espiritual [Vairocanabhadra] durante diecisiete años, recibiendo finalmente una profecía de Maitreya. Compuso los siguientes [cuatro] comentarios sobre este *Alaṃkāra*, que están de acuerdo con el Gran Madhyamaka:

(1) el resumen en ocho capítulos, que está conectado con la madre mediana del [sūtra en veinticinco mil líneas]

(2) el comentario extenso sobre el [sūtra en] ocho mil líneas, que está conectado con [estas] ocho mil [líneas]

(3) el comentario sobre el *Saṃcayayagāthā*, [llamado] *Subodhinī*, que está conectado con el *Saṃcayayagāthā*

(4) el comentario *Significado Claro*, que es superior a todos los demás y está conectado con las tres [sūtras madre en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas].[508]

Sobre este [último comentario], entre los comentarios Indios traducidos, se encuentran el *Durbodhālokā* de Kulandatta, el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, *El Marco de la Puerta Occidental*,[509] y el *Piṇḍārtha* del Cachemir Kumāraśrī. De entre las muchas explicaciones comentadas que han surgido en la tierra de las nieves, las excelentes explicaciones compuestas por mi principal gurú, el victorioso Karmapa Mikyö Dorje,[510] [sirven como] la base de acuerdo con la cual explicaré [el *Abhisamayālaṃkāra*] en una manera concisa.

Este tiene tres partes:

1) Los elementos auxiliares aportados por los lotāwas[511] que tradujeron el tratado

2) El tratado real que está dotado de estas características auxiliares
3) Conclusión

1. Las características auxiliares proporcionadas por los lotāwas que tradujeron el tratado

[Esto tiene dos partes:]

1) Expresando el título debido a su noble origen y con el fin de comprender su significado.
2) Rindiendo homenaje para completar la traducción.

1.1. Expresando el título debido a su noble origen y con el fin de comprender su significado.

En idioma Indio: **Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstra**
En idioma Tibetano: Sherab kyi parol tu chinpe men ngag gi denchö ngönbar dogpe gyen
[En Español: El Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado El Ornamento de la Realización Clara][512]

En la India, había cuatro tipos de lenguaje: Paiśācī (lenguaje demoníaco), Apabhraṃśa {3a} (lenguaje corrupto), Prakṛta (lenguaje ordinario) y Saṃskṛta (lenguaje muy elaborado).[513] Entre estos, el título de este tratado en Sánscrito es *Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstrakārikā*. En Tibetano [Español], esto se refiere a presentar a aquellos que serán guiados a las enseñanzas (*bstan*) del victorioso a través de instrucciones profundas que enseñan el vasto significado de la *prajñāpāramitā* en pocas palabras. Por lo tanto, es el remedio que cura (*bcos*) la enfermedad de las aflicciones, lo que se *llama* "Un *Ornamento* que Ilumina la *Realización Clara*." Está ambientado en estrofas, es decir, [puesto en] verso en su totalidad.[514]

1.2. Rindiendo homenaje para completar la traducción.

Rindo homenaje a todos los Budas y Bodhisatvas.[515]

Los Budas son aquellos que han eliminado (o despertado de) la ignorancia y [todas sus] tendencias latentes, mientras que su sabiduría, que conoce [todos] los objetos cognoscibles sin aferrarse a características, se ha desarrollado.[516] [Los Bodhisatvas son aquellos miembros de] la Saṃgha que [únicamente] tienen la iluminación en su mente y son valientes para superar los māras.[517] A todos ellos, los traductores [Tibetanos] rinden homenaje para pacificar los obstáculos.

2. Explicación del tratado propiamente dicho que está dotado de estas características auxiliares

[Esto tiene tres partes:]

1) Rindiendo homenaje, que es la causa para otras personas den lugar a la apertura hacia la madre fructífera
2) El propósito y la conexión, que son las causas que dan lugar a la apertura de este tratado.
3) La explicación de la realización clara –el tema del tratado que se va a abordar– después de que haya surgido la apertura [para ello]

2.1. Rindiendo homenaje, que es la causa para que otras personas den lugar a la apertura hacia la madre fructífera.

Mientras descansaba en equilibrio meditativo en la sabiduría experimentada personalmente y libre de palabra y expresión, el venerable Maitreya tomó el Dharmadhātu como su objeto [de meditación].[518] En el estado de logro posterior, motivado por el pensamiento correcto, entonces rindió homenaje verbalmente [a la madre prajñāpāramitā,][519] que consiste en

1) Proclamando sus cualidades a través de los tres conocimientos.
2) Rindiendo homenaje a la madre fructífera, que está dotada de estas cualidades. {3b}

1a) Enseñar que la [prajñāpāramitā], a través del conocimiento de las entidades, es capaz de lograr lo que los Śrāvakas y Pratyekabudas desean

> **Ella es quien, a través del omnisciencia, guía a los Śrāvakas que buscan la paz para alcanzar la paz absoluta.**[520]

Ella es quien, a través del conocimiento de que todos los fenómenos internos y externos no tienen identidad, es capaz de guiar a los Śrāvakas y Pratyekabudas (las personas que buscan o desean alcanzar la paz) hacia lo que desean, que es la paz total[521] con y sin residuo. En este contexto, el término Śrāvakas significa "oyentes," es decir, aquellos que proclaman a otros lo que ellos mismos han oído. Pueden clasificarse en Śrāvakas que [simplemente] afirman la visión [de Śrāvakas], los emanados, aquellos con una [disposición] incierta y aquellos con una disposición cierta [de ser Śrāvakas]. Los dos primeros son Bodhisatvas que [sólo] son designados con el término Śrāvakas, mientras que los dos últimos son los [Śrāvakas] que cualifican plenamente como tales. Los Pratyekabuddhas se pueden clasificar en tres grupos: Los que son como rinocerontes y los practicantes del grupo mayor y menor.[522] Lo que desean es el nirvāṇa temporal, es decir, el nirvāṇa con residuo (las aflicciones están apaciguadas mientras las formaciones de la fuerza vital de uno aún no han sido dejadas atrás) y el nirvāṇa sin residuo (la [fuerza vital] teniendo dejado atrás, [todo] el sufrimiento abandonado, y la continuidad de las raíces de la virtud[523] y el camino cortado).[524] Porque el *Abhidharmasamuccaya* dice:

> En la extensión del nirvāṇa sin residuo, los Śrāvakas renuncian a todo el camino al abandonarlo cortando completamente su continuidad, pero los Bodhisatvas no lo hacen.[525]

[Los seguidores del] Hīnayāna afirman que el continuo de la conciencia se corta en este estado, mientras que los Meros Mentalistas sostienen que su continuo no se corta porque la conciencia nunca llega a un fin.[526] La causa principal de estos [dos tipos de] nirvāṇa es {4a} el omniconocimiento (la realización clara de los nobles entre Śrāvakas y Pratyekabudas) porque a través de él se renuncia a la raíz del saṃsāra, el apego a un yo.

1b) Enseñando que la [prajñāpāramitā], a través del conocimiento del camino, es capaz de lograr lo que los Bodhisatvas desean.

> **Ella es quien, a través del conocimiento del camino, hace que quienes promueven el beneficio de los seres alcancen el bienestar del mundo.**

Ella es quien, a través del medio que consiste en el conocimiento de los tres caminos[527] siendo sin naturaleza, es capaz de hacer que los Bodhisatvas (aquellas personas que desean promover el beneficio de los seres) realicen lo que desean, es decir, los tres [tipos de] iluminación que son el bienestar por el que luchan los pueblos del mundo. Hay tres [tipos de] Bodhisatvas, es decir, los Bodhisatvas que están dotados de la generación de Bodichita semejante al rey, la semejante al barquero y la semejante al pastor.[528] El primero en esta división se logra en virtud de la plegaria de aspiración de la conducta iluminadora, y los últimos [dos] mediante la plegaria de aspiración de la conducta excelente.[529] Lo que desean se logra a través del conocimiento del camino en los propios flujos mentales de los nobles Bodhisatvas porque realizan los tres caminos [a través de] prajñā y estando dotados de gran compasión –los medios.

1c) Enseñando que la [prajñāpāramitā], a través del conocimiento de todos los aspectos, es capaz de lograr lo que los nobles Budas desean

> **Al estar unidos[530] a ella, los sabios proclaman esta variedad dotada de todos los aspectos.**

Al estar unidos con ella, la madre fructífera, los sabios (las personas que están libres de las tres contaminaciones[531] y desean hacer girar la rueda del Dharma), a través de los medios de estar dotados[532] del conocimiento de todos los aspectos (signos y características) sin nacimiento, son capaces de hacer lo que desean, es decir, proclamar esta variedad de colecciones de Dharma. Son capaces de lograr este deseo a través de su propia realización clara –el conocimiento de todos los

aspectos– porque a través de ella comprometen las constituciones[533] de aquellos a quienes deben guiar.

Aquí [agrego] un análisis crítico de la rueda del Dharma, [que tiene tres partes]:

1) Definición {4b}
2) Explicación del plazo del definiendum
3) Clasificación de sus instancias

1) [La definición] es el Dharma genuino que enseña el maestro [Buda Śākyamuni] y sirve para eliminar el sufrimiento y los oscurecimientos [hacia la liberación y la omnisciencia] de aquellos a quienes se debe guiar. Porque se dice:

> Lo que sirve para eliminar todo sufrimiento
> y todos los oscurecimientos es el Dharma genuino.

2) Dado que "dharma" se refiere a *dhṛ* o *dharaṇa* (sostener/llevar), es lo que tiene su propia característica específica, tal como la característica específica del conocimiento de todos los aspectos es soportar [la característica de] conocer directamente todos los fenómenos. [Se hace referencia al Dharma como] una "rueda" ya que sus propiedades, tales como viajar rápidamente, se asemejan a la preciosa rueda [de un chakravartin].

3) [El Dharma se clasifica como]

a) el Dharma de la realización
b) el Dharma de las escrituras.

3a) La definición del [Dharma de realización] es la realidad de los fenómenos purificados[534] que se producen al haberse familiarizado con la mente que discrimina completamente los fenómenos. Se clasifica en dos [–las realidades de la cesación y el camino]. La primera es la realidad de la cesación de estar libre de contaminaciones en virtud de centrarse en la talidad. Esto se refiere a las [respectivas] renuncias al aprendizaje y al no aprendizaje, al nirvāṇa sin residuo, o al Dharmakāya.[535] La segunda es la realidad del camino no contaminado como el medio que hace que uno alcance esta cesación, [que consiste en] el camino de la visión y el camino de la familiarización.[536]

3b) [La explicación del Dharma de las escrituras tiene cinco partes:]

a) Definición
b) Naturaleza
c) La forma de ser proclamado
d) Clasificación
e) La diferencia entre conveniente[537] y definitivo

3ba) [El Dharma de las escrituras se define como] las expresiones verbales que enseñan como tema la naturaleza, las causas o los resultados del nirvāṇa, y

consisten en cualquiera de las doce ramas del discurso de un Buda. Estos doce son (1) la colección de sutras, que [aquí se refiere a] enseñar a modo de discurso al ver los diez beneficios;[538] (2) proclamaciones en canciones, que tienen estrofas al principio y al final; (3) profecías de lo que sucederá; (4) proclamaciones en verso, [que van] de dos a seis líneas de verso; {5a} (5) aforismos alegres, [pronunciados espontáneamente por el Buda] basados en su regocijo, por el bien de las enseñanzas restantes; (6) consejos, es decir, consejos pronunciados por el bien de personas [particulares]; (7) leyendas, incluidas parábolas; (8) narrativas, que enseñan lo que les sucedió a otras personas [de manera ejemplar]; (9) informes sobre vidas anteriores [del Buda] sobre su propia manera de participar en una conducta iluminadora; (10) discursos extensos, que incluyen la colección de escrituras de Bodhisatvas; (11) [discursos sobre] cualidades maravillosas, es decir, los [rasgos] sorprendentes de los nobles; (12) determinar discursos que enseñen inequívocamente las características [generales y específicas] [de los fenómenos]. Los cinco primeros representan la colección de sūtras de los Śrāvakas, los cuatro siguientes el vinaya, los dos siguientes la colección de sūtras de los Bodhisatvas, y el [último] es la colección de escrituras del abhidharma tanto de los Śrāvakas como de los Mahāyāna.[539]

3bb) Estos Dharmas escriturales consisten en ochenta y cuatro mil colecciones de Dharma. Los Vaibhāṣikas [sostienen] que estas colecciones de Dharma son palabras habladas, y los Sautrāntikas afirman que son nombres. El *Abhidharmakośa* dice [que las colecciones del Dharma]:

> Son palabras o nombres hablados, [respectivamente]
> incluidos en la forma o formación.[540]

Los Meros Mentalistas afirman que son [nada más que] cognición que aparece como sonidos incluidos en los flujos mentales de los oyentes. En cuanto a la extensión de una “colección de Dharma,” [hay varias] afirmaciones, tales como [este término se refiere a] seis mil ślokas; cada discurso que enseña un tema [particular], como los skandhas; el remedio para cada aflicción, como el deseo; o una colección de Dharma que pueda escribirse con la [cantidad de] tinta que puede llevar el elefante Bhūmipratiṣṭita.[541]

3bc) [El Dharma escritural] {5b} se proclama excelentemente en términos de diez aspectos. Estos diez son resolución firme, dominio, compromiso, estabilidad, clasificación, soporte, creación de comprensión, etiquetado, tiempo y aprovechamiento de [todas] las cualidades.

3bd) La clasificación en tres ruedas progresivas del Dharma es el sistema del Mahāyāna, y hay cuatro presentaciones diferentes de este. El *Saṃdhinirmocanasūtra* llama a la primera [conjunto de] palabras del Buda “la rueda de las cuatro realidades”; la del medio, “la rueda de la falta de características”; y la última, “la

rueda de la excelente distinción." El *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* habla del "principio de las cuatro realidades," "el principio de la vacuidad" y "el principio del corazón del tathāgata." Como comentario sobre la intención de este [sūtra], el *Uttaratantra* se refiere a las [tres] ruedas de "introducir al mundo al camino de la paz," "maduración" y "profecía." Nāgārjuna habla de "las ruedas de la primera enseñanza de la identidad," "enseñar la ausencia de identidad en el medio" y "finalmente poner fin a todos los puntos de vista."[542] De entre estas explicaciones, las tres primeras concuerdan al [explicar que] en la primera [rueda], se enseñan las cuatro realidades; en la del medio, libertad de puntos de referencia; y en la última, la sabiduría Dharmadhātu como realmente establecida. El último sistema [de Nāgārjuna dice que] primero, se enseña el aspecto de los medios; en el medio, el último nominal; y, finalmente, libertad respecto de todo punto de referencia.[543] {6a}

Por lo tanto, en términos del significado final definitivo, dado que no hay causas para el habla (los elementos y la motivación [para hablar]) en el Budabhūmi, el Buda ni siquiera enseñó una sola palabra. En términos del significado claro y definitivo, habló las tres [ruedas del Dharma] progresivas simultáneamente, pero bajo la influencia de las inclinaciones de aquellos a ser guiados, fueron escuchadas como [enseñanzas] separadas. Porque se dice:

> Animado por el pensamiento de los seres sintientes,
> se produjo el discurso del Buda.
> No tenía ningún pensamiento sobre esto en absoluto.

Y:

> Aunque en realidad pronunció un solo discurso,
> se escuchó por separado como muchos.

En términos del significado conveniente, las ruedas del Dharma se hablaban progresivamente. En términos de la primera presentación [en el *Saṃdhinirmocanasūtra* arriba], cada una de las tres etapas progresivas se explica a través de cuatro [características], es decir, el lugar, el tiempo, el séquito y el Dharma. Entre éstas, la primera etapa es doce veces ya que [el Buda] estuvo repitiendo cada una de las cuatro realidades tres veces para el "grupo de cinco"[544] y muchos dioses en Vārāṇasī durante siete años. La [etapa] intermedia representa las enseñanzas sobre la prajñāpāramitā para cinco mil monásticos masculinos, mujeres y laicos completamente ordenados, y cien mil trillones de Bodhisatvas en la Montaña de la Bandada de Buitres durante veintisiete años. La última [etapa] consiste en las enseñanzas sobre las [naturalezas] imaginaria, dependiente de lo otro y perfecta[545] para un séquito [de seres] que se inclinaron hacia varios yānas en el Monte Mālaya, Vaiśālī, etc. durante diez años.[546]

3be) Los sūtras de significado conveniente son aquellos que enseñan principalmente sobre la realidad aparente. Estos pueden clasificarse en dos –los que enseñan la apariencia falsa, como decir: "Deberías matar al padre y a la madre," {6b} y los que enseñan la apariencia correcta, como decir: "La felicidad surge de reunir las acumulaciones."

Los sutras de significado definitivo son aquellos que enseñan principalmente sobre la realidad última. En cuanto a su clasificación, el sistema de Asaṅga y su hermano dice que, [dentro de la categoría de los sūtras de significado definitivo,] aquellos que no deben tomarse literalmente son [los sūtras] de significado conveniente de significado definitivo, mientras que los que deben tomarse literalmente son los sūtras del significado definitivo del significado definitivo.[547] El sistema de Nāgārjuna y sus herederos espirituales dice que aquellos [sūtras] que enseñan la talidad que pone fin a ciertas porciones de puntos de referencia son [los sūtras de] el significado definitivo temporal, mientras que aquellos que enseñan la talidad que pone fin a todos los puntos de referencia sin excepción están los sūtras del significado final definitivo.[548] Por lo tanto, si uno distingue entre lo que el *Saṃdhinirmocanasūtra* dice que es conveniente y definitivo en los tres giros progresivos, de hecho hay partes en el primer giro que tienen un significado definitivo y partes en los dos últimos [giros] que tienen un significado conveniente. Aún así, en términos de lo que es más prominente [en estos respectivos giros], [todos] los seguidores del Mahāyāna están de acuerdo en que el primero tiene un significado conveniente y los dos últimos tienen un significado definitivo. Sin embargo, la diferencia es que los Falsos Aspectarianos no afirman que el giro del medio represente el significado definitivo que debe tomarse literalmente, mientras que los Niḥsvabhāvavādins afirman que es el significado definitivo que debe tomarse literalmente.[549]

Aquí es necesario entender lo siguiente. Por el bien de las personas en quienes surge el miedo a [ciertas declaraciones] en el giro intermedio (como, "[Los fenómenos] no surgen por naturaleza propia"), al distinguir claramente la existencia y la inexistencia en el último giro, [el Buda] dijo que "la [naturaleza] perfecta –el vacío dependiente de lo otro de lo imaginario– existe." En este contexto, cuando uno corta los puntos de referencia por medio de la visión, el [giro] del medio pasa a ser de significado definitivo, y cuando uno hace sus experiencias a través de la meditación, {7a} es el último que pasa a ser de significado definitivo.[550]

2) Rindiendo homenaje a la madre, que está dotada de [todas las anteriores] cualidades

> **Rindo homenaje a esta madre del Buda con sus asambleas de Śrāvakas y Bodhisatvas.**

Al comienzo de la redacción de este tratado, el venerable Maitreya rinde homenaje a esta madre que está dotada de las cualidades de beneficiar a las asambleas de

Śrāvakas y Pratyekabudas a través del omniconocimiento; los Bodhisatvas mediante el conocimiento del camino; y los Budas a través del conocimiento de todos los aspectos.[551]

Aquí, en cuanto a la manera de presentar a la [prajñāpāramitā] como la madre de los cuatro [tipos de] nobles, la madre fructífera posee los tres aspectos que son las cualidades de [los conocimientos de] las entidades, los caminos y [todos] los aspectos de no tener nacimiento. Estas tres son las claras realizaciones individuales de los cuatro nobles, que es el significado de lo que dice la madre mediana:

> Subhūti, el omniconocimiento es el de los Śrāvakas y Pratyekabudas. El conocimiento del camino es el de los Bodhisatvas. El conocimiento de todos los aspectos es el de los tathāgatas, los arhats que son Budas completamente perfectos.[552]

La [prajñāpāramitā] les sirve como madre porque les beneficia al lograr sus respectivos propios deseos a través de estas realizaciones claras. La madre que cualifica plenamente como tal existe [sólo] en los flujos mentales de las personas que han alcanzado el camino de los nobles en adelante, pero no en aquellos que están por debajo de ese. Porque el conocimiento de las entidades y el conocimiento del camino que cualifican plenamente como tales no existen durante el nivel de compromiso a través de la aspiración, ya que no anulan las semillas de los factores a abandonar. Antes del final del continuo [del décimo bhūmi], el conocimiento de todos los aspectos que cualifican plenamente como tales tampoco existe porque los aspectos, signos y características de todos los fenómenos {7b} no se han realizado directamente como no nacidos. Sin embargo, uno debería considerar que [sus] [formas] aproximadamente concordantes existen [durante las fases anteriores].

En este caso, [algunos] pueden tener las siguientes preocupaciones: “Dado que este elogio de la madre a través de los tres conocimientos es demasiado extenso, es [más] razonable elogiarla únicamente a través del conocimiento de todos los aspectos,” o, “Es demasiado conciso, por lo que hay que elogiarla en los ocho temas.” El primer [supuesto] defecto no existe porque entonces la apertura [para ella] no surgiría en los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas. Este último defecto tampoco existe ya que los otros temas [entre los] ocho están incluidos en los tres conocimientos. La manera en que se incluyen es que el Dharmakāya no existe sin el conocimiento de todos los aspectos; los cuatro entrenamientos no existen aparte de los tres conocimientos; y los cuatro entrenamientos son [también] las causas de los tres conocimientos, de modo que [estos últimos] son como resultados que incluyen sus causas.

Aquí, como una elaboración sobre la alabanza a la madre –la verdadera realidad de [los conocimientos de] entidades, caminos y aspectos– a través del hecho de que ella no ha nacido y está libre de puntos de referencia, la manera en que se

niegan las características de los puntos de referencia es explicado. [Esto tiene dos partes:]

1) Refutando el apego a la persona
2) Refutando el apego a los fenómenos

El primero [tiene dos partes:]

1a) Presentando las posiciones de los oponentes
1b) Refutándolos

1a) El apego innato a una identidad de la persona es el puro apego al “yo” al centrarse en la colección de skandhas que existe en los flujos mentales de todos los seres, [incluso aquellos] cuyas mentes no han sido alteradas por sistemas filosóficos. Lo imputacional [aferrarse a una identidad de la persona] se refiere a la mente que imputa todo tipo de cosas a esto [aferrarse al “yo”], que representan lo que dicen los no Budistas. La división principal de los no Budistas [Indios] son cinco:

(1) Lokāyatas
(2) Sāṃkhyas
(3) Aiśvaras
(4) Vaiṣṇavas
(5) Nirgranthas[553]

{8a} Los primeros son nihilistas ya que afirman que no hay mundo más allá [de éste], y los restantes son eternistas.

(1) Los Lokāyatas se originaron basándose en el tratado de Bṛhaspati acerca de que no hay más vidas, que compuso con el fin de que [los dioses] ganen sus batallas contra los asuras. En Jambudvīpa,[554] existían como los seis que cultivaban la absorción meditativa, como Udraka,[555] el hijo de Rāma; los seis proclamadores, como Cārvāka; y los seis maestros dialécticos, como Pūraṇa Kāśyapa.[556] Sus afirmaciones incluyen que el yo no se manifiesta en el momento de los cuatro elementos, mientras que el yo se manifiesta una vez que el cuerpo y la mente se unen.[557]

(2) Los Sāṃkhyas se originaron a partir del sabio Kapila (que vivió durante la época en que los humanos envejecían infinitamente) enseñando a otros lo que él mismo había realizado de cierta manera. Se dividieron en los que tenían residuo y los que no.[558] Sus afirmaciones incluyen que el yo, que existe como mente primaria, es el experimentador, permanente y consciente.

(3) Los Aiśvaras se originaron a partir de los sabios Akṣapāda y Kaṇāda[559] que confiaron en Īśvara. Se dividieron en las cuatro [subescuelas] de Naiyāyikas, Vaiśeṣikas, *Vyañjakas,[560] y Aquellos con Orejas Sin Perforar. Sus afirmaciones incluyen que el yo lo impregna todo, como el cuerpo, las facultades sensoriales y la mente, pero habita sólo en los cuerpos vivos y posee diez cualidades.

(4) Los Vaiṣṇavas se originaron en Jaimini y Kumārila.[561] Se dividieron en cinco [subescuelas] de Brāhmaṇas, Mimāṃsakas, Vaiyākaraṇas, Vedāntins y Guhyakas. Afirman un yo que es conocimiento permanente.

(5) Los Nirgranthas se originaron a partir del sabio Jina[562] y {8b} se dividieron en veinticinco [subescuelas] siguiendo a Vṛṣa y otros. Afirman que el yo es una sustancia.[563] En resumen, todas [estas escuelas] afirman que el yo es permanente.

1b) El *Bodhicittavivaraṇa* dice:

> El yo imputado por los tīrthikas,
> cuando se analiza mediante el razonamiento,
> no se encuentra como algo que more
> dentro de ninguno de los skandhas.
>
> Los skandhas existen, pero no son permanentes.[564]

Además, el [*Madhyamak]āvatāra* afirma que un yo imputado de esta manera (el sujeto [de este razonamiento]) ni siquiera existe convencionalmente como entidad porque no es el objeto del apego de uno al “yo.” Porque no es lo que aprehende el apego innato al “yo.” Incluso en nuestra propia facción [Budista], algunos, como los Vātsīputrīyas[565] (una subescuela de los Saṃṃitīyas), afirman un yo que no existe ni como lo mismo ni como algo distinto a los skandhas. El *[Madhyamak]āvatāra* refuta esto diciendo que entonces se seguiría que [hay] muchos y sustancialmente existentes yoes, y que las opiniones sobre una personalidad real no son imputaciones porque los skandhas son el yo.

2) Refutando el apego a los fenómenos
Esto también tiene dos partes:
[2a) Presentando las posiciones de los oponentes.
2b) Refutándolos]

2a) El apego innato a la identidad de los fenómenos es el mero apego de pensar: “Esto es un brote” cuando nos concentramos en un brote. [Este apego] no se ve alterado por los sistemas filosóficos. El imputacional [apego a la identidad de los fenómenos] se refiere a imputar todo tipo de cosas al [apego innato]. La clasificación [del apego imputacional] es en
a) decir que lo aprehendido está realmente establecido
b) decir que la conciencia está realmente establecida.

2aa) El primero tiene dos partes:
1) La clasificación de los proponentes de los sistemas filosóficos.
2) Indicando la progresión de sus afirmaciones en términos de su tosquedad.

2aa1) {9a} Ciento sesenta años después del fallecimiento del maestro [Buda Śākyamuni], en la época del rey Aśoka, la Saṃgha entró en una disputa [durante el

segundo concilio] en Pāṭaliputra, tras la cual se dividió en Mahāsāṃghikas y los Sthaviras. [Algunos dicen que] la primera se dividió en ocho y la segunda en diez [subescuelas.] O [se dice que] la primera se dividió en seis y la segunda en doce. O [Bhāvaviveka dice que había una tercera escuela principal,] los Vibhajyavādins, además de las dos [arriba] principales, dividiéndose la primera en ocho, los Sthaviras en seis y los Vibhajyavādins en cuatro. O, según la explicación de Vinītadeva, había siete [subescuelas] de Sarvāstivādins, cinco de Mahāsāṃghikas, tres de Sthaviras y tres de Saṃṃtīyas, [haciendo así] cuatro escuelas principales y dieciocho subescuelas. Éstas representan las diferencias en las formas de derivar [las subescuelas del Hīnayāna]. Si se agrupan en términos de sus principales posiciones filosóficas, se clasifican en dos dividiéndolos en los cinco que afirman un yo (como los Vātsīputrīyas) y los restantes que no lo afirman. Alternativamente, [todas estas escuelas] están incluidas en las dos [escuelas] de los Sautrāntikas (es decir, los Mahīśāsakas como una subdivisión de los Sarvāstivādins) y los Vaibhāṣikas (los restantes).[566]

2aa2) Sus afirmaciones [se clasifican en dos partes]:

a) Discordante
b) Concordante

2aa2a) Temo ser demasiado detallado [al escribir todos] los finos detalles de las posiciones individuales de las dieciocho escuelas, pero las diferencias entre los Vaibhāṣikas y Sautrāntikas residen en sus respectivas afirmaciones siguientes. Las siete obras sobre el abhidharma son o no [se consideran] palabras del Buda.[567] El Dharma escritural [pertenece] a los skandhas de forma o formación. Las partículas más diminutas permanecen de tal manera que no tienen ni tienen contacto. Se afirma o se niega la forma imperceptible.[568] Las facultades sensoriales que poseen forma son conocedores válidos o no. Se afirma o no que las causas y los resultados son simultáneos. Se afirma o no que las conciencias para las cuales aparecen referentes aprehenden estos referentes externos de manera inmediata y sin ningún aspecto. Las apariencias no se afirman ni se afirma que sean mente. Se afirma que la forma, los tres tiempos y las formaciones no asociadas son sustancias auto-suficientes, o que son imputaciones imputadas a [ciertos] factores. La realidad de la cesación se afirma o no como entidad. La talidad no se afirma ni se afirma. {9b} La conciencia de uno mismo no se afirma ni se afirma. Se afirma que las acciones y lo que está conectado son distintos o iguales que el agente, lo que está conectado y el oyente. Una conciencia corporal placentera no se afirma ni se afirma como una rama de dhyāna.[569] Hay o no ninguna regresión del fruto del estado de arhat. Las semillas de la mente dentro del cuerpo no se afirman ni se afirman. Para formar [fenómenos] burdos, las ocho sustancias atómicas son necesarias o no necesarias. O se afirma que treinta y ocho factores mentales son mutuamente

diferentes en sustancia, o se afirma que, excepto los cinco omnipresentes, se supone que existen y son uno en sustancia. Se afirma que cada [vínculo de] la originación dependiente es una colección de los cinco skandhas, o que es cada uno de los skandhas. Éstas son las diferencias [entre Vaibhāṣikas y Sautrāntikas].

2aa2b) [Sus afirmaciones concordantes] incluyen las clasificaciones de skandhas, dhātus y āyatanas; las cuatro formas de nacer; los cinco [tipos de] seres;[570] los cuatro alimentos; las partículas diminutas más pequeñas están realmente establecidas y los [fenómenos] burdos son engañosos; la mente y factores mentales; los derivados elementales que surgen de los elementos, la conciencia por ser congruente [con sus factores mentales] y formaciones no asociadas de [ciertas] situaciones; las cuatro realidades; los cinco caminos; las formas en que los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas avanzan por los caminos; afirmando que el [Buda Śākyamuni] era un ser ordinario en el momento de ser Príncipe Siddhārtha; la mayoría de sus posiciones sobre los dhyānas y las [absorciones] sin forma; los skandhas de maduración [kármica] existentes en el Budabhūmi; la conciencia termina [en el nirvāṇa] sin residuo; la presentación de las contaminaciones; [los fenómenos] que pueden destruirse o descomponerse mentalmente (como un jarrón) representan la realidad aparente, mientras que las formas, la felicidad, etc., que no pueden [descomponerse] de esta manera representan la realidad última.[571]

2ab) Quienes dicen que la conciencia está realmente establecida son los Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas porque afirman que los aspectos de los referentes que aparecen a la mente son reales. Se clasifican en tres: Los Medio-Huevos, que afirman que los factores de aprehensor y aprehendido cada uno {10a} son reales como sustancias diferentes; los proponentes de un Número Igual de Aprehensor y Aprehendido, que afirman tantos [aspectos de] conciencia como aspectos aprehendidos hay; y los Proponentes de la Variedad No Dual, quienes afirman que, a pesar de la variedad de estos aspectos, tienen la naturaleza de una sola conciencia.[572]

2b) Refutando estas [posiciones]

Este tiene dos partes:

a) Identificando a los Mādhyamikas
b) Los razonamientos enseñados por ellos.

2ba) Entre los Mādhyamikas del Mahāyāna hay dos principales fundadores de sistemas. A modo de determinar las dos realidades, Nāgārjuna comentó que el [ciclo medio de] las palabras del Buda era el significado definitivo. A modo de determinar las tres naturalezas, Asaṅga comentó que el último [ciclo de] las palabras del Buda es el significado definitivo. Los seguidores [de estos dos] son infinitos [en número]. Incluso en la tierra de los nobles, los seguidores del primero [maestro] llegaron a ser referidos como No Aspectarianos, y los seguidores del

segundo como Verdaderos Aspectarianos y etc. ([estos últimos] están un poco más lejos desde lo último), con tales tonterías [también] siendo proclamadas en la tierra de las nieves. En cuanto a las dos posiciones [de estos maestros], presentan sus sistemas filosóficos por el primero teniendo en cuenta que lo adventicio (los portadores de la naturaleza de los fenómenos) es lo que debe ser vaciado, mientras que el segundo tiene en mente que el modo actual de ser (la naturaleza de los fenómenos) es la base del estar vacío [de las manchas adventicias (aquello de lo que hay que vaciarse)]. Por lo tanto, estos dos [maestros] coinciden en sus presentaciones de la tierra (el inmutable corazón de sugata); el camino (aquello que elimina equivocarse acerca de este [corazón de sugata]); y el fruto (los kāyas – este [corazón de sugata] estando libre de oscurecimientos).

2bb) Asaṅga pone fin a las concepciones que aprehenden [fenómenos] combinando nombres y referentes. Dice que es contradictorio que el referente de algo que tiene un vientre redondo sea uno con el nombre de "jarrón." Si lo fueran, se deduciría que es posible que el pensamiento "Esto es un jarrón" surja en la mente de los niños que no conocen ningún término cuando ven algo que tiene un vientre redondo. Sin embargo, tal [pensamiento] no surge [en ellos]. Además, habría defectos de muchos Indras,[573] mezclarse objeto y sujeto, {10b} quemarse la boca al pronunciar "fuego," etc.

Nāgārjuna enseñó los cinco razonamientos [Madhyamaka] que niegan [la noción de] estar realmente establecido. El último de ellos, el razonamiento de la originación dependiente, [dice que] las entidades externas e internas (el sujeto) no existen realmente porque son una mera originación dependiente. La propiedad fundamental de este [razonamiento] es fácil de probar. Su vinculación [está establecida] también ya que [todos] los sistemas filosóficos [Budistas] inferiores afirman una originación dependiente y sostienen que significa estar establecido en dependencia, mientras que estar establecido en dependencia y estar realmente establecido son [obviamente] contradictorios.[574] Por lo tanto, esto es una razón que no prueba más que convenciones.[575]

[Para concluir,] este homenaje aquí del venerable [Maitreya al comienzo del *Abhisamayālaṃkāra*] es un comentario sobre el contexto de los sūtras de la [prajñāpāramitā] ya que relaciona las frases "cerca de cinco mil monjes completamente ordenados" con "los Śrāvakas que buscan por la paz," "trillones de Bodhisatvas" con "[que promueven el beneficio] de los seres" y "Bhagavān" con "los sabios"[576].

2.2. El propósito y la conexión, que son las causas para otros que dan lugar a la apertura de este tratado.

Inmediatamente después del homenaje, el compromiso de componer [este tratado] se enseña a través de [el cuádruple conjunto de] "propósito y conexión."[577] Esto se explica por medio de las cinco rúbricas que son los métodos para exponer el significado de los sūtras. Estas cinco rúbricas son como se afirma [en el *Vyākhyāyukti* de Vasubandhu]:

> Aquellos que relatan el significado de los sūtras
> deben exponer su propósito, su resumen temático,
> el significado de las palabras, su coherencia
> y la refutación de las objeciones.[578]

Su orden, tal como lo ejemplifica este *[Abhisamay]ālaṃkāra*, es que (1) el propósito se enseña a través de [el conjunto de] "propósito y conexión" [en los versos I.1-2]; (2) el resumen temático, a través de la presentación del cuerpo [del texto en los versos I.3-17]; y (3) el significado de las palabras, a través de la explicación detallada de las ramas [del texto en los versos restantes]. (4) Coherencia [significa que] el orden no se confunde. Los dos [tipos de] (5) refutando las objeciones en términos de no contradecir el razonamiento, así como de que los [pasajes] anteriores y posteriores {11a} no sean contradictorios se enseñan en las ocasiones [apropiadas] respectivamente. Es razonable explicar (1) [el cuádruple conjunto de] el propósito y etc., ya que se dice:

> Mientras no se enseñe su propósito,
> ¿Quién abrazaría [un texto]?[579]

[Esta explicación tiene dos partes:]

1) Las [cuatro propiedades del] propósito y etc. dentro del conjunto [cuádruple] de "propósito y conexión" [en sí mismo]
2) Las [cuatro propiedades del] propósito y demás dentro del cuerpo del tratado [en cuestión]

1) El "tema" del [cuádruple] conjunto de "propósito y conexión" [en sí mismo] consiste en las cuatro propiedades de un tratado [dado], como su propósito. "Propósito" significa que, en virtud de este conjunto, se entiende desde el principio que este tratado tiene un propósito y etc. "Propósito esencial" significa que, basándose en este entendimiento, aquellos dotados de [habilidades] analíticas participarán en este tratado. "Conexión" significa que los [pasajes de este cuádruple conjunto] respectivamente anteriores están conectados [coherentemente] con los respectivamente posteriores.

2) [En consecuencia, el propósito específico y demás del tratado que nos ocupa se explican en los dos versos siguientes:]

Para que el camino del conocimiento de todos los aspectos
que es explicado aquí por el maestro,
aunque no sea experimentado por otros,
sera visto por los inteligentes, [I.1]

y que, habiendo aprendido de memoria el significado de los sūtras,
que tienen el carácter de las diez prácticas del Dharma,
puedan realizarlos de manera fácil,
ese es el propósito de esta composición.[580] [I.2]

Explicar [el cuádruple conjunto de “propósito y conexión”] comparándolo con el texto, lo que es explicado aquí en estos [sūtras] madre por el maestro (el Tathāgata) del camino, que consiste en los diez Dharmas que definen el conocimiento de todos los aspectos[581] y demás y conduce al logro de la Budeidad, es también el tema (1) de este tratado [llamado *Abhisamay]ālaṃkārā*. Su propósito esencial (3) es que, aunque el Dharmakāya no puede ser experimentado por otros (como los no Budistas, Śrāvakas y Pratyekabudas), los Bodhisatvas inteligentes lo verán o se darán cuenta cuando entren en este camino al haber memorizado el significado enseñado. en los sūtras, que uno es capaz de lograr el Dharmakāya a través de aquello que tiene el carácter de las diez prácticas del Dharma, como la generosidad.[582] El propósito (2) de esta tarea de [componer] el tratado es [escribirlo] para por la necesidad de realizar la realidad de la madre de una manera fácil para lograr la iluminación. En cuanto a la conexión (4) del propósito esencial que se deriva del propósito y el propósito de la materia, uno puede realizar esto a través de la materia, el propósito y el propósito esencial que se enseñan.[583] {11b}

Quizás te preguntes si el propósito y demás son definitivamente cuatro. Son definitivas porque hay cuatro ideas erróneas que deben ser eliminadas [mediante estas cuatro] –pensar que no hay tema [del tratado], ni logro, ni logro del objetivo deseado, ni medios. Por lo tanto, [el tema y demás] los medios para eliminar estos [cuatro] también son definitivamente cuatro en número.

2.3. La explicación de la realización clara –el tema del tratado que se va a abordar.

Este tiene tres partes:

1) Enseñar [las realizaciones claras] como ocho para las personas interesadas en la versión detallada.
2) Enseñarlas como seis para las personas interesadas en la versión intermedia.
3) Enseñarlas como tres para las personas interesadas en la versión breve.

2.3.1. Enseñar las realizaciones claras como ocho para las personas interesadas en la versión detallada.

Este tiene dos partes:

1) Presentación del cuerpo [del texto]
2) Explicación detallada de sus ramas.

2.3.1.1. Presentación del cuerpo del texto.

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.1.1. Breve introducción

> **La prajñāpāramitā se proclama**
> **a través de los ocho tópicos. [I.3ab]**

El tema de la prajñāpāramitā de las escrituras reside en el significado de los ocho tópicos –la prajñāpāramitā del camino y del fruto. Esto es lo que se proclama aquí. De entre estos tres [tipos de] prajñāpāramitā que hay en este contexto, la prajñāpāramitā del fruto es la talidad de los fenómenos que está libre de todas las manchas adventicias de aprehensor y aprehendido. La prajñāpāramitā del camino se refiere a la progresión de la [prajñāpāramitā del fruto] que se vuelve libre de manchas. Se clasifica en dos modalidades: La principal y la ordinaria. Dentro de la primera, están los contaminados [la prajñāpāramitā del camino] durante el nivel de compromiso a través de la aspiración y los no contaminados durante [los caminos de] la visión y la familiarización ya que el [*Prajñāpāramitāsūtra*] solicitado por Candragarbha dice:

> Durante el nivel de compromiso a través de la aspiración, están las concepciones sobre el aprehensor y las concepciones sobre lo aprehendido. Lo que los abandona es la prajñāpāramitā contaminada. Oh hijo de familia noble, la prajñāpāramitā no contaminada aquí es la sabiduría no conceptual del camino de la visión.[584]

La [prajñāpāramitā] ordinaria se refiere a las realizaciones de los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda, como se explica en el *Śatasāhasrikāpāramitābṛhaṭṭīkā*:

> También las sabidurías de los caminos de los arhats, que consisten en los niveles finales de los Śrāvakas y Pratyekabudas, {12a} son flujos naturales de la prajñāpāramitā. Por eso, se les llama "prajñāpāramitā."[585]

La prajñāpāramitā escritural es la colección de nombres y palabras que enseñan los medios para alcanzar la prajñāpāramitā del fruto. Por lo tanto, la prajñāpāramitā del fruto es la verdadera prajñāpāramitā, mientras que el camino es prajñā, pero no prajñāpāramitā. Sin embargo, [esto último representa un caso en el que] la causa está etiquetada con el nombre del fruto. Las escrituras ni siquiera son mero prajñā, sino [un caso en el que] los medios de expresión están etiquetados con el nombre de lo que [mediante ellos] se va a expresar. Como dice el *Ālokā* [de Haribhadra]:

> La sabiduría no dual, parecida a una ilusión, de un Buda bhagavān es la verdadera [prajñāpāramitā]. En virtud de ser concordantes con el logro de esta [verdadera prajñāpāramitā], las escrituras (colecciones de palabras y oraciones) y los caminos (que tienen las características de la visión, etc.) también se llaman "prajñāpāramitā," [pero] esto es [solo] nominal.[586]

2.3.1.1.2. Explicación detallada

Esto tiene dos partes:

1) Los ocho tópicos como lo que se va a explicar.
2) Los setenta puntos como medio para explicar los [ocho tópicos]

2.3.1.1.2.1. Los ocho tópicos como lo que se va a explicar.

Esto tiene tres partes:

1) El significado de cada uno de los ocho tópicos.
2) El orden definitivo de los [ocho tópicos]
3) Relacionándolos con los sūtras

2.3.1.1.2.1.1. El significado de cada uno de los ocho tópicos.

> **El conocimiento de todos los aspectos, el conocimiento del camino,**
> **luego el omniconocimiento, [I.3cd]**
>
> **La plena realización de todos los aspectos,**
> **el logro de la culminación, el gradual,**
> **la plena realización en un solo instante,**
> **y el Dharmakāya –estos son los ocho.[587] [I.4]**

Esto tiene ocho partes:

2.3.1.1.2.1.1.1. El conocimiento de todos los aspectos.

Este tiene cuatro partes:

1) Definición
2) Explicación del término
3) Clasificación
4) Líneas limítrofes

1) [La definición] es "la sabiduría que realiza directamente todos los fenómenos no nacidos y representa los dos bienestares finales."[588] Aquí, algunos dicen: "Dado que no hay mentes [primarias] ni factores mentales[589] en el Budabhūmi, dentro de las propias apariencias de [un Buda] no hay sabiduría." Algunos explican que existe una sabiduría semejante a una ilusión. Quizás te preguntes: "¿La sabiduría de Buda implica apariencias de [realidad] aparente o no?" Algunos maestros dicen: "Aunque toda la variedad de portadores de la naturaleza de los fenómenos aparece como un fruto fresco de mirobálano colocado en la palma de la mano, (12b) el error de aprehender las características no surge porque las semillas de los dos oscurecimientos se hayan sido abandonados sin excepción." Aquí se dice: "... porque a través del conocimiento no se ve ningún fenómeno." Por lo tanto, debe explicarse que [la sabiduría] no implica apariencias erróneas.

2) **"El conocimiento de todos los aspectos"**[590] se refiere al conocimiento directo de que todos los aspectos, signos y características de todos los fenómenos son no nacidos.

3) Hay dos [tipos de este conocimiento] –el equilibrio meditativo de conocer la naturaleza de los fenómenos tal como son, y el posterior logro de conocer la variedad de los portadores de esta naturaleza, que son inseparables de ella. Sobre el primero, los sūtras dicen:

> Subhūti, lo que se llama "conocimiento de todos los aspectos a través de un solo Dharma" se produce en virtud del aspecto de la paz.

En consecuencia, [el conocimiento de todos los aspectos en equilibrio meditativo] se presenta desde la perspectiva de que su propia naturaleza es lúcida y vacía. Este último se presenta desde la perspectiva de saber que todos los aspectos de los objetos cognoscibles son no nacidos.

4) El conocimiento de todos los aspectos que cualifican plenamente como tales existe únicamente en el Budabhūmi. En sus [formas] aproximadamente concordantes, también existe en los caminos de los nobles debajo del [Budabhūmi], con la [sabiduría de] la talidad [existiendo] desde el primer bhūmi en adelante y la [sabiduría de] variedad [existiendo] desde del octavo bhūmi en adelante.[591]

2.3.1.1.2.1.1.2. El conocimiento del camino.

Al igual que el anterior, esto también consta de cuatro partes.

1) [Su definición] es "aquello que realiza los tres caminos para ser primordialmente no nacido y sirve como remedio para los oscurecimientos cognitivos."
2) **"El conocimiento del camino"** se refiere a aquello que realiza o conoce todos los caminos y también realiza las actividades de esos caminos.

3) [Se clasifica como] dos –las realizaciones de los tres caminos de los tres yānas y el conocimiento de que estas realizaciones son la paz primordial.[592]
4) Existe desde el primer bhūmi en adelante.[593]

2.3.1.1.2.1.1.3. La omnisciencia

Este {13a} también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es "aquello que sirve como remedio para los oscurecimientos aflictivos mediante la realización de la ausencia de identidad de la persona."
2) "Luego, el omniconocimiento" se refiere a aquello que, entonces, sabe que todas las entidades (skandhas, dhātus y āyatanas) carecen de un yo.
3) [Se clasifica como] dos –los conocimientos de las entidades [de Śrāvakas y Pratyekabudas] que representan factores a ser abandonados (que implican características de aprehensión) y el conocimiento de las entidades que es su remedio (que es estar libres de características de aprehensión).
4) El primero existe desde los caminos de la visión de Śrāvakas y pratyekabudas en adelante, y el segundo desde el primer bhūmi en adelante.[594]

2.3.1.1.2.1.1.4. El entrenamiento para realizar plenamente todos los aspectos.

Este también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es "la familiarización [combinada] con la tríada de entidades, el camino y los aspectos sin naturaleza para realizar los tres conocimientos."
2) **"La plena realización de todos los aspectos"** se refiere al entrenamiento en esta familiarización para realizar completamente todos los aspectos de los Dharmas del Budabhūmi y demás.
3) [Se clasifica en] cuatro o veinte entrenamientos.
4) Existe desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo [de los Bodhisatvabhūmis].[595]

2.3.1.1.2.1.1.5. El entrenamiento culminante

Este también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es "la forma más elevada de familiarizarse con la tríada de entidades, el camino y los aspectos sin naturaleza."
2) "El logro de la culminación" se refiere al logro de la culminación o la consumación de todos los aspectos.
3) [Se clasifica en] cuatro: Los entrenamientos culminantes de los [caminos de] preparación, visión, familiarización y el [camino] ininterrumpido [final].[596]
4) [Existe] desde el [nivel de] calor [en el camino de la preparación] hasta el final del continuo [de los Bodhisatvabhūmis].[597]

2.3.1.1.2.1.1.6. El [entrenamiento] gradual

Este también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es “la familiarización secuencial con el fin de obtener estabilidad en el entrenamiento culminante.”
2) **“El gradual”** se refiere a la familiarización de manera secuencial, es decir, vinculando progresivamente las [respectivas] posteriores con las precedentes.
3) [Se clasifica como] trece.
4) {13b} [Existe] desde el calor hasta [el momento] justo antes del final del continuo [de los Bodhisatvabhūmis].[598]

2.3.1.1.2.1.1.7. El entrenamiento instantáneo

Este también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es “la familiarización simultánea en virtud de haber obtenido estabilidad al familiarizarse con los tres conocimientos de manera combinada.”
2) “La realización plena en un solo instante” se refiere a la capacidad de realización plena en un solo instante de completar una acción,[599] la cual se debe a haberse familiarizado [antes]con las pāramitās de manera secuencial.
3) A modo de características definitorias, es cuádruple.
4) [Existe] únicamente al final del continuo [de los Bodhisatvabhūmis].[600]

2.3.1.1.2.1.1.8. El Dharmakaya

Este también tiene cuatro partes.

1) [Su definición] es “el fruto final de los cuatro entrenamientos.”
2) “El Dharmakāya” es el kāya que está dotado de las ramas que consisten en todos los Dharmas no contaminados.
3) [Se clasifica como] los tres kāyas y la actividad iluminada.
4) [Existe] únicamente en Budabhūmi.[601]

2.3.1.1.2.1.2. El orden definitivo de los ocho tópicos.

En cuanto a “estos son los ocho,” su orden general es que los tres conocimientos se enseñan para saber qué debe convertirse en una experiencia viva –los tres [tipos respectivos de] sin nacimiento. Los cuatro entrenamientos son los medios para hacer de estos [tres] una experiencia viva. El Dharmakāya se enseña como el fruto de haberlo convertido en una experiencia viva. En particular, el orden de los tres conocimientos es el siguiente. Dado que los diez Dharmas, como generar la Bodichita, son las causas del conocimiento de todos los aspectos, se enseñan primero. Dado que aquello por lo que se lucha, que consiste en estos [diez Dharmas], depende del conocimiento del camino, el conocimiento del camino se enseña [a continuación]. [Entonces] se enseña el conocimiento de las entidades

para reconocer los factores concordantes y antagónicos del [conocimiento del camino]. El orden de los cuatro entrenamientos es el siguiente. El entrenamiento de la plena realización significa familiarizarse con los tres conocimientos para poder manifestarlos claramente. El entrenamiento culminante es la familiarización en la manera de realizar claramente estos [tres]. El [entrenamiento] en serie es la familiarización para obtener estabilidad en ellos. {14a} El entrenamiento instantáneo se refiere a familiarizarse con ellos de forma simultánea después de haber alcanzado estabilidad en ellos. Por lo tanto, estos son los ocho tópicos, que representan los significados de los ocho capítulos [del *Abhisamayālaṃkāra*], pero cada tópico también enseña los caminos completos de [ciertos] seres. Las definiciones, clasificaciones, etc. de los tres conocimientos tal como se enseñaron anteriormente son los tres conocimientos [en el sentido de] los medios para reunir las realizaciones claras conectadas con [ciertas] personas, mientras que los tres conocimientos [en el sentido de] lo que se van a reunir son los que definen al [primero], representando así los temas de los tres primeros capítulos.[602]

2.3.1.1.2.1.3. Combinándolos con los sūtras.

El conocimiento de todos los aspectos se enseña a través del capítulo de Subhūti; el conocimiento del camino, a través del capítulo de la pureza de los dos extremos; el conocimiento de las entidades, a través del capítulo de conducta especial; [la plena realización de] todos los aspectos, a través del capítulo de la talidad; el entrenamiento culminante, a través del capítulo de formación completamente pura; el [entrenamiento] en serie, a través del capítulo de compromiso en serie; [la realización clara] en un solo instante, a través del capítulo de la finalización total del entrenamiento; y el Dharmakāya, a través del capítulo del fruto del entrenamiento.

2.3.1.1.2.2. Explicando los setenta puntos como medio para explicar los ocho tópicos

Esto tiene tres partes:

1) Explicando los tres conocimientos a través de lo que los define
2) Explicando los cuatro entrenamientos a través de sus naturalezas
3) Explicando el Dharmakāya a través de su clasificación

2.3.1.1.2.2.1. Explicando los tres conocimientos a través de lo que los define

Esto tiene tres partes:

1) [El conocimiento de todos los aspectos]

> **La generación de la Bodichita, las instrucciones,**
> **las cuatro ramas de la penetración,**
> **el fundamento de la práctica,**
> **cuya naturaleza es el Dharmadhātu, [I.5]**

el objeto de enfoque, el objetivo,
las actividades de [ponerse] la armadura y comprometerse,
los equipamientos y la liberación final
representan el conocimiento de todos los aspectos del sabio. [I.6]

[El conocimiento de todos los aspectos consiste en] (1) la generación de la Bodichita, que representa la semilla de la iluminación perfecta; (2) las instrucciones del Mahāyāna, que son las condiciones para madurar y purificar esta [semilla]; (3) el primer fruto de hacer de esto una experiencia viva, las ramas del camino de la penetración de la visión,[603] que son el cuádruple camino de la preparación que le sirve de causa; {14b} (4) la disposición como fundamento de la práctica, que tiene la naturaleza del Dharmadhātu ya que la disposición [de establecerse] en el Mahāyāna es definitiva, una vez alcanzado el [camino de la preparación]; (5) el objeto de enfoque de esta práctica; (6) el objetivo de esta práctica; luego, en términos de clasificar la naturaleza propia de esta práctica, (7) la práctica de ponerse la armadura para no ser golpeado por factores antagónicos;[604] (8) la práctica de las actividades de comprometerse en la batalla del Mahāyāna, después de haberse puesto la armadura; (9) la práctica de acumular los equipamientos de combate, una vez que uno ha entrado en la batalla; y (10) la práctica de la liberación final, la victoria [eventual] sobre los enemigos.[605] A través de estos diez puntos, se enseña el conocimiento de todos los aspectos del sabio mediante la definición del sujeto a través de sus objetos, o la realización a través de sus causas.

2) [El conocimiento del camino]

Eclipsando y demás,
los caminos de los discípulos y los rinocerontes,
el camino de la visión, que es de gran beneficio
en virtud de las cualidades de esta [vida] y otras, [I.7]

así como función, aspiración,
alabanza, elogio y veneración,
dedicación y regocijo
(ambas ocupaciones mentales insuperables), [I.8]

logro y pureza absoluta
(el camino de la familiarización)
describe el conocimiento del camino
de los Bodhisatvas hábiles. [I.9]

(1) Para convertirlos en un soporte para el surgimiento del conocimiento del camino, la luz de los tathāgatas eclipsa la luz de los dioses y demás (lo que incluye [las cuatro ramas restantes necesarias para que surja este conocimiento, que es,] el objeto siendo definido, omnipresencia, naturaleza y función). En cuanto a los

caminos a conocer, [estos incluyen] (2) el camino de los discípulos (los Śrāvakas); (3) el camino de los Pratyekabudas, como los rinocerontes; y el camino del Mahāyāna. [Este último] se clasifica en (4) el camino de la visión, que está dotado de gran beneficio en virtud de tener cualidades en esta vida y en otras (las siguientes), así como el camino de la familiarización, con (5) la función de que [este último] sea su beneficio. El camino de familiarización que posee esta función es doble –el logro subsiguiente contaminado y el equilibrio meditativo no contaminado. El primero de ellos se divide en el triple camino [contaminado] de familiarización– (6) la [tres clases de] aspiración de aprehender a la madre como dotada de cualidades; (7) los frutos de estos [niveles] –la tríada de alabanza, elogio y veneración; y ambas ocupaciones mentales insuperables– (8) dedicación, que hace que la virtud sea inagotable, y (9) {15a} regocijo, que la hace aumentar. El segundo, el [camino de familiarización] no contaminado tiene dos vertientes –(10) el camino de familiarización en términos de realización (realización consumada) y (11) el camino de familiarización en términos de pureza absoluta (abandono consumado). El conocimiento del camino de los Bodhisatvas hábiles [representado] por estos once [puntos] se enseña mediante la definición del sujeto a través de sus objetos.

3) [El conocimiento de las entidades]

No habitando en la existencia a través del prajñā,
no habitando en la paz a través de la compasión,
estando distante por falta de medios,
no estando distante debido a los medios, [I.10]

los factores antagónicos y los remedios,
el entrenamiento, su igualdad,
y los camino de visión de los Śrāvakas, etc.,
se afirman como el omniconocimiento. [I.11]

[El conocimiento de las entidades consiste en] (1) no habitar en la existencia [saṃsārica] a través del prajñā [de saber] que los tres tiempos son igualdad; (2) no habitar en una paz inferior a través de la compasión por los seres sintientes; (3) estar distante de la madre fructífera debido a la falta de habilidad en los medios para renunciar a los oscurecimientos cognitivos; (4) no estar distante de la madre fructífera debido a ser hábil en los medios para renunciar a estos [oscurecimientos]; (5) el factor antagónico es [el conocimiento de las entidades] de Śrāvakas (lo que implica discriminaciones de características de aprehensión); (6) el factor remediador es el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas (que está libre de tales discriminaciones);[606] (7) el entrenamiento para participar en el conocimiento remediador de las entidades; (8) darse cuenta de que sus sujetos y

objetos son igualdad; y (9) el fruto de este entrenamiento, los caminos de la visión de los Śrāvakas y demás ([Pratyekabudas y] Bodhisatvas), que se enseñan implícita y explícitamente, respectivamente. Se afirma que el omniconocimiento se enseña a través de estos nueve [puntos] definiendo el sujeto a través de sus objetos y el fruto a través de sus causas.

2.3.1.1.2.2.2. Explicando los cuatro entrenamientos a través de sus naturalezas.

Este tiene cuatro partes:

1) [La plena realización de todos los aspectos]

> **Los aspectos, entrenamientos,**
> **sus cualidades, defectos y características,**
> **los factores que favorecen la liberación y la penetración,**
> **el conjunto de los aprendices irreversibles, [I.12]**
>
> **la igualdad de la existencia y la paz,**
> **y las tierras insuperablemente puras**
> **constituyen la plena realización de todos los aspectos,**
> **que incluyen la habilidad en los medios. [I.13]**

[La plena realización de todos los aspectos consiste en] (1) aquello con lo que [los Bodhisatvas] deben familiarizarse –los aspectos de las conciencias con los referentes; (2) cómo deben familiarizarse con ellos– los entrenamientos; (3) las cualidades de haberse familiarizado de esta manera; {15b} (4) los defectos que interrumpen este [entrenamiento]; (5) las características de [las divisiones de] este entrenamiento; (6) el [primer resultado temporal] del entrenamiento –el camino de acumulación que representa los factores conducentes a la liberación; (7) su maduración –[el camino de la preparación] que representa los factores conducentes a la penetración; (8) las personas como quienes cultivan el entrenamiento –la asamblea de aprendices irreversibles; (9) el entrenamiento para realizar la existencia samsárica y la paz nirvánica como igualdad; (10) transformar las propias tierras puras en [poseedoras] de cualidades insuperables; incluyendo (11) el entrenamiento en la habilidad en los medios, lo que hace que otros maduren.[607] El entrenamiento en la plena realización de todos los aspectos se enseña a través de estos once [puntos].

2) [El entrenamiento culminante]

> **Su signo, aumento,**
> **estabilidad, permanencia continua de la mente,**

las cuatro concepciones,
los cuatro tipos de remedio [I.14]

en los caminos llamados "visión"
y "familiarización," respectivamente,
el samādhi ininterrumpido
y las nociones erróneas [I.15]

representan la realización clara culminante. [I.16a]

[La realización clara culminante consiste en] (1) calor –el signo de la familiarización combinada consumada; (2) pico –el aumento del mérito; (3) disposición equilibrada –la estabilidad para no abandonar los tres conocimientos y el bienestar de los seres sintientes; (4) el Dharma Supremo[608] –el continuo permanecer de la mente en su enfoque; (5)-(6) los cuatro tipos de remedio para las cuatro concepciones sobre aprehensor y aprehendido (divididas cada una en dos) en las etapas que son los caminos llamados "visión" y "familiarización," respectivamente; (7) el samādhi para convertirse en un Buda que no es interrumpido por otros caminos; y (8) las nociones erróneas de reparos en términos de que las dos realidades son contradictorias, que son los factores a abandonar en el camino ininterrumpido. La realización clara culminante se enseña a través de estos ocho Dharmas.

3) [El entrenamiento en serie]

El [entrenamiento] en serie tiene trece aspectos. [I.16b]

El entrenamiento en serie se enseña a través de la [división] en trece aspectos de los seis recuerdos (el pensamiento consumado); las seis pāramitās (el entrenamiento consumado); y el entrenamiento para [darse cuenta] de la naturaleza de la falta de entidad. {16a}

4) [El entrenamiento instantáneo]

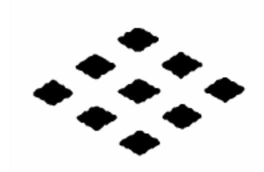
La realización plena en un solo instante
tiene cuatro características. [I.16cd]

Esto se refiere a la poderosa capacidad de la realización plena en un solo instante para completar una acción. No se puede dividir en diferentes entidades, sino que es cuádruple por medio de sus características generales [o aislamientos].[609]

2.3.1.1.2.2.3. Explicando el Dharmakāya

> **Como el svābhāvika[kāya], el sambhoga[kāya],**
> **y también como el nairmāṇika[kāya], que es otro,**
> **el Dharmakāya, junto con su actividad,**
> **se proclama en cuatro aspectos. [I.17]**

[El Dharmakāya consiste en] (1) el svābhāvikakāya de estar primordialmente libre de manchas; (2) el Sambhogakāya, que está dotado de las cinco certezas;[610] (3) también el nairmāṇikakāya, que es una continuidad incesante mientras dura el saṃsāra y es distinto de [el kāya que está] dotado de las cinco certezas; y (4) actividad iluminada –la actividad cuya condición dominante es el Dharmakāya de la sabiduría. En estos cuatro aspectos se proclama la clasificación del Dharmakāya.[611]



El Primer Capítulo, sobre el Conocimiento de Todos los Aspectos

23.1.2. Explicación detallada de las ramas.

Este tiene tres partes:

1) Los tres conocimientos (los objetos)
2) Los cuatro entrenamientos (los medios)
3) El Dharmakāya (el fruto)

2.3.1.2.1. Los tres conocimientos (los objetos)

[Esto tiene tres partes]:

1) El conocimiento de todos los aspectos (lo que se desea alcanzar)
2) El conocimiento del camino (los medios para alcanzarlo)
3) El conocimiento de las entidades (la raíz [del conocimiento de todos los aspectos], que incluye los puntos para extraviarse)

2.3.1.2.1.1. El conocimiento de todos los aspectos (lo que se debe alcanzar)[612]

Este tiene dos partes:

1) La generación de la Bodichita (la motivación)
2) La práctica (el entrenamiento)

2.3.1.2.1.1.1. La generación de la Bodichita (la motivación)

Este tiene dos partes:

1) Tema general
2) Significado del texto

2.3.1.2.1.1.1.1. Tema general

Este tiene tres partes:

1) Definición
2) Definiendo
3) Instancias

1) [La Definición] es “la mente que se enfoca en la iluminación perfecta para el bienestar de los demás,” ya que [el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*] dice:

> El surgimiento de la Bodichita de los Bodhisatvas
> es la intención que pertenece a los dos bienestares.[613]

2) [El término “generación de la Bodichita” consiste en] “iluminación” (*bodhi*) debido a que todos los objetos cognoscibles se realizan plenamente; “mente” (*citta*) debido a las acumulaciones como causas para que esta [iluminación] se obtenga;[614] y “generación” debido a que surge de causas ilimitadas.

3) Hay dos [instancias]: (a) la generación de la Bodichita última y (b) la generación de la Bodichita aparente.

3a) La primera [tiene cuatro partes]:
a) Naturaleza {16b}
b) Clasificación
c) Líneas limítrofes
d) Forma de consecución

3aa) Es aquello que se centra en la iluminación del Dharmadhātu supremo y surge como la naturaleza de la sabiduría no contaminada.

3ab) [Se clasifica como] la Bodichita de la pura intención superior,[615] de la maduración y del abandono de los oscurecimientos.

3ac) La primera se presenta como [refiriéndose a] los bhūmis [impuros] desde el primero hasta el séptimo; la segunda, a los tres bhūmis puros; y la tercera, al Budabhūmi.

3ad) Sus causas son los tres [factores de] ultimidad ya que el [*Mahāyānasūtrālālaṃkārā* dice:]

> En virtud de que los Budas perfectos han sido bien atendidos,
> las acumulaciones de mérito y sabiduría han sido reunidas,
> y la sabiduría no conceptual acerca de los fenómenos ha surgido,
> es la más suprema.[616]

Sus condiciones son los logros a través del poder de la familiarización.

3b) La segunda [–Bodichita aparente–] también tiene cuatro partes.

3ba) La naturaleza [de la Bodichita aparente] es el factor mental de centrarse en la iluminación de los portadores aparentes de la naturaleza de los fenómenos. En cuanto a esta [Bodichita], la aspiración se refiere al deseo y la aplicación a la intención.

3bb) Las dos [formas de la Bodichita aparente] –aspiración y aplicación– se [distinguen] en términos de lo que es predominante. La primera es la mera aspiración de emprender el entrenamiento en la Bodichita, mientras que la segunda significa asumirlo y dedicarse a él. Aquí, Asaṅga y su hermano utilizan los términos convencionales “generación de Bodichita” y “sus votos,”[617] sosteniendo así que es imposible un lugar común entre la generación inicial de Bodichita y la posterior toma de votos a través de una ceremonia. Śāntideva afirma los términos convencionales “aspiración” y “aplicación.” En su enfoque, se sostiene que la

Bodichita de aspiración no depende de una ceremonia, mientras que [la Bodichita de] aplicación definitivamente debe depender de ella. {17a} Sin embargo, también se originó [el enfoque de] tomar los votos a través de una ceremonia sin separar [la Bodichita de] aspiración y aplicación.

3bc) La Bodichita de aspiración no va más allá del camino de la preparación, mientras que la Bodichita de aplicación existe en todos [niveles de] Bodichita de manera manifiesta o latente.

3bd) Las causas son como se afirma [en el *Mahāyānasūtrālālaṃkārā*]:

> A través del poder de un amigo, el poder de una causa, el poder de las raíces,
> el poder del estudio y el cultivo de la virtud...[618]

Las condiciones corresponden a

> la explicación de la generación de Bodichita enseñada por otros.[619]

2.3.1.2.1.1.1.2. Significado del texto

[Esto tiene cuatro partes]:

1) Definición
2) Objeto de enfoque
3) Clasificación
4) Líneas limítrofes

2.3.1.2.1.1.1.2.1. Definición

> **La generación de Bodichita es, para el bienestar de los demás,**
> **el deseo de una iluminación completamente perfecta. [I.18ab]**

Dado que la generación de la Bodichita es la causa de todas las personas nobles, se explica al principio. En términos de lo que surge primero, lo que se enseña [aquí] es la generación de la Bodichita de aspiración, que es la siguiente. La generación de la Bodichita es el deseo (o la aspiración o resolución) de alcanzar la iluminación completamente perfecta para el bienestar de otros seres sintientes.[620] Los sūtras dicen:

> Un Bodhisatva mahāsattva es aquel que se esfuerza así: "Por todos los medios, despertaré a la iluminación insuperable y lograré el bienestar de los demás."[621]

[Algunos] pueden preguntarse: "De esta manera, el término 'generación de la Bodichita' no se aplica a un factor mental." No hay ningún error ya que este [término] se aplica en un sentido más amplio.[622]

2.3.1.2.1.1.1.2.2. Objeto de enfoque

> **Brevemente y en detalle, esto y aquello[623]**
> **se expresan según los sūtras. [I.18cd]**

Quizás te preguntes: "¿En cuanto a qué sirven como objetos de esta generación de la Bodichita, qué es la iluminación perfecta y cuál es el bienestar de los demás?" La respuesta es la siguiente. Esta iluminación perfecta (el objeto a alcanzar) y el bienestar de los demás (el objetivo) se expresan brevemente y en detalle de acuerdo con las declaraciones en los grandes, medianos y breves [sūtras de la prajñāpāramitā], que concuerdan con los sūtras como el *Akṣayamati[nirdeśasūtra]* y el *Gaṇḍavyūha[sūtra]*. {17b} [En los sūtras de la prajñāpāramitā,] la iluminación que es el objeto a realizar se enseña brevemente de la siguiente manera:

> Śāriputra, aquí, un Bodhisatva mahāsattva que desea volverse completa y perfectamente iluminado con respecto a todos los fenómenos en todos los aspectos debe hacer esfuerzos en la prajñāpāramitā.

[Este objeto a realizar también se enseña] a modo de explicación detallada, aplicándolo también a las otras pāramitās:

> Śāriputra, aquí, un Bodhisatva mahāsattva debe permanecer en la prajñāpāramitā en la forma de no permanecer, practicando así perfectamente la pāramitā de la generosidad en la manera de no dar, ya que algo que se va a dar, un dador y un receptor no son observables en la generosidad y todas las demás [pāramitās].[624]

El bienestar de los demás (el objetivo) se enseña brevemente de la siguiente manera:

> [Los Bodhisatvas] que desean que todos los seres sintientes que existen pasen al nirvāṇa en la expansión sin ningún residuo de los skandhas... deben practicar esta prajñāpāramitā.

[Este objetivo también se enseña] a modo de explicación detallada:

> Deben entrenarse en el objeto de la Bodichita, que es el deseo de establecer en la generosidad a los seres sintientes avaros; aquellos con una ética distorsionada, con una ética [adecuada]; los maliciosos, con paciencia; los perezosos, con vigor; los distraídos, con dhyāna; y aquellos con prajñā distorsionado, con el prajñā consumado.[625]

[Así,] se comprende que estas dos palabras [“la última y la primera”] en el pasaje [I.18ab] enseñan la generación de la Bodichita de aplicación, siendo “la [última]” [refiriéndose a] aplicar uno mismo en el camino y “la [primera]” para introducir a otros en el camino.

2.3.1.2.1.1.1.2.3. Clasificación

> **Tierra, oro, luna, fuego,**
> **tesoro, mina de joyas, océano,**
> **vajra, montaña, medicina, amigo,**
> **joya que cumple los deseos, sol, canción, [I.19]**
>
> **rey, cámara del tesoro, carretera,**
> **vehículo, fuente,**
> **agradable melodía, río y nube–**
> **por ser como estos, tiene veintidós aspectos. [I.20]**

Quizás te preguntes cuántos [tipos de] Bodichita de generación hay. Esto se explica [aquí] comparando los veintidós ejemplos que siguen a otros sūtras [además de los sūtras de la prajñāpāramitā][626] en términos de generar la Bodichita de aplicación; las veintidós ayudas que se enseñan explícitamente en los [sūtras] madre;[627] y {18a} las veintidós características concordantes que presenta el maestro [Haribhadra en sus comentarios].

(1) La generación de Bodichita que está congruentemente asociada con la resolución [de alcanzar la iluminación por el bien de todos los seres][628] como su ayuda se asemeja al ejemplo de la tierra ya que concuerda con las características [de esta última] en que es la base para todos los Dharmas puros [–las cualidades Búdicas y el conjunto de sus causas].

[A través de] la aplicación del mismo [principio a los tipos restantes de Bodichita de generación], (2) la que está asociada con la intención [que, al centrarse en reunir las seis pāramitās, se orienta hacia el beneficio y la felicidad en esta y todas las vidas futuras] se parece al oro ya que no cambia hasta la iluminación.

(3) La que está asociada con la intención superior [familiarizarse con y lograr todos los Dharmas virtuosos, como los cuatro fundamentos de la atención plena, sin excepción] es como la luna creciente ya que [todos estos] Dharmas virtuosos aumentarán.

(4) La que está asociada al entrenamiento [al familiarizarse, de manera aproximadamente concordante, con los tres conocimientos sin naturaleza] es como el fuego ya que [es el entrenamiento curativo supremo que] quema la leña de [los oscurecimientos que son los factores antagónicos de los tres conocimientos, tales como] las aflicciones.[629]

(5) La que está asociada con la generosidad es como un tesoro ya que satisface a todos los seres sintientes [cuando disfrutan de las cosas materiales, sin agotarse jamás].

(6) La que está asociada con la ética es como una mina de joyas ya que [funciona como el fundamento] del cual surgen todas las cualidades [infinitas y preciosas, mundanas y supramundanas].

(7) La que está asociada con la paciencia es como un océano ya que su fondo no se perturba, [es decir, la mente de uno está imperturbable ante cualquier daño y sufrimiento físico y mental no deseado que pueda sobrevenirle].

(8) Aquella que está asociada con el vigor es como un vajra, ya que, [a través de la firme confianza en las causas y el resultado de la iluminación insuperable,] no está dividida por las actividades de māras [y los propios factores antagónicos].

(9) Aquella que está asociada con dhyāna es como el [rey de] las montañas ya que no se agita por las distracciones [de estar enfocada en objetos tales como los propios factores antagónicos].

(10) La que está asociada con el prajñā es como la medicina ya que pacifica los dos oscurecimientos [incluyendo sus tendencias latentes, que son como] enfermedades, [ya que producen sufrimiento].

(11) Aquella que está asociada con los medios hábiles de dedicación es como un amigo ya que no abandona el bienestar de los seres sintientes [en todas y cada una de las situaciones].

(12) La que está asociada con las diez grandes plegarias de aspiración y demás es como una joya que concede los deseos, ya que [los frutos de] estas aspiraciones se logran [como se aspira].

(13) Aquella que está asociada con el poder es como el sol, ya que madura la cosecha de aquellos a quienes se debe guiar [a través de la enseñanza del Dharma a través de las cuatro conciencias discriminatorias en formas que son individualmente apropiadas].

(14) La que está asociada con las sabidurías [de la talidad y la variedad] es como una canción de los gandharvas[630] [o una agradable melodía del Dharma] ya que enseña el Dharma al que aspiran aquellos a quienes se guía.

(15) La que está asociada con los [seis] conocimientos sobrenaturales es como un rey ya que logra el bienestar de los demás a través de estos conocimientos sobrenaturales con poder sin obstáculos.

(16) La que está asociada con las dos acumulaciones [de mérito y sabiduría] es como una cámara de tesoros ya que es el fundamento [o tesoro de numerosas colecciones de] mérito y sabiduría. {18b}

(17) La que está asociada con los treinta y siete [Dharmas] concordantes con la iluminación[631] es como una carretera ya que por ella viajan los nobles.

(18) Aquella que está asociada con la compasión [como la esencia de] la visión superior es como un vehículo ya que se mueve sin permanecer ni en la existencia [samsárica] ni en la paz [nirvánica].[632]

(19) La que está asociada con el poder de recuerdo total[633] [de no olvidar las palabras y los significados del Dharma, que está asociada con la atención plena,] y la confianza en uno mismo [de explicarlos a los demás sin obstáculos, que está asociado con el prajñā,] es como una fuente [o un pozo que es una fuente inagotable que produce agua fresca y, sin embargo, retiene su esencia]. Porque [a través del poder de recuerdo total,] retiene los Dharmas [que uno ha escuchado] y, [a través de la confianza en sí mismo, produce de una manera] inagotable [los Dharmas que uno no ha escuchado].

(20) La que está asociada con la fiesta del Dharma [de abrazar la forma de ser plenamente cualificada de las Tres Joyas mediante la explicación de los cuatro epítomes del Dharma][634] es como una melodía agradable [que satisface a todos, con la misma dulce resonancia que el sonido del tambor de los dioses o de su néctar lo hace] ya que [los cuatro epítomes y demás] resuenan dulcemente para aquellos [a ser guiados] que desean alcanzar la liberación [y la omnisciencia].

(21) La que está asociada con el único camino que recorren [todos los Budas] es como un río, ya que el bienestar de los demás es una corriente incesante.[635]

(22) Aquella que está asociada con el Dharmakāya es como una [gran] nube (la causa de la abundancia) ya que es la fuente de las actividades del nairmāṇikakāya, [permitiendo estas actividades (como morar en el reino de Tuṣita) mostrándose en todos los reinos mundanos. Por lo tanto, todas las actividades encaminadas a hacer madurar la cosecha de beneficio y felicidad –el bienestar de los seres sintientes– dependen de ello].

A través de estas formas de ser, [la generación de Bodichita] tiene veintidós aspectos.[636]

2.3.1.2.1.1.1.2.4. Líneas limítrofes

Los primeros tres [tipos de] Bodichita de generación (1)-(3) constituyen el camino [menor, medio y grande] de acumulación; el siguiente (4), el camino de la preparación; los siguientes diez (5)-(14), los diez bhūmis; los siguientes cinco (15)-(19), los caminos especiales de los [tres] [bhūmis] puros; y los tres siguientes (20)-(22), el Budabhūmi en términos de preparación, parte principal y conclusión.[637]

2.3.1.2.1.1.2. La práctica (el entrenamiento)

Este tiene tres partes:

1) Las instrucciones que enseñan los medios de la práctica.
2) Las ramas de la penetración (el resultado de practicar las [instrucciones])
3) Explicación de la naturaleza propia de la práctica.

2.3.1.2.1.1.2.1. Las instrucciones que enseñan los medios de la práctica.

Este tiene dos partes:

1) Enseñanza general sobre las diez instrucciones.
2) La explicación particular de la Joya de la Saṃgha

2.3.1.2.1.1.2.1.1. Enseñanza general sobre las diez instrucciones.
Este tiene dos partes:
1) Resumen correspondiente al texto
2) Explicación describiendo cada uno por separado.

2.3.1.2.1.1.2.1.1.1. Resumen correspondiente al texto

Practicar, las realidades,
las Tres Joyas (como el Buda),
no apegarse, ser completamente incansable,
abrazar plenamente el camino, [I.21]

las cinco visiones,
las seis cualidades del conocimiento sobrenatural,
el camino de la visión y el llamado "familiarización–
las instrucciones sobre estos deben conocerse en diez aspectos. [I.22]

Las personas que están dotadas de la generación de la Bodichita dan lugar al esfuerzo por recibir instrucciones que les permitan alcanzar las cualidades que [aún] no han alcanzado. Las instrucciones ordinarias {19a} ciertamente también las obtienen los Śrāvakas, los Pratyekabudas y aquellos [Bodhisatvas] que no han alcanzado el samādhi de "la corriente del Dharma."[638] Sin embargo, las [instrucciones] especiales [sólo las obtienen] esos individuos quienes habitan en el [gran] camino de acumulación del Mahāyāna y han alcanzado este samādhi de la capacidad [continua] de no olvidar las palabras y significados del Dharma. Ellos son los que reciben instrucciones directas de un Buda nairmāṇikakāya que dice: "¡Practica tal o cual yoga!"[639]

Cuando se clasifican tales instrucciones, [consisten en] las instrucciones sobre (1) el objeto principal de la práctica, que dicen: "Date cuenta de que lo último es [el hecho de] estas meras apariencias de una [realidad] aparente que carece de naturaleza";[640] (2) las cuatro realidades, que son los objetos que tienen el aspecto de ausencia de identidad de los fenómenos; (3) las Tres Joyas (como el Buda) para que uno no se aferre a las joyas causales y del fruto; (4) vigor para que uno no se aferre a la propia felicidad; (5) vigor completamente incansable para lograr el poder de los remedios; (6) el vigor de abrazar plenamente el propio camino para no transitar por otros caminos; (7) las cinco visiones para ser independiente de los demás; (8) las seis cualidades del conocimiento sobrenatural para promover el bienestar de los demás; (9) el camino de la visión, que es la causa concordante de la iluminación perfecta; y (10) el llamado "camino de familiarización." De esta manera, las instrucciones deberían conocerse como teniendo diez aspectos.[641]

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2. Explicando cada uno por separado.

Este tiene tres partes:

1) Instrucción sobre el objeto de enfoque de la práctica, las cuatro realidades.
2) Instrucción sobre la base de la práctica, las Tres Joyas.
3) Instrucciones sobre las causas de la práctica consumada.

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.1. Instrucción sobre el objeto de enfoque de la práctica, las cuatro realidades.

Este tiene dos partes:

1) [Instrucción sobre] las dos realidades (las principales)
2) [Instrucción sobre] las cuatro realidades (las inferiores) {19b}

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.1.1. Instrucción sobre las dos realidades (las principales)

La práctica de los Bodhisatvas se distingue especialmente en términos de prajñā porque no va más allá de las dos realidades, y se distingue especialmente en términos de medios porque está abrazada por la compasión y las seis pāramitās. Al no ir más allá de la [realidad] aparente, los [Bodhisatvas] acumulan méritos durante el logro posterior. Al no ir más allá de lo último, reúnen la acumulación de sabiduría durante el equilibrio meditativo.

Así, [la discusión de] las dos realidades tiene tres partes:

1) Definición
2) Definiendo
3) Instancias

1) La definición de lo último es “aquello que permanece libre de puntos de referencia de una naturaleza.” El [*Prajñāpāramitāsūtra*] *Solicitado por Candra-garbha* dice:

> Sin naturaleza y libre de puntos de referencia–
> ésta es la esfera de lo último.[642]

La definición de aparente es “aquello que aparece como diversas formas de originación dependiente.” El *Satyadvaya[vibhāga]* de [Jñānagarbha] afirma:

> Precisamente estas mismas apariencias, tal como [aparecen],
> son lo aparente...[643]

2) “Realidad aparente” [se llama así] porque existe de manera engañosa. La “realidad última” se llama así porque existe en el sentido definitivo.

3) [Las instancias de las dos realidades] son dobles:

3a) [Las instancias de la realidad aparente] consisten en todas las cogniciones que se ven afectadas por la ignorancia y los factores que aparecen para ellas. Cuando se clasifican, son dobles –la apariencia falsa (como percibir dos lunas) y la apariencia correcta (como percibir jarrones y columnas).

3b) [Las instancias de la realidad última] consisten en todas las cogniciones no conceptuales que están libres de error y sus objetos. Cuando se clasifican, son dobles –lo último nominal (que logra una libertad parcial de los puntos de referencia) y lo último no nominal (que logra la libertad de todos los puntos de referencia sin excepción). {20a}

En los sūtras, [encontramos la pregunta de Śāriputra]: "Bhagavān, ¿Cómo debe entrenarse un Bodhisatva mahāsattva en la prajñāpāramitā?" Como respuesta a esto, el siguiente pasaje enseña que [la práctica del Bodhisatva] se distingue especialmente en términos de prajñā:

> Aquí, cuando los Bodhisatva mahāsattvas se dedican a la prajñāpāramitā, no ven a ningún Bodhisatva mahāsattvas como si fueran Bodhisatvas existentes... "Bodhisatva"... son meras palabras.[644]

El siguiente pasaje enseña que [esta práctica] se distingue especialmente en términos de medios:

> Śāriputra, los Bodhisatvas que se ocupan en la prajñāpāramitā y la cultivan durante un solo día eclipsan a los prajñās de todos los Śrāvakas y Pratyekabudas... los prajñās de Śrāvakas y Pratyekabudas no son comparables a esto...[645]

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2. Instrucción sobre las cuatro realidades (las inferiores)

Los Śrāvakas practican las cuatro realidades de tal manera que se apegan y se aferran a ellas como si fueran los dieciséis aspectos de la impermanencia, etc. Pero aquí, la instrucción es: "Haz de ellas una experiencia viva de acuerdo con la vacuidad, liberándote de ese apego."[646]

El análisis crítico de las cuatro realidades que aquí se presentan tiene dos partes:
1) Causa y resultado en términos de saṃsāra
2) Causa y resultado en términos de fenómenos purificados.

1) [Saṃsāra] tiene dos partes:
1a) Lo que se debe saber (el resultado)
1b) A qué se debe renunciar (las dos causas)

1a) [La realidad del sufrimiento[647] –lo que hay que saber–] tiene dos partes:
1aa) Características definitorias
1ab) Instancias

1aa) Los cuatro aspectos [del sufrimiento] son los siguientes. Es impermanente, ya que se desintegra sin depender de nada más. Es sufrimiento, ya que su esencia es el daño. Está vacío, ya que carece de naturaleza. {20b} No tiene identidad, ya que está libre de un aprehensor.[648] Entre estos, tanto el vacío como la ausencia de identidad están implicados en todos los objetos cognoscibles; impermanente, en

todos los fenómenos condicionados; y sufrimiento, en todos los fenómenos contaminados.

1ab) [Sus instancias] son dos seres sintientes como resultados maduros del karma y las aflicciones y los mundos (sus contenedores) como los resultados dominados de estos [karmas y aflicciones]. Por lo tanto, a continuación sigue la explicación de
1) los que nacen (los seres sintientes)
2) el recipiente en el que nacen
3) sus medidas

1ab1) Los seres sintientes se (a) clasifican como los cinco [tipos de] seres (seres del infierno, fantasmas hambrientos, animales, humanos y dioses), así como [los seres del] estado intermedio. (b) Su manera de nacer está representada por los doce [eslabones de] la originación dependiente. (c) La causa por la que permanecen y viven es la comida. El alimento comestible, que existe en el reino del deseo, tiene la naturaleza del olfato, el sabor y es un objeto tangible. El alimento del contacto, que existe en los tres reinos, es lo que surge de la unión del objeto, la facultad sensorial y la conciencia. El alimento de la intención es el karma mental. [Finalmente, está] el alimento de la conciencia. Todo esto no es más que contaminado. De entre estos cuatro [tipos de alimentos], los dos primeros nutren el cuerpo y la mente de esta vida, mientras que los dos últimos impulsan a uno a un renacimiento y lo completan.[649] (d) La manera en que los seres sintientes mueren y transitan [hacia su próxima vida] es que cesa su facultad vital (el soporte), por la cual transita la conciencia mental (lo que es sostenido [por este soporte]).

1ab2) [El recipiente consta de] los tres maṇḍalas [de viento, fuego y agua] como soporte; el monte Meru y las siete cadenas montañosas; la cordillera circundante; los doce continentes [y subcontinentes]; sol, luna y estrellas; las seis moradas de los dioses del deseo; y las diecisiete moradas del reino de la forma.[650] {21a}

1ab3) [Sus medidas] son dobles –[en términos de] (a) objetos y (b) tiempo. (a) [Las dimensiones espaciales varían desde] una partícula más pequeña, una partícula menor, una partícula metálica, una partícula de agua, una partícula de conejo, una partícula de oveja, una partícula de buey, una partícula de mota de polvo, un huevo de piojo, un piojo y un grano de cebada del ancho de un dedo (siendo cada uno el resultado del primero multiplicando por siete). Veinticuatro [el ancho de los dedos] son un codo, de los cuales cuatro son la envergadura de un brazo. Quinientos de ellos están al alcance del oído, y ocho de estos un yojanā.[651] (b) [Las dimensiones temporales incluyen] el momento más pequeño en el tiempo, que es una sola de las sesenta y cuatro fracciones en las que un rápido chasquido de dedos puede ser dividido. 120 de estos [momentos más pequeños] son un "instante" y sesenta de ellos un "breve intervalo." Un "momento," un día completo y un mes se obtienen mediante multiplicaciones respectivas por treinta. Doce [meses] más días bisiestos son un año.

1b) [La realidad del origen del sufrimiento –las dos] causas que hay que abandonar– tiene dos partes:

1ba) Características definitorias

1bb) Instancias

1ba) Los cuatro aspectos [del origen del sufrimiento] son los siguientes. Es una causa, ya que se apropia de la existencia [saṃsārica]. Es un origen, ya que todo sufrimiento sin excepción tiene su origen [en él]. Está surgiendo, ya que produce resultados intensamente. Es una condición, ya que deja atrás el sufrimiento anterior e induce al siguiente.[652]

1bb) Las causas de la realidad del sufrimiento son el karma y las aflicciones. La manera en que sirven como causas es que sirven como causas de maduración al impulsar a uno [hacia un renacimiento], y como causas concordantes al completar [este renacimiento]. Tanto el karma como las aflicciones sirven como causas habilitantes de [el mundo como] contenedor.[653]

Aquí, en un análisis crítico de (1) las aflicciones y (2) el karma, lo primero [tiene cuatro partes]:

a) Causas

b) Naturaleza

c) Clasificación

d) Forma de ampliación

1a) [Las causas de las aflicciones] son tres –no haber abandonado las semillas de las aflicciones; cercanía de los objetos que los originan al enfocarse; {21b} y ocupación mental inadecuado al centrarse en tales [objetos].

1b) [Su naturaleza es que] son factores mentales que, una vez que han surgido, agitan enormemente el flujo mental.

1c) Se clasifican en términos de (a) naturaleza, (b) forma de renuncia y (c) denominación.

1ca) Hay dos –las aflicciones primarias y aflicciones secundarias. La primera son seis –deseo, ira, orgullo, ignorancia, duda y visión. La visión se clasifica además en cinco –visiones sobre una personalidad real, visiones de aferrarse a los extremos, visiones equivocadas, visiones de mantener una visión como primordial y visiones de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales. Por lo tanto, hay diez [aflicciones primarias en total].[654]

1cb) [La forma de renuncia] es doble en términos de

1) el conjunto de aflicciones imputadas que surgen de la alteración de la mente por sistemas filosóficos (los factores a los que se debe renunciar mediante la visión)

2) el conjunto de las [aflicciones] innatas que no dependen de tales [alteraciones] (los factores a abandonar mediante la familiarización).

1cb1) Según el Hīnayāna, los factores a los que se debe renunciar mediante la visión con respecto a [la realidad del] sufrimiento en el reino del deseo son [las] diez [aflicciones primarias] [anteriores]. Los factores a los que se debe renunciar mediante la visión con respecto a [las realidades de] origen y cesación son siete cada uno ([los diez anteriores] excepto los dos primeros y el último [de los cinco] puntos de vista). Los factores a los que se debe renunciar mediante la visión con respecto a [la realidad del] camino son ocho ([los diez anteriores] excepto las dos primeras visiones). Según el Mahāyāna, [los factores a los que se debe renunciar mediante la visión] en el reino del deseo son esas diez aflicciones con respecto a cada una de las cuatro realidades. En los [dos] reinos superiores, hay nueve cada uno (excepto la ira).

1cb2) En cuanto a los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización, según el Hīnayāna, en el reino del deseo {22a} son las cuatro [aflicciones] deseo, ira, orgullo e ignorancia. En los [dos] reinos superiores [son iguales] excepto por la ira. Según el Mahāyāna, los dos [puntos de vista sobre] una personalidad real y los extremos se añaden a los que acabamos de mencionar [para cada reino]. No importa en cuál de estos dos sistemas, en los nueve niveles de los factores a ser abandonados a través de la familiarización, cada aflicción se divide en [grados] menor, medio y grande, y cada uno de estos nuevamente se divide en menor, medio y mayor y grandes [grados], de modo que hay nueve en cada [de estos nueve niveles].[655] La razón por la que no hay ira en los dos reinos superiores es que están libres de las nueve causas de una mente maliciosa.[656]

1cc) [Hay] veinticuatro [nombres para las aflicciones] –cadenas, ataduras, latencias, aflicciones secundarias, lazos, inundaciones, yugos, aferramientos, nudos, oscurecimientos, rigideces, manchas, males, aguijones, accesorios, maldades, contaminaciones, ruinas, tormentos, angustias, batallas, fiebres, matorrales y obstáculos.[657]

1d) Se expanden[658] de dos [maneras]:
- a) a través de sus objetos de enfoque
- b) por vía de asociación

1da) Las opiniones, dudas e ignorancias omnipresentes con respecto a [las dos realidades del] sufrimiento y su origen a las que se debe renunciar mediante la visión se expanden centrándose en [las] cinco categorías de factores a los que se debe renunciar con respecto a los tres reinos. Cualquier otra aflicción además de éstas se expande al centrarse en su propia clase específica [de factores a ser abandonados]. Sin embargo, aquellas aflicciones que se centran en fenómenos no contaminados y en los reinos superiores no se expanden {22b} porque estos objetos de enfoque no se convierten en algo "mío" a través del anhelo y las opiniones sobre un yo. Según el Hīnayāna, se afirma que las aflicciones [pueden] centrarse en los fenómenos reales no contaminados, pero según el Mahāyāna, no pueden centrarse en estos fenómenos reales [no contaminados].

1db) Cualquier aflicción que esté asociada con algún fenómeno se expandirá al estar asociada con este [fenómeno] hasta que esta [aflicción] haya sido abandonada.[659]

2) En cuanto al origen [del sufrimiento] que es el karma, los seguidores del Mahāyāna afirman que las semillas del karma habitan en la conciencia ālaya. Tanto los Vaibhāṣikas como los Sautrāntikas coinciden en afirmar que el sustento del karma es la conciencia mental. Los Vaibhāṣikas sostienen que el continuo del karma es la posesión de la obtención,[660] que es una sustancia, mientras que los Sautrāntikas sostienen que es la posesión sustancial de no perderse. Tal karma se clasifica como doble –volición (karma mental) y karma físico y verbal motivado por el [primero].[661] La fuerza motivacional es doble –la motivación causal que impulsa inicialmente una acción dada y la motivación en el momento [de participar en esa acción], que opera simultáneamente con esa acción. También hay [casos de] una motivación no virtuosa en el momento [del compromiso] que surge de una motivación causal virtuosa, etc. Si el [karma] se clasifica en términos de su maduración, es doble –karma cierto y karma incierto.[662] El primero se clasifica como triple –el [karma] que se experimentará como un fenómeno visible [en esta vida]; el [karma] que se experimentará [después de haber asumido el próximo] lugar de nacimiento; y el [karma] que se experimentará después de cualquier otro número [de vidas]. Entre ellos, [el karma] que se experimentará como un fenómeno visible [en esta vida] es únicamente [el tipo de karma] que completa la maduración, mientras que los dos últimos también impulsan la maduración. Impulsar es como las líneas de un boceto y completar es como rellenar colores.[663] {23a} Además, el [karma] se clasifica de la siguiente manera. Las [acciones] blancas con maduraciones blancas son las virtudes en términos de los dos reinos superiores, cuyos resultados no se mueven a ningún otro nivel [de saṃsāra]. Las [acciones] negras con maduración negra son [karmas] no virtuosos o no meritorios.[664] Las [acciones] que son [tanto] blancas como negras con maduraciones igualmente mixtas son los karmas virtuosos o meritorios del [reino] del deseo. [Acciones] que no son ni blancas ni negras y cuyas maduraciones nunca son negras son karmas no contaminados. Estos karmas no contaminados no se presentan como el origen [del sufrimiento]. Más bien, cualquiera que sea el origen [del sufrimiento] debe ser no virtuoso o virtud contaminada y cualquiera que sea la realidad del sufrimiento debe ser clara y neutral.[665]

2) Causa y resultado en términos de fenómenos purificados.
Este tiene dos partes:
  2a) El resultado a alcanzar
  2b) La causa que se debe invocar

2a) [La realidad de la cesación a alcanzar] tiene dos partes:
  2aa) Características definitorias
  2ab) Instancias

2aa) Los cuatro [aspectos de la cesación] son los siguientes. Es la *cesación*, ya que las aflicciones han sido abandonadas. Es paz, ya que es libertad del sufrimiento. Es *excelencia*, ya que no hay nada que desear que sea más supremo que ella. Es una *liberación final*, ya que la renuncia es irreversible.[666]

2ab) [Su instancia] se refiere a ser puro de manchas adventicias (lo que debe cesar), justo dentro de la talidad (la base de la cesación), a través del prajñā de comprender la ausencia de identidad (los medios para cesar). Dado que esto es un resultado de la libertad, no tiene ninguna causa que califique plenamente como tal.[667] Esto se clasifica como doble –cesación simbólica {23b} y cesación ultima. La primera se refiere al deterioro de las semillas que serán abandonadas por el camino contaminado. La segunda significa la erradicación completa de las semillas que se abandonarán por el camino no contaminado. Esta última es también triple –totalmente completa, incompleta y especialmente diferenciada.[668]

2b) El camino a seguir tiene dos partes:
  2ba) Características definitorias
  2bb) Instancias

2ba) Los cuatro [aspectos del camino] son los siguientes. Es el camino, ya que hace avanzar hacia la ciudad de la liberación. Es logro, ya que uno logra la mente de una manera inequívoca. Es apropiado, ya que funciona como remedio para los oscurecimientos. Conduce a la liberación, ya que entrega a la morada definitiva y permanente.

2bb) [Sus instancias] se refieren a los prajñās de darse cuenta de la ausencia de identidad, incluidos los [factores mentales] que los acompañan.[669]

El orden de estas cuatro realidades se enseña de acuerdo con la forma en que surge la comprensión clara.

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.2. Instrucción sobre los fundamentos de la práctica, las Tres Joyas.

Consta de dos partes:
  1) La naturaleza de las [Tres] Joyas
  2) La forma en que se presentan como lugares de refugio

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.2.1. La naturaleza de las Tres Joyas

En última instancia, el Buda es el Dharmakāya que está dotado de ocho cualidades. Estas son las cualidades del propio bienestar –(1) pureza natural incondicionada, (2) pureza presente espontáneamente de [manchas] adventicias, (3) no ser realizado por otros, excepto por los Budas [que se reconocen] entre sí; y las cualidades del bienestar de los demás: (4) conocer [todos] los objetos conocibles, tal como son, (5) la bondad amorosa hacia aquellos que no se dan cuenta de esto, (6) el poder de superar, a través de estos dos, los sufrimientos de los seres sintientes, incluidas sus causas.[670]

En definitiva, el Dharma es la sabiduría dotada de ocho cualidades. Estas son las cualidades de la realidad de la cesación (aquello que está libre de apego) –(1) ser inconcebible debido a que está libre de los cuatro extremos de los puntos de referencia, {24a} (2) carecer de cualquier dualidad entre aprehensor y aprehendido, (3) carecer de concepción de los tres reinos; y las cualidades de la realidad del camino (aquello que libera del apego) –(4) la pureza de la paz primordial, (5) la lucidez de realizar claramente la naturaleza básica, (6) ser el remedio en virtud de erradicar las semillas para ser abandonadas.[671]

La Saṃgha se refiere a las personas que están dotadas de ocho cualidades. Estas son las cualidades de la conciencia –(1) ser consciente de la mente naturalmente luminosa, tal como es, (2) ser consciente de su variedad (ver que impregna a todos los seres sintientes), (3) conciencia interna (verla como el corazón de sugata); y las cualidades de la liberación –(4) la primera de estas sabidurías está liberada de las manchas del apego, (5) la segunda [sabiduría] está liberada de los oscurecimientos de la obstrucción, (6) por lo tanto, está liberada de los oscurecimientos de la inferioridad por virtud de servir como lugares de refugio para todos los seres.

El Hīnayāna afirma que Buda y Saṃgha son la realidad del camino y que el Dharma es el nirvāṇa sin residuo.

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.2.2. La forma en que se presentan como lugares de refugio

En la imagen final, sólo el Buda se presenta como el lugar de refugio,[672] pero temporalmente, las Tres [Joyas] se presentan como lugares de refugio. Como [el *Uttaratantra*] dice:

> En términos del maestro, la enseñanza y los discípulos,
> las Tres Joyas se presentan
> con respecto a aquellos que siguen los tres yānas
> y están interesados en tres actividades.[673]

2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.3. Instrucciones sobre las causas de la práctica consumada.

[Entre estas instrucciones, aquellas sobre] (4)-(6) [los tres tipos de] vigor que renuncian a los factores antagónicos para practicar {24b} son fáciles de entender.[674]

(7) La instrucción sobre las cinco visiones (siendo independiente de las demás en la práctica de uno) se refiere a la (a) visión carnal, (b) visión divina, (c) visión del prajñā, (d) visión del Dharma, y (e) visión de Buda. En el debido orden, a través de ellas se ven [todas] las cosas dentro de ocho mil yojanās; las formas de morir, transición y renacimiento de todos los seres sintientes; la realidad de la naturaleza de los fenómenos, tal como son; los alcances de los flujos mentales de aquellos que son [inferiores e] iguales a uno mismo en términos de renuncia y realización; y que [la forma actual de ser y las formas de aparición de] todos los fenómenos se realizan completamente. Las dos primeras surgen de la maduración

[kármica], siendo sus causas las seis pāramitās. En cuanto a sus límites, las dos primeras existen incluso en los [caminos de] acumulación y preparación; las dos del medio existen también durante los equilibrios meditativos y los logros posteriores de los diez bhūmis; y la última existe únicamente en el Budabhūmi.[675]

(8) La instrucción sobre los seis conocimientos sobrenaturales (las causas para lograr el bienestar de los demás) se refiere a los seis conocimientos sobrenaturales de (a) poderes milagrosos; (b) el oído divino; (c) conocer la mente de los demás; (d) recordar estados anteriores [de existencia de uno mismo y de los demás]; (e) el ojo divino, que implica aplicación; y (f) conocer la terminación de la contaminación.[676] El primero de ellos representa la pureza del cuerpo; el segundo, la pureza de la palabra; y los últimos cuatro, la pureza de la mente. En cuanto a sus límites, los primeros cinco son comunes con los seres ordinarios, pero el último surge [sólo] después de que se han alcanzado los bhūmis de los nobles.

(9)-(10) Las instrucciones sobre el camino de la visión y el camino de la familiarización (las causas de la práctica última) se explicarán a continuación.[677]

En resumen, todas estas instrucciones instruyen a no ir más allá de la naturaleza de los fenómenos en virtud de que sujeto y objeto no son duales. {25a}

En los sūtras, la instrucción sobre las cuatro realidades se da, en el debido orden, mediante [los cuatro pasajes que comienzan con], "Si los Bodhisatvas se entrenan en la forma siendo la vacuidad..."; "La forma se considera que no esta sujeta al surgimiento..."; "Śāriputra, la vacuidad no surge ni cesa..."; y "Śāriputra, además, los Bodhisatvas no se consideran a sí mismos entrenando en la pāramitā de la generosidad... "La instrucción sobre las Tres Joyas se da, en el debido orden, por [los pasajes que comienzan con], "Śāriputra, cuando los Bodhisatva mahāsattvas se ocupan en la madre... no unen la forma... al conocimiento de todos los aspectos..."; "no unen la prajñāpāramitā a la noción de que la forma es una entidad..."; "Bhagavān, ¿de dónde nació aquí este Bodhisatva mahāsattva..." [La instrucción] sobre [las tres clases de] vigor viene dada por [el pasaje], "Bhagavān, un Bodhisatva mahāsattva no debe brindar ninguna posibilidad de bienestar físico... malas acciones..." La instrucción sobre las cinco visiones está dada por [el pasaje], "Śāriputra, la visión carnal de un Bodhisatva mahāsattva..." La instrucción sobre los seis conocimientos sobrenaturales está dada por [el pasaje], "Śāriputra, a través de ocuparse de la madre, se alcanza la pāramitā del conocimiento sobrenatural." [La instrucción] sobre el camino de la visión viene dada por [el pasaje], "Subhūti, comenzando con la madre de los Bodhisatvas..." La instrucción sobre el camino de la familiarización está dada por [el pasaje], "Subhūti, el dhātu incondicionado no puede indicarse sin el dhātu condicionado..."[678]

2.3.1.2.1.1.2.1.2. La explicación particular de la Joya de la Saṃgha

Este tiene dos partes:

1) La Saṃgha ejemplar que es el medio para ilustrar

2) La Saṃgha real que se va a ilustrar[679]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1. La Saṃgha ejemplar que es el medio para ilustrar[680]

Este tiene dos partes:

1) Las personas que lo logran
2) Los frutos a alcanzar

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.1. Las personas que lo logran

Este tiene tres partes:

1) Aquellos que previamente se han liberado del apego[681]
2) Los que renuncian simultáneamente[682]
3) Aquellos que [alcanzan] los frutos gradualmente[683]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.1.1. Aquellos que previamente se han liberado del apego.

[Este tipo de practicantes] se [encuentran únicamente entre] (1) los que retornan una vez y (2) los que no retornan porque, en ambos casos, sus principales factores a renunciar {25b} han sido [ya] abandonados a través del camino mundano de la familiarización antes del camino [Budista] de la visión. Tanto entre los que entran en la corriente como entre los arhats, no hay [personas] que previamente se hayan liberado del apego porque uno no es capaz de renunciar a los factores que se deben abandonar a través de la visión ("los tres grilletes")[684] y la aflicción de la Cima de la Existencia[685] antes del camino de la visión. Por lo tanto, (1) los que retornan una vez y que previamente se han liberado del apego son dobles –(a) los que se acercan y (b) los que permanecen en [el que retorna una vez].[686] (1a) Los primeros son aquellos que, antes del camino de la visión, han renunciado a cualquier número de seis a ocho [de los nueve grados] de las aflicciones [innatas] del reino del deseo para ser abandonado a través de la familiarización y actualmente permanecen en cualquiera de los [primeros] quince momentos del camino de la visión. (1b) Los que permanecen en este fruto son esas mismas personas una vez que han alcanzado la realización del decimosexto momento [–el comienzo del camino de familiarización]. En cuanto a las personas que permanecen en los quince momentos del camino de la visión, los de facultades más embotadas se denominan "perseguidores por medio de la confianza"[687] y los de facultades más agudas se denominan "perseguidores por medio del Dharma."[688] En ese instante de alcanzar la realización del decimosexto momento, estas dos personas se llaman "aquellos que se convencen mediante la confianza"[689] y "aquellos que alcanzan mediante la visión,"[690] respectivamente. Esto también se aplica a los siguientes.[691] (2) Los que no retornan y que previamente se han liberado del apego también son dobles –(a) los que se acercan y (b) los que permanecen en el [que no retorna]. (2a) Los primeros son aquellos que, antes del camino de la visión, están libres de apego a cualquier cantidad de aflicciones desde el noveno [grado innato de aflicciones] del reino del deseo hasta [aquellos de] Nada en Absoluto y actualmente moran en cualquiera de los [primeros] quince momentos del camino de la visión. (2b) Los

que permanecen en esta realización son esas mismas personas una vez que han alcanzado la realización del decimosexto momento.[692]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.1.2. Los que renuncian simultáneamente

Estas son las personas que permanecen en el fruto del que entra en la corriente y luego, confiando [exclusivamente] en la etapa preliminar no contaminada del primer dhyāna,[693] renuncian a las aflicciones del reino del deseo del primero al noveno [grados de lo innato], y lo mismo también sucede [simultáneamente] para [los nueve grados de las aflicciones de] los reinos superiores. Así, al alcanzar el camino de la liberación y haber abandonado el noveno [grados de todas estas aflicciones], se vuelven permanentes en el fruto de un arhat. {26a} Esto no sucede con los dos frutos intermedios [el que retorna una vez y el que no retorna] porque estos dos se presentan sobre la base únicamente de la renuncia a las aflicciones del reino del deseo.

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3. Aquellos que alcanzan los frutos gradualmente

Estos son cuatro –(1) el que entra en la corriente (el que se acerca y el que permanece); (2) el que retorna una vez (el que se acerca y el que permanece); (3) el que no retorna (el que se acerca y el que permanece); y (4) arhat (el que se acerca y el que permanece).

1) (a) Los que se acercan al [que entra en la corriente] son aquellos que permanecen en cualquiera de los [primeros] quince momentos del camino de la visión y no han renunciado a la más mínima cantidad de los factores que deben abandonar a través de la familiarización antes del camino de la visión, o habiendo renunciado a menos de cinco de los [nueve grados de] las aflicciones del reino del deseo en el camino contaminado. (b) Los que permanecen en este fruto son estas mismas [personas] una vez que han alcanzado el decimosexto momento. Son dobles –(b1) aquellos que no han renunciado a la más mínima cantidad de los factores a ser abandonados a través de la familiarización tomarán siete renacimientos [como máximo][694] en el reino del deseo [hasta alcanzar la condición de arhat], mientras que (b2) aquellos que han renunciado [al menos] el tercero [o incluso] el cuarto [grado] de los factores a ser abandonados a través de la familiarización en el camino no contaminado [supramundano] requerirá dos o tres renacimientos del mismo tipo en el reino del deseo.[695]

2) (a) Los que se acercan al [que retorna una vez] son aquellos que, después del camino de la visión, han abandonado el quinto [grado] de los factores en el reino del deseo para ser abandonados a través de la familiarización y se esfuerzan por abandonar el sexto. (b) Los que permanecen en este fruto son dobles –(b1) aquellos que son meros que permanecen en el camino de la liberación de haber renunciado al sexto [grado de dichas aflicciones] y (b2) aquellos que han

renunciado tanto al séptimo como al octavo [grados], estando así [sólo separados por] un único intervalo de una vida[696] [de convertirse en un arhat].

3) (a) Los que se acercan al [que no retorna] no son más que estos [últimos] que retornan una vez y que están [separados por] un solo intervalo de una vida. (b) Los que permanecen en este fruto son [dobles] –(b1) los meros que no retornan que están liberados del noveno [grado de las] aflicciones del reino del deseo y (b2) los que [no retornan] especiales (todos los nobles que [hacer esfuerzos para] liberarse del apego al primer dhyāna hasta el octavo [grado de las] aflicciones del [Pico de la] Existencia). Estos [que no retornan especiales] se clasifican en cinco partes:

a) Aquellos que progresan al [reino] de la forma[697]
b) Aquellos que progresan al [reino] sin forma[698]
c) Aquellos que pasan al nirvāṇa en medio de fenómenos visibles[699]
d) Aquellos que cambian de estado después de nacer en el [reino] del deseo[700] {26b}
e) Aquellos que dan testimonio con el cuerpo[701]

a) Los primeros son cinco:

1) Aquellos que pasan al nirvāṇa en el [estado] intermedio[702]
2) Aquellos que pasan al nirvāṇa después del nacimiento[703]
3) Aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación[704]
4) Aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación[705]
5) Los que progresan más alto[706]

a1) Estos son los que no retornan con el soporte [psicofísico] de [una existencia dentro de] el reino del deseo que pasan al nirvāṇa durante el estado intermedio [después de su vida actual en el reino del deseo y antes de] nacer en el reino de la forma porque han renunciado a los grilletes de nacer en el reino de la forma, pero aún no han abandonado [todos] los grilletes de venir a la existencia [en general].[707]

a2) Estas personas son las que pasan al nirvāṇa inmediatamente después de renacer [en el reino de la forma] ya que no han renunciado [ni a los grilletes de venir a la existencia en general] ni a los grilletes de nacer [en el reino de la forma en particular] .

a3) Estas personas pasan al nirvāṇa alrededor de la mitad de su vida en el reino de la forma a través de su aplicación diligente [en el camino].

a4) Estas [personas] pasan al nirvāṇa al final de su vida en el reino de la forma sin aplicarse [diligentemente].[708]

a5) Estas [personas] avanzan progresando a niveles superiores [dentro del saṃsāra] porque no son capaces de pasar al nirvāṇa en el nivel en el que nacieron, [necesitando así al menos dos vidas más para alcanzar la condición de arhat]. Estos [los que no retornan] son dobles –(a) aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha[709]

(aquellos cuya visión superior es predominante y que alcanzaron el cultivo alterno de dhyāna) y (b) aquellos que progresan a la Cima de la Existencia (aquellos que se dedican predominantemente a la calma mental y no han alcanzado este cultivo alterno).

a5a) Aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha son nuevamente triples. (1) Los saltadores[710] son los que no retornan con un soporte [psicofísico] de [una existencia dentro de] el reino del deseo que han retrocedido desde los tres dhyānas superiores y, por lo tanto, nacen en Brahmakāyika[711] en su próxima vida. En virtud de este soporte [psicofísico], restauran el mayor cultivo alternativo de dhyāna. Así, en su próxima vida, nacen en Akaniṣṭha que es una morada pura y alcanzan el nirvāṇa allí.[712] {27a} (2) Los medio-saltadores[713] son aquellos que restauran cualquiera de los tres primeros cultivos alternos [en Brahmakāyika] y luego nacen en su próxima vida en una de las [correspondientes] tres moradas puras inferiores. En virtud de este soporte [psicofísico], restauran el mayor cultivo alternativo de dhyāna y luego alcanzan el nirvāṇa en Akaniṣṭha en su próxima vida. (3) Aquellos que [nacen y] mueren y transitan por todas las moradas[714] mueren y transitan por las moradas del reino de la forma excepto Mahābrahmāṇa,[715] porque no han alcanzado [antes] el mayor cultivo alternativo posible. Finalmente, manifiestan el nirvāṇa en Akaniṣṭha.

En cuanto a la manera de cultivar dhyāna de manera alterna, existen cultivos alternos para los cuatro dhyānas. Sin embargo, el cuarto se [cultiva de esta] manera alternante primero porque es el supremo entre los caminos convenientes.[716] En cuanto a la forma de alternancia, hay cinco [niveles] –pequeño (alternando tres [estados de dhyāna]), medio (alternando seis), grande (alternando nueve), mayor (alternando doce) y máximo (alternando quince). Para ilustrar esto con el primer [nivel] entre estos, tres [alternancias se cuentan primero] entrando en una absorción meditativa no contaminada prolongada del cuarto dhyāna, luego entrando en su [forma] [prolongada] contaminada, y luego volviendo a entrar en la [forma] [prolongada] no contaminada.[717] [Se continúa de esta manera reduciendo gradualmente la duración de cada uno de] estos tres [dhyānas hasta que uno sea capaz de] entrar en ellos durante [sólo] dos instantes cada uno. Esta es la preparación. La práctica principal consiste en poder alternar estos tres [dhyānas] contaminados y no contaminados, con una duración de solo un instante cada uno, que es el indicador de haber logrado [el pequeño nivel de] cultivo alternativo.[718] El Maestro Vasubandhu dice que poder cambiar en cada instante se aplica sólo al Maestro, el Buda, {27b} mientras que en otros [el indicador de logro] se refiere al logro de la capacidad de entrar en [estos tres dhyānas] de manera prolongada [durante el tiempo] que deseen.[719] Quizás te preguntes por qué se realiza este cultivo alterno. Los que no retornan con las facultades más agudas se dedican a ello para morar en la dicha [durante esta vida] y nacer en las moradas puras [más adelante]; los arhats con las facultades más agudas lo hacen para permanecer en la

dicha; y aquellos de facultades más apagadas entre estos dos lo hacen para no retroceder en sus [respectivos] frutos y caminos.[720]

a5b) Aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia[721] [nacen,] mueren y transitan por las moradas de la forma y los reinos sin forma (excepto las moradas puras) y finalmente alcanzan el nirvāṇa en virtud del soporte [existencial] que es la Cima de la Existencia.

b) [Los que no retornan] que progresan al [reino] sin forma son aquellos que, en virtud de estar libres del deseo por la forma [reino], no van al reino de la forma en su próxima vida, sino que progresan al reino sin forma. Se clasifican en cuatro –los tres que pasan al nirvāṇa, excepto aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio,[722] y aquellos que progresan más alto.[723]

c) [Aquellos que pasan al nirvāṇa en medio de fenómenos visibles] son aquellos que manifiestan el nirvāṇa en la misma vida en la que han visto la realidad [en el camino de la visión], tal como uno de la pareja suprema.[724]

d) [Quienes cambian de estado después de nacer ya han pasado por] asumir una sucesión de nacimientos como nobles. [En estos nacimientos, pueden ser] dotados de soportes [psicofísicos] [dentro de cualquiera de] los tres reinos. Aquellos que cambian de estado después de nacer en el reino de los deseos no progresan a otros reinos.[725]

e) [Aquellos que testifican con el cuerpo] son aquellos que no retornan y que han alcanzado la absorción meditativa de la cesación[726] y no regresan de ella porque su conciencia ha cesado dentro del cuerpo.[727]

4) (a) Se acercan a los [arhats] todos aquellos que permanecen en [cualquiera de] los caminos ininterrumpidos desde el abandono del primer [grado] de las aflicciones del primer dhyāna hasta el abandono del noveno [grado de las] aflicciones [de la Cima de] la Existencia. El camino ininterrumpido de renunciar a este [noveno grado] se llama “samādhi similar al vajra.”[728] (b) Los que permanecen en este fruto {28a} son aquellos en quienes, simultáneamente con el logro de la cesación analítica que pone fin al noveno [grado de las] aflicciones [de la Cima de] la Existencia, surge el camino de la liberación que es la sabiduría de conocer la terminación [de la contaminación]. Si [estos moradores] son del tipo inamovible, también surge la sabiduría de saber que [la contaminación] no surgirá [nuevamente]. En general, hay seis [tipos de] arhats –(1) aquellos que tienen la característica de retroceder [de su estado]; (2) aquellos que tienen la característica de suicidarse; (3) aquellos que tienen la función de custodiar; (4) aquellos que tienen la característica de no ser sacudidos de su permanencia; (5) aquellos que tienen la fortuna de realizarla; y (6) aquellos que tienen la característica de ser inamovibles.[729] [Nótese que] estos tipos existen no sólo entre los no aprendices, sino también entre los aprendices.[730]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.2. Los frutos a alcanzar

Este tiene tres partes:

1) Naturaleza
2) Clasificación
3) Manera de lograrlo

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.2.1. Naturaleza

Un camino no contaminado e ininterrumpido se llama "el acercamiento del esfuerzo virtuoso,"[731] y ser liberado del oscurecimiento a través del poder de eso se llama "fruto del esfuerzo virtuoso."[732] Algunos pueden decir: "Pero los dos frutos intermedios [de los que retornan una vez y los que no retornan], cuando se caracterizan por ser abandonos a través del camino mundano, no son aptos para ser frutos de un esfuerzo virtuoso porque no son frutos del camino no contaminado." No hay defecto porque en el caso de que estos dos frutos hayan sido alcanzados a través del [cultivo previo de] el camino de familiarización de los seres infantiles, las [dos] renuncias que consisten en las renuncias a los factores a ser renunciados a través de la visión y los factores a ser renunciados a través de [dicho] cultivo se combinan [en un solo logro de renuncia] y [dichas personas] son luego dotadas de un logro condicionado no contaminado.[733]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.2.2. Clasificación

[Los frutos que se deben alcanzar] se clasifican en dos tipos –el camino condicionado de la liberación y la cesación analítica incondicionada. Cuando se clasifica en detalle, hay ochenta y nueve para cada uno, es decir, estar liberado y haber terminado con los ocho factores a los que se debe renunciar a través de [los correspondientes caminos de liberación en el camino de] la visión y los ochenta y uno [grados del] factores a ser abandonados a través de [los caminos de la liberación del] [camino de] familiarización no contaminado. Estos {28b} representan [una clasificación] en términos de medir la posibilidad de tales frutos, mientras que los frutos del esfuerzo virtuoso en el que cinco causas son completas son definidos como los cuatro [frutos] del que entra en la corriente y así sucesivamente.[734]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.2.3. Manera de lograrlo

Quizás te preguntes por qué caminos se obtienen estos cuatro frutos del esfuerzo virtuoso. El primer y el último fruto [(el que entra en la corriente y arhat)] se logran únicamente a través del camino supramundano porque los factores a los que se debe renunciar a través de la visión [no se pueden renunciar] a través del camino de la familiarización y las aflicciones pertenecientes a la [Cima de] la Existencia no se puede renunciar por el camino de la familiarización de los seres infantiles. En cuanto a los dos frutos intermedios, en el caso de que se alcancen a

través del camino de la visión [solo los precede], se logran a través del camino supramundano [de familiarización], y cuando se alcanzan a través del [camino de la visión es precedido por un camino mundano] de familiarización, se logran a través de ambos [un camino mundano y uno supramundano]. [En otras palabras,] el primer fruto [se logra] a través del camino de la visión. En cuanto a los dos intermedios, en el caso de los gradualistas, los alcanzan a través del camino [supramundano] de la familiarización y, en el caso de aquellos que previamente se han liberado del apego, a través del camino de la visión [precedido por un camino mundano de familiarización]. La condición de arhat se alcanza a través del camino [supramundano] de la familiarización. Uno no puede retroceder desde los frutos obtenidos a través del camino supramundano, pero es posible retroceder desde logros contaminados.

En cuanto a los soportes mentales de estos frutos, los dos primeros se logran a través de la etapa preparatoria del primer dhyāna y [el fruto de] uno que no retorna [se logra] a través de [cualquiera de] los cuatro dhyānas reales, pero no dependen de sobre [cualquier absorción meditativa de] el reino sin forma. Estos [últimos] no son adecuados como remedios ya que están [demasiado] distantes del reino del deseo en sus cuatro grados. La condición de arhat se alcanza confiando en cualquiera de los nueve tierras no contaminadas.[735] En cuanto al soporte físico, los tres primeros frutos tienen soportes [físicos] dentro del reino del deseo, mientras que el cuarto puede tener soporte [físico] dentro de los tres reinos.[736]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.2. La Saṃgha real que se va a ilustrar

Este tiene tres partes:

1) Alcance de la presentación
2) Clasificación
3) Líneas limítrofes

2.3.1.2.1.1.2.1.2.2.1. Alcance de la presentación

Los veinte [tipos de] Saṃgha en el contexto [del *Abhisamayālaṃkāra*] aquí {29a} se refieren únicamente a la asamblea de Bodhisatvas de aprendizaje irreversible,[737] que se enseñan mediante [el uso de] los nombres de las Saṃghas de Śrāvakas y Pratyekabudas en virtud de su ser similares en ciertos aspectos, como [asumir] soportes físicos [que sean adecuados para realizar las actividades de renuncia y realización] y formas de nacer. Estos [veinte tipos de Bodhisatvas] se presentan [sólo] desde la perspectiva de la manera en que se renuncia a los factores [específicos] que se deben abandonar (las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos).[738] Porque, de lo contrario, los nobles Bodhisatvas ya habrían abandonado todos los oscurecimientos aflictivos por debajo del octavo bhūmi e incluso los nobles Bodhisatvas con una comprensión previa del estado de arhat del Hīnayāna tendrían que ser incluidos y presentados en este número definido de veinte [tipos de Saṃgha].[739]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.2.2. Clasificación

> **Aquellos de facultades más torpes y agudas,**
> **aquellos que alcanzan a través de la confianza y la visión, aquellos de familia en familia,**
> **aquellos con un solo intervalo, en el [estado] intermedio, después de nacer,**
> **con esfuerzo, sin esfuerzo, que progresan hacia Akaniṣṭha, [I.23]**
>
> **Tres saltadores, aquellos que progresan hasta la cima más alta de la existencia,**
> **aquellos que superaron el apego a la forma,**
> **[alcanzan] la paz en medio de los fenómenos visibles, son un testigo corporal,**
> **y los rinocerontes –son veinte.**[740] **[I.24]**

En los sūtras de la [prajñāpāramitā], se dice que la Saṃgha de Bodhisatvas que moran en los caminos de los nobles del Mahāyāna está [clasificado como] cuarenta y cinco, veinticinco,[741] y así sucesivamente. El venerable [Maitreya] resumió estas [clasificaciones] en veinte y sus subdivisiones son
1) Aquellos que llevan los nombres de Śrāvakas
2) Los que llevan el nombre "Pratyekabudas"

1) Los primeros son de cuatro tipos:
a) Los que entran en la corriente
b) Los que retornan una vez
c) Los que no retornan
d) Los arhats

1a) [Los que entran en la corriente] son dos:
1aa) Los que se acercan
1ab) Los que permanecen

1aa) Los [Bodhisatvas] que permanecen en cualquiera de los primeros quince momentos del camino de la visión del Mahāyāna son los dos que se acercan a los que entran en la corriente –(1)[742] aquellos de facultades más torpes que persiguen por medio de la fe y (2) aquellos de facultades más agudas que persiguen por medio del Dharma. Los sutras dicen:

> Śāriputra, los Bodhisatva mahāsattvas que están absortos en este yoga de la prajñāpāramitā, después de haber muerto y haber transitado desde este reino de Buda...[743]

1ab) [Los que permanecen son dobles:] meros y especiales. Los primeros son (3) los meros moradores en el fruto de uno que entra en la corriente que moran en el

decimosexto [momento del camino de la visión], el conocimiento posterior de [la realidad del] camino. (4) Los segundos son los que moran en el fruto de uno que entra en la corriente que nacen de familia en familia. Después de haber abandonado el tercer o cuarto oscurecimiento cognitivo con respecto al reino del deseo que deben abandonar mediante la familiarización, {29b} toman dos renacimientos entre los dioses del reino del deseo o dos renacimientos entre los humanos, según lo deseen. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, también están esos Bodhisatvas mahāsattvas... que nacen como un gran árbol sāla en una familia real, como un gran árbol sāla en una familia brahmana, o como un gran árbol sāla en una familia de cabeza de familia... Además, Śāriputra, los Bodhisatvas mahāsattvas nacen del mismo tipo que los dioses que pertenecen a la familia de los cuatro grandes reyes... y nacen del mismo tipo que los dioses que tienen poder sobre las emanaciones de los demás.

1b) Los que retornan una vez son [triples]:
- 1ba) Los que se acercan
- 1bb) Los meros moradores en el fruto
- 1bc) Los moradores especiales en el fruto

1ba) [Los que se acercan] son (5) los que están convencidos mediante la confianza o los que alcanzan mediante la visión (que aquí se cuentan como uno). Después de haber abandonado el quinto oscurecimiento cognitivo contenido en el reino del deseo que debe ser abandonado a través de la familiarización, están en el proceso de abandonar el sexto. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, también están aquellos Bodhisatvas mahāsattvas que no son hábiles en los medios... cuyas facultades son torpes y no agudas.[744]

1bb) Los meros moradores en el fruto de quien una vez regresó son (6) aquellos inmediatamente después de haber alcanzado el camino de la liberación después de haber renunciado al [sexto oscurecimiento cognitivo del reino del deseo].

1bc) [Los moradores especiales] son (7) aquellos moradores en el fruto de alguien que retorna una vez y que están [separados por] un solo intervalo de una vida. Toman un único renacimiento en el reino del deseo como lo desean, han abandonado los oscurecimientos cognitivos séptimo y octavo con respecto al reino del deseo que deben ser abandonados a través de la familiarización, y están comprometidos en renunciar al noveno. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, los Bodhisatva mahāsattvas que han alcanzado los cuatro dhyānas hasta alcanzar los dieciocho Budadharmas únicos {30a}... Debes saber que tales Bodhisatvas están [sólo] separados por una sola vida.

1c) Los no que no retornan son dobles:
1ca) Los que se acercan
1cb) Los que permanecen

1ca) Estos son (8) los que se acercan a los que no retornan con facultades más torpes y agudas (contados como uno) que están en el proceso de abandonar el noveno oscurecimiento cognitivo con respecto al reino del deseo. [La referencia en] los sūtras es igual que en el caso de los que se acercan a los que retornan una vez, mencionado anteriormente.

1cb) [Los que permanecen en el que no retorna son los siguientes]

(9) Aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio son aquellos que demuestran la manera de pasar al nirvāṇa durante el estado intermedio antes de nacer en el reino de la forma e inmediatamente después de haber abandonado el noveno oscurecimiento cognitivo del reino del deseo al que se debe renunciar mediante la familiarización. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, los Bodhisatva mahāsattvas... nacerán entre los dioses de Brahmakāyika hasta a través de los dioses de Akaniṣṭha y, habiéndose convertido allí en insuperables Budas completamente perfectos...

(10) Aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer, lo hacen durante la primera mitad de su vida después de nacer en el reino de la forma. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, los Bodhisatvas mahāsattvas, a través de la primera generación de Bodichita, despertarán a una iluminación completamente perfecta e insuperable...

(11) Otros –aquellos que pasan al nirvāṇa con esfuerzo, lo hacen con gran diligencia al final de su vida [en el reino de la forma] como se indicó anteriormente. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, los Bodhisatva mahāsattvas que se ocupan en las seis pāramitās... nunca dicen palabras sin sentido.

(12) Aquellos que pasan al nirvāṇa sin el esfuerzo de una gran diligencia lo hacen en la mitad de su vida como se indicó anteriormente.[745] [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, existen esos Bodhisatvas mahāsattvas que, al generar por primera vez la Bodichita, {30b} van más allá de la perfección de los Bodhisatvas, habitan en el bhūmi irreversible y establecen de nuevo todos los Budadharmas.

Los Bodhisatvas que permanecen en el fruto de uno que no retorna y progresan hacia Akaniṣṭha al haber alcanzado el cultivo alterno de dhyāna se clasifican de la siguiente manera. (13) Los que no retornan que son saltadores han abandonado el noveno oscurecimiento cognitivo del reino del deseo que será abandonado a través de la familiarización y están en el proceso de abandonar los oscurecimientos cognitivos con respecto al reino de la forma que será abandonado a través de la familiarización. En su próxima vida, nacen en Brahmakāyika, y en la siguiente, en Akaniṣṭha. Basados en el soporte [psicofísico] de este [último], demuestran la manera de pasar al nirvāṇa. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, están esos Bodhisatvas mahāsattvas que practicaron los cuatro dhyānas, se alejaron de [los tres superiores] y, por lo tanto, nacen entre los dioses de Brahmakāyika mediante la práctica de [sólo] el primer dhyāna. Habiendo practicado los dhyānas allí, renacen en Akaniṣṭha y luego despertarán de una manera completamente perfecta a una iluminación completamente perfecta e insuperable en varios reinos Búdicos.

(14) Otros –los medio saltadores– son iguales a los anteriores. Sin embargo, [después de haber nacido en] Brahmakāyika en su siguiente [vida], [renacen] en cualquiera de las tres moradas puras inferiores en la siguiente [vida] después de esa. En la [vida] siguiente, renacen en Akaniṣṭha, donde demuestran la manera de pasar al nirvāṇa. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, existen los Bodhisatvas mahāsattvas que nacen en moradas puras después de morir y transitar desde el mundo de Brahma. Al cruzar una o dos de estas moradas puras, nacen en Akaniṣṭha y luego despertarán a una iluminación completamente perfecta e insuperable en varios reinos Búdicos.

(15) Sin embargo, otros –aquellos que mueren y transitan por todas las moradas, son [también] iguales a los anteriores. Sin embargo, progresivamente renacen en [todos] los tipos de moradas del reino de la forma en sus próximas vidas {31a} y [finalmente] demuestran la manera de pasar al nirvāṇa en el soporte [psicofísico] de [un nacimiento en] Akaniṣṭha. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, existen los Bodhisatvas mahāsattvas que manifiestan su propio cuerpo como el de un tathāgata y, de ese modo, se entrenan en la morada de Tuṣita. Nacen entre los dioses de Brahmakāyika hasta a través de los dioses de Akaniṣṭha. Puesto que son hábiles en los medios, enseñan el Dharma [incluso] a los seres del infierno... y luego despertarán de una manera completamente perfecta...

(16) Entre los que no retornan, están aquellos que progresan hasta la cima más elevada de la existencia, es decir, aquellos que superaron el apego al reino de la forma. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, están esos Bodhisatvas mahāsattvas que alcanzaron los dhyānas y las absorciones sin forma y nacen desde el āyatana del Espacio Infinito hasta la Cima de la Existencia. Luego, nacen en varios reinos Búdicos.[746]

(17) [También hay] aquellos que alcanzan la paz en medio de los fenómenos en la misma vida en que vieron la realidad [en el camino de la visión]. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, mientras se ocupan en las seis pāramitās, los cuerpos de algunos Bodhisatvas mahāsattvas están adornados con las treinta y dos marcas de un gran ser y están dotados de un poder completamente puro e insuperable.

(18) Aquellos que son testigos corporales presencian la absorción meditativa de la cesación con su cuerpo. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, los Bodhisatvas mahāsattvas que se ocupan en la prajñāpāramitā y alcanzan los cuatro dhyānas... luego se absorben en el primer dhyāna. {31b} Cuando se levantan de él, se absorben en la absorción meditativa de la cesación. Habiendo surgido de eso, se absorben en el segundo dhyāna.

1d) Arhats [aquí sólo nos referimos a] (19) los que se acercan a los arhats[747] que están en el proceso de renunciar al noveno oscurecimiento cognitivo con respecto a la Cima de la Existencia que se debe abandonar a través de la familiarización. [Los sūtras dicen:]

> Hacen brillar el Budadharma sobre los seres sintientes y ellos mismos despiertan a una iluminación insuperable...

2) Aquellos que llevan el nombre de "pratyekabuda" son (20) aquellos Bodhisatvas que son Pratyekabudas parecidos a los rinocerontes. [Actuando exteriormente como Pratyekabudas,] manifiestan el nirvāṇa en un reino sin Śrāvakas ni Budas y enseñan el Dharma no a través de palabras, sino a través de expresiones físicas.[748] [Así,] son veinte. [Los sūtras dicen:]

> Śāriputra, también están aquellos Bodhisatvas mahāsattvas que despiertan a la iluminación de una manera completamente perfecta en un reino mundano en el que no residen Budas y en el que tampoco hay Śrāvakas.

Esta manera de contar veinte [tipos de Saṃgha de Bodhisatvas nobles] se basa en la intención del maestro Haribhadra. Aunque hay muchas otras afirmaciones en términos de la manera de contar estos [veinte tipos de Saṃgha], no las escribiré aquí.[749]

2.3.1.2.1.1.2.1.2.2.3. Líneas limítrofes

Los dos primeros [de los Bodhisatvas mencionados anteriormente] se refieren al primer bhūmi; los dos que nacen de familia en familia, al segundo, tercero, cuarto y quinto bhūmis; los que se acercan a el fruto del que retorna una vez, al sexto bhūmi; [los meros moradores del que retornan una vez y los moradores especiales que sólo están separados por] un único intervalo de una vida, hasta el séptimo bhūmi; los que se acercan a los que no retornan, a los bhūmis octavo y noveno; todos los que permanecen en el fruto del que no retorna, hasta el décimo bhūmi; el que se acerca a los arhats y a aquellos que son similares a los rinocerontes, al camino ininterrumpido del décimo bhūmi. Estos representan la intención del noble [Maitreya] como lo explica Abhayākaragupta.[750]

Quizás te preguntes: "¿Por qué los Bodhisatvas que renuncian a los factores que deben renunciar simultáneamente se clasifican como gradualistas en este contexto?" Algunos Bodhisatvas {32a} que tienen la disposición de facultades muy torpes abandonan los oscurecimientos cognitivos con respecto a los tres reinos de manera gradual. O [también se podría responder que,] dependiendo de aquellos a quienes se debe guiar, esta [presentación] se adapta a la presentación de los Śrāvakas. Por lo tanto, no tiene ningún defecto.

2.3.1.2.1.1.2.2. La explicación de [las ramas de] la penetración[751] (el resultado de practicar las [instrucciones])

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.1.2.2.1. Tema general

Esto tiene tres partes:

1) Soportes
2) Naturaleza
3) Análisis del tipo de mente

2.3.1.2.1.1.2.2.1.1. Soportes

El soporte físico es el mismo que el soporte en el que [puede] surgir el camino de la visión, [es decir, sólo un cuerpo humano o divino dentro del reino del deseo]. En cuanto al soporte mental, según el Hīnayāna uno puede confiar únicamente en las seis tierras del dhyāna. En el sistema Mahāyāna, dado que los Bodhisatvas son hábiles en los medios, el camino de la preparación puede surgir de manera plenamente completa incluso confiando en una mente dentro del reino del deseo.

2.3.1.2.1.1.2.2.1.2. Naturaleza

Este tiene tres partes:

1) Definición
2) Definiendo
3) Divisiones

1) [La definición del camino de la preparación es] "la realización clara de la realidad que surge de la meditación [mundana] antes de que surja el camino de la visión."[752]

2) [Se llama "el camino de la preparación" porque] te prepara directamente para [y finalmente unirte con] el camino de los nobles y sirve como su causa.[753]

3) Cuando se divide en términos de tiempo, es triple –para las ramas menores de penetración, no se sabe en qué vida surgirá el camino de la visión; para las medianas, simplemente el tiempo [de una vida futura] es seguro; y para las grandes, es seguro que el camino de la visión surgirá en esta misma vida.

Cuando se divide en términos de naturaleza, es cuádruple:

a) calor
b) pico
c) disposición equilibrada
d) el Dharma Supremo

En cuanto a identificar cada uno de estos, (a) el calor es el samādhi en el cual uno, a través de la fuerza de haberse entrenado mediante el estudio y la reflexión sobre el camino de la acumulación,[754] alcanza un ligero [grado] de iluminación del prajñā sobre la falta de naturaleza de algo aprehendido que es diferente de la conciencia. (b) El pico es el samādhi de la iluminación particularmente clara [del prajñā] acerca de la inexistencia de lo aprehendido, [que surge] al hacer esfuerzos para aumentar esta iluminación de los fenómenos. (c) La disposición equilibrada es el samādhi en el que la iluminación de la sabiduría que se da cuenta de la inexistencia de lo aprehendido es estable y en el que surge la iluminación clara [del prajñā] sobre la falta de naturaleza de un aprehensor que es una persona sustancialmente existente {32b}. (d) El Dharma Supremo es el samādhi en el que surge la clara

iluminación [del prajñā] sobre la falta de naturaleza de un aprehensor que es un fenómeno imputado.[755] Cada uno de estos [cuatro niveles] tiene tres [grados] (menores, medio y grande) en términos de diferencias en objetos de enfoque y aspectos.[756] En cuanto a la razón de la división cuádruple del camino de la preparación de esta manera, se divide en cuatro [etapas] diferentes con respecto al rasgo distintivo de [estar más lejos o más cerca de] realizar la realidad de la naturaleza de los fenómenos en un ligero grado, que sirven para renunciar meramente a las cuatro concepciones manifiestas [sobre el aprehensor y lo aprehendido]. La forma en que se abandona el camino de la preparación[757] es como se explica en el *Abhidharmakośa*:

> Los nobles abandonan este nivel dejándolo atrás.
> Los no nobles [lo abandonan] al morir,
> y los dos primeros también al retroceder.[758]

2.3.1.2.1.1.2.2.1.3. Análisis del tipo de mente.

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Falsa imaginación; ni correcto
> ni falso; no imaginación;
> y ni imaginación ni no imaginación–
> esto expresa todos los objetos cognoscibles.[759]

En consecuencia, [el tipo de mente en el camino de la preparación] es la sabiduría mundana que, en un ligero grado, comprende la naturaleza de los fenómenos y no es una concepción.[760]

2.3.1.2.1.1.2.2.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.1.1.2.2.2.1. Breve introducción

> **En virtud de los objetos de enfoque, los aspectos,**
> **las causas y el ser tutelado,**
> **basado en estar asociado**
> **con las cuatro concepciones en el debido orden, [I.25]**
>
> **en comparación con los Śrāvakas y los similares a los rinocerontes,**
> **los grados de calor menor, medio y alto y etc.**
> **del Bodhisatva protector,**
> **se distinguen más.[761] [I.26]**

Después de haber obtenido las instrucciones del Mahāyāna, [los Bodhisatvas] meditan bien en su significado a través de los seis enfoques,[762] las once ocupaciones mentales,[763] y los nueve métodos para asentar la mente.[764] A través de esto, surgen las ramas de la penetración, que son más distinguidas que los caminos de preparación de los yānas inferiores a través de [los siguientes] cinco rasgos distintivos. Por eso, se explican [a continuación]. (1) Los objetos en los que debemos enfocarnos [a través de las ramas de la penetración] son las cuatro realidades ilusorias. (2) [Estas ramas] implican los aspectos [cognitivos] de no aferrarse a estos [objetos de enfoque] y demás. {33a} (3) Funcionan como las causas para la realización del camino [Mahāyāna] de la visión, en el cual [todos] los tipos de realización de los tres yānas están completos. (4) Son acogidos al recibir tutoría interna y externa. (5) En cuanto a estas [ramas de penetración] (calor, etc.) de los Bodhisatvas que están dotados de la actividad de proteger a los seres, en el debido orden de su división en términos de sus grados, se basan en, de la manera de renunciar a ellos –el manifiesto asocia congruentemente cuatro concepciones sobre aprehensor y aprehendido que son los factores a ser abandonados a través del camino Mahāyāna de la visión. En virtud de estos cinco factores, este camino de la preparación (que posee la subdivisión de doce tipos de [cada uno de sus cuatro niveles] siendo menor, medio y grande) se distingue más en comparación con los caminos de preparación de los Śrāvakas y los Pratyekabudas similares al rinoceronte.[765]

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2. Explicación detallada

Este tiene tres partes:

1) Explicación de la tríada de objeto de enfoque, aspecto y causa [en términos del camino de la preparación]
2) Explicación de las concepciones como sus fenómenos asociados.
3) Explicación de ser tutelado como condición dominante

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1. Explicación de la tríada de objeto de enfoque, aspecto y causa en términos del camino de la preparación.

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.1. Tema general

Los Vaibhāṣikas afirman que los objetos de enfoque son objetos de manera general (como la forma), mientras que los aspectos son características particulares de estos objetos (como el azul). Los Sautrāntikas sostienen que los objetos de enfoque son las causas que proyectan los aspectos[766] [hacia la conciencia] y que los aspectos son los que aparecen como estos. Los Meros Mentalistas afirman que el objeto de

enfoque se refiere a la parte aprehendida [de la conciencia] y ese aspecto significa la parte aprehendedora. [En este contexto] aquí, los “objetos de enfoque” deben explicarse como los objetos [a realizar] y los “aspectos” como los modos de aprehensión a través de los cuales la mente realiza estos objetos.[767] Por lo tanto, el camino de la preparación del Hīnayāna [todavía implica] aferrarse a las características y se produce de esta manera como un remedio simplemente para el apego a la identidad de la persona. En sus dos [niveles de] calor y pico y en el [nivel de] disposición equilibrada menor, centrándose en las cuatro realidades con respecto al reino del deseo y los reinos superiores, {33b} uno medita en sus dieciséis aspectos (tales como la impermanencia) con respecto a cada uno [(el reino del deseo y los dos reinos superiores tomados juntos)], lo que suma un total de treinta y dos [aspectos]. En el nivel de disposición equilibrada media, de entre estos treinta y dos aspectos, primero, uno deja caer [meditando en] los cuatro aspectos de la realidad del camino con respecto a los reinos superiores, por lo tanto [meditando sólo en] veintiocho. Luego, al dejar caer los [mismos] cuatro con respecto al reino del deseo, [uno sólo medita en] veinticuatro. Al restar [los aspectos respectivos] de las otras [tres] realidades de la misma manera, [se medita progresivamente en] veinte, dieciséis, doce, ocho y finalmente [sólo] en los cuatro aspectos de la realidad del sufrimiento con respecto a el reino del deseo. A continuación se medita dos veces sobre un solo aspecto de esto. Hasta este punto, son ochenta y nueve momentos. En cuanto a una gran disposición equilibrada, el único momento de involucrarse mentalmente en este mismo aspecto constituye el único momento [de este nivel]. En cuanto al Dharma Supremo, su objeto de enfoque y su aspecto constituyen igualmente un momento único.[768] La naturaleza de [los cuatro niveles de] el camino de la preparación es el prajñā que se basa en dhyāna [a diferencia del prajñā que resulta del estudio y la reflexión]. Sin embargo, en términos de [el conjunto de] lo que está asociado con [tal prajñā], la forma imperceptible también existe [en ese conjunto]. Por lo tanto, al incluir sus séquitos, se afirma que [cada uno de estos niveles] consta de los cinco skandhas.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.2. Significado del texto

Este tiene cuatro partes, las cuales son las explicaciones del objeto de enfoque y aspectos de cada uno de los siguientes:

1) Calor –la comprensión, al centrarse en las cuatro realidades, de que lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos carece de naturaleza.
2) Pico –la comprensión de que lo aprehendido en términos de fenómenos purificados (el fruto) carece de naturaleza.
3) Disposición equilibrada –la comprensión de que el aprehensor, en el sentido de una persona sustancialmente existente, carece de naturaleza.
4) El Dharma Supremo –la comprensión de que el aprehensor, en el sentido de un individuo supuestamente existente, carece de naturaleza.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.2.1. Calor: La comprensión, al centrarse en las cuatro realidades, de que lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos carece de naturaleza.

> **Los objetos de enfoque son la impermanencia y demás,**
> **que son los sustratos de las realidades.**
> **Sus aspectos son abstenerse de apegarse y demás,**
> **la causa para alcanzar los tres yānas. [I.27]**
>
> **[Los siguientes] son el ascenso y la caída de la forma, etc.,**
> **lo no permanente, lo permanente, las imputaciones y**
> **el ser inexpresable. [I.28ab]**

a) Los objetos de enfoque del calor menor son meramente impermanencias y demás, que son los sustratos de las cuatro realidades, de las que son subdivisiones. Sus aspectos son los [estados mentales] pacíficos de abstenerse de [considerar cualesquiera] puntos de referencia y características, es decir, aferrarse, etc.[769] Los sūtras dicen:

> Aquí, cuando los Bodhisatvas mahāsattvas se ocupan de la madre, se aferran a la forma siendo impermanente...[770] {34a}

Esto funciona como la causa para alcanzar el camino de la visión, en el que las cualidades de los tres yānas están completas.[771] Los sūtras dicen:

> ... los tres yānas se enseñan en detalle en la prajñāpāramitā.[772]

b) El objeto central del calor medio es que los fenómenos (la forma, etc.) están vacíos de ascenso (afirmación) y caída (negación).[773] [Los sūtras dicen:]

> No hay subidas ni bajadas de forma... son inobservables.[774]

El aspecto es no permanente, lo que significa que [la forma y demás] no permanecen como nada más que nombres. [Los sūtras dicen:]

> ... los nombres no permanecen.

c) El objeto central del calor grande es que todas las formas de permanencia[775] de los fenómenos (como la forma) y también los términos convencionales a través de los cuales son imputados como tales [fenómenos] no están establecidos [en última instancia].[776] [Los sūtras dicen:]

> ... porque son meramente términos convencionales e imputaciones como fenómenos.

El aspecto es que [los fenómenos] son inexpresables porque los nombres no son observables y no pueden incluirse bajo virtud, no virtud, etc. [Los sūtras dicen:]

> Por ejemplo, lo que se llama "sueño" no puede expresarse mediante ninguna cosa.

Estos tres [niveles de] [calor] menor, medio y grande se llaman "calor" porque presagian el surgimiento del fuego de la sabiduría no conceptual del camino de la visión.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.2.2. Pico: La comprensión de que lo aprehendido en términos de fenómenos purificados (el fruto) carece de naturaleza.

> **No permanecer en la forma y demás**
> **es su falta de naturaleza en virtud de ser tales. [I.28cd]**
>
> **Dado que estos dos tienen una naturaleza común,**
> **no hay permanencia en que sean impermanentes y demás.**
> **Su estar vacío del ser**
> **es su naturaleza común. [I.29]**
>
> **No hay aprehensión de los fenómenos.**
> **Al no ver las características de estos,**
> **el prajñā investiga**
> **en términos de que todo es inobservable. [I.30]**

a) El objetivo de enfoque de menor importancia es que [todos los fenómenos] (la forma, etc.), que en última instancia no perduran, no pueden hacerse perdurar. En última instancia, su propio ser en tal [una manera –estar vacío de cualquier ser propio–] es su falta de naturaleza.[777] [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas que se ocupan de la madre no deben permanecer en la forma...[778]

El aspecto es que estos dos –la naturaleza de los fenómenos y los portadores de esta naturaleza– tienen una naturaleza común. {34b} La forma y demás permanecen como vacuidad y la vacuidad aparece como forma y así sucesivamente. Por lo tanto, no hay ningún apego a ellos como impermanentes y cosas así.[779] [Los sūtras dicen:]

> Bhagavān, la forma impermanente está vacía de ser forma impermanente.[780]

b) El objeto de enfoque del pico medio es su (lo que es impermanente, la vacuidad, etc.) estar vacío de su propio ser respectivo. Por lo tanto, en cuanto a lo que es impermanente y demás, la vacuidad es su naturaleza común.[781] [Los sūtras dicen:]

> En los fenómenos vacíos de sus propias características específicas, no se aprehende ningún fenómeno.[782]

El aspecto es que no se comprende ninguna naturaleza o característica distintiva de los fenómenos. [Los sūtras dicen:]

> Sin aferrarse a los fenómenos ni rechazarlos, ésta es la madre.[783]

c) El objeto de enfoque del pico grande es no ver las características de estos fenómenos [aparentes]. Por lo tanto,[784] están claramente presentes como la esencia de la [naturaleza] perfecta. El *[Prajñāpāramitāsūtra] en Ocho Mil Líneas* dice:

> Sin aferramiento...[785]

El aspecto es darse cuenta de que, cuando el prajñā investiga la talidad, todos los aspectos son inobservables. [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas deberían investigar qué es la prajñāpāramitā, de quién es la prajñāpāramitā, cómo es así y por qué se la llama "prajñāpāramitā."[786]

Por lo tanto, estos tres [niveles] de [pico] menor, medio y grande se llaman "pico" porque son el pico en el que se interrumpe la corriente de aquellas raíces de virtud que pueden ser sacudidas [a través de condiciones adversas]. Esto significa que, una vez alcanzado este [pico], es imposible que las raíces de la virtud se extingan.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.2.3. Disposición equilibrada –la comprensión de que el aprehensor, en el sentido de una persona sustancialmente existente, carece de naturaleza.

> **La forma y demás carecen de naturaleza,**
> **su naturaleza es su no ser.**
> **Son sin surgimiento y sin liberación final,**
> **son pureza y sin características. [I.31]**

> **No detenerse en sus características,**
> **no hay aspiración ni discriminación. [I.32ab]**

a) El objeto de enfoque de una disposición equilibrada menor es que la forma y demás carecen de naturaleza propia.[787] [Los sūtras dicen:]

> La forma {35a} carece de la naturaleza de forma.[788]

El aspecto es aprehender su no ser como siendo la naturaleza de la forma, etc.[789] [Los sūtras dicen:]

> La naturaleza de la forma es el no ser.

b) El objeto de enfoque de la disposición equilibrada media es que ellos (la forma, etc.) son sin surgimiento (como la naturaleza del saṃsāra) y sin no-surgimiento (la liberación final como la naturaleza del nirvāṇa).[790] [Los sūtras dicen:]

> La forma está vacía de la naturaleza de la forma. En ella no se observa ni el surgimiento ni la liberación.

El aspecto es que las manchas de las tres puertas [del cuerpo, la palabra y la mente] se vuelven puras mediante el poder de comprender la pureza de la naturaleza de los fenómenos, que es [la explicación] en términos de la causa [por la cual estas manchas se vuelven puras.[791] Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas alcanzan la perfecta pureza del cuerpo...

c) El objeto de enfoque de una gran disposición equilibrada es que estas [instancias de] talidad aparezcan sin características de puntos de referencia.[792] [Los sūtras dicen:]

> Cuando los Bodhisatvas se ocupan de la forma, se ocupan de las características.[793]

El aspecto significa no detenerse en las características de la forma y demás, lo que resulta en el modo [perceptivo] de que no hay aspiración de involucrarse mentalmente [en ellas] y no hay discriminación entre aprehensor y aprehendido.[794] [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas no moran en la forma.

Por lo tanto, estos tres [niveles de] "disposición equilibrada" menor, media y mayor se denominan así porque una vez que se alcanzan, uno no renace indefenso

en los reinos desagradables[795] y está dotado de una disposición equilibrada para la realidad del no surgimiento.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.1.2.4. El Dharma Supremo: La comprensión de que quien lo aprehende, en el sentido de un individuo supuestamente existente, carece de naturaleza.

> **Samādhi, su función,**
> **profecías, terminación del engreimiento, [I.32cd]**
>
> **la naturaleza común de los tres,**
> **y la no conceptualidad del samādhi–[I.33ab]**

a) El objeto de enfoque del Dharma Supremo menor son los samādhis de [todos los fenómenos] que no surgen, el paso heroico, etc.,[796] a través de los cuales se realiza la naturaleza de la forma, etc. [Los sūtras dicen:]

> Este samādhi de los Bodhisatvas se llama "el no surgimiento de todos los fenómenos"...[797]

El aspecto es {35b} [el hecho de] volverse rápidamente iluminado de una manera completamente perfecta a través del poder de la función del samādhi, que es [la explicación] en términos del fruto.[798] [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas que se involucran en este samādhi despertarán rápidamente a una iluminación insuperable.

b) El objeto de enfoque del Dharma Supremo medio es el samādhi que concuerda aproximadamente con las profecías de los Budas.[799] [Los sūtras dicen:]

> Los tathāgatas del pasado han profetizado que los Bodhisatvas mahāsattvas que habitan en este samādhi [alcanzarán] la iluminación perfecta.

El aspecto es la terminación del engreimiento cuando se descansa en el equilibrio del samādhi de comprender la naturaleza de los fenómenos.[800] [Los sūtras dicen:]

> Aquellos que descansan en tal equilibrio meditativo están sin ningún engreimiento y pensando: "descanso en equilibrio meditativo," "he descansado en equilibrio meditativo" o "descansaré en equilibrio meditativo."

c) El objeto de enfoque del gran Dharma Supremo es la naturaleza común de las siguientes tres –la madre prajñāpāramitā, el medio del equilibrio meditativo, y el Bodhisatva como la persona en este nivel– el ser invisible. [Los sūtras dicen:]

> La madre misma es samādhi. El mismo samādhi es el Bodhisatva.
> El Bodhisatva mismo es el samādhi.[801]

El aspecto es la no conceptualidad del samādhi.[802] [Los sūtras dicen:]

> Como no todos los fenómenos existen, no hay concepciones. De esta manera, los Bodhisatvas no tienen concepciones acerca de estos samādhis.

Por lo tanto, estos tres [niveles] de "Dharma Supremo" menor, medio y grande se llaman así porque son los supremos entre los dharmas mundanos en virtud de su capacidad de inducir el camino no contaminado inmediatamente después de ellos.[803]

> **éstos son los grados menor, medio y mayor**
> **de los factores que conducen a la penetración. [I.33cd]**

En este orden, {36a} cada uno de los cuatro factores conducentes a la penetración, durante los cuales aumentan [los grados de] focalización en las cuatro realidades, tiene tres [grados] –menor, medio y grande– en términos de la manera de actuar en el cual [el enfoque en cada nivel] surge primero, en el medio y al final.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2. Explicación de las concepciones como fenómenos asociados [del camino de la preparación]

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.1. Tema general

Este tiene dos partes:

1) Identificación general de la concepción.
2) El significado particular de cada [tipo de concepción] como se enseña en este texto.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1. Identificación general de la concepción.

[La concepción] es lo que oscurece la disposición para el nirvāṇa (la sabiduría ālaya). Tiene la naturaleza de ser la conciencia que conlleva las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido. Esto posee [muchos] nombres, tales como conciencia ālaya, [naturaleza] impura dependiente de lo otro, ignorancia no

afligida, ser sintiente e imaginación falsa.[804] Así como los sueños surgen del estar dormido, ciertas [formas de] aprehensor y lo aprehendido [surgen] de esta [concepción o imaginación falsa y] son tomados como un yo por la mente afligida. A través de esto, [surgen] aflicciones (como el apego), que a su vez conducen a la acumulación de diversos karmas. Por tanto, experimentamos sufrimiento. [Las concepciones que] aprehenden combinando términos y sus referentes se aferran a ciertas [formas de aprehensor y aprehendido] más sutiles como diferentes en sustancia, iguales en sustancia, etc. En virtud de eso, surgen las concepciones en términos de las tres esferas y uno cae en [el nirvāṇa de la] paz personal. De esta manera, las manchas adventicias parecidas a nubes oscurecen la talidad similar al espacio.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.1.2. El significado particular de cada tipo de concepción tal como se enseña en este texto.

Este tiene dos partes:

1) Los significados de aprehensor y aprehendido
2) Divisiones en función de sus objetos de referencia

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.1.2.1. Los significados de aprehensor y aprehendido.

[Las concepciones] que se enseñan aquí [en AA] son predominantemente las concepciones que aprehenden [combinando] términos y sus referentes. Porque se presentan en términos del apego a la [existencia] real que se fija en las bases inexistentes pero aparentes sobre las cuales se imputa un yo. Por lo tanto, aquí, [el apego a] un yo se presenta como las concepciones sobre quien lo aprehende, y [el apego a] lo que es "mío," como las concepciones sobre lo aprehendido, pero {36b} [estas concepciones] no se refieren a la materia y la conciencia como ser aprehensor y aprehendido, respectivamente.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.1.2.2. Divisiones en términos de sus objetos de referencia

Los factores a abandonar en este contexto del camino de la preparación son [las concepciones sobre lo aprehendido que consisten en] adoptar y rechazar los fenómenos purificados y afligidos, respectivamente, y [las concepciones sobre el aprehensor que consisten en] aferrarse a los skandhas y así sucesivamente (las entidades que se consideran una persona) como sustancial o imputadamente [existentes]. Los factores a los que se debe renunciar a través del camino de la visión son [las concepciones sobre lo aprehendido que consisten en] adoptar y rechazar el camino de los Bodhisatvas y los caminos inferiores, respectivamente, y [las concepciones sobre el aprehensor que consisten en] aferrarse a la conciencia (la base que se considera como fenómeno) como sustancial o imputadamente [existente]. Los factores a los que se debe renunciar a través del camino de la

familiarización son únicamente [las concepciones de] aferrarse a bases meramente imputadas sobre las cuales se imputan [las nociones de ciertos] fenómenos. [En cada uno de esos caminos,] se renuncia a los estados mentales[805] que se aferran a sus respectivos [factores a renunciar]. [En el caso de] el camino de la preparación, [esto significa que son] abandonados [en el sentido de suprimirlos] simplemente por dedicarse mentalmente a aspirar [a la verdadera realidad]. La completa erradicación de [todas] las semillas [de los factores a ser abandonados] a través de la participación mental en la verdadera realidad [de manera directa tiene lugar] desde el camino de la visión en adelante.[806]

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2. Significado del texto
Este tiene dos partes:
1) Explicación de las concepciones sobre lo aprehendido
2) Explicación de las concepciones sobre el aprehensor

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.1. Explicación de las concepciones sobre lo aprehendido
Este tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.1.1. Breve introducción

> **Las concepciones sobre lo aprehendido son dobles**
> **en términos de entidades y sus remedios,**
> **cada una de las cuales se subdivide en nueve**
> **basadas en la ignorancia, skandhas, etc. [I.34]**

En términos de la división entre las entidades que son aprehendidas (fenómenos impuros y afligidos) y sus remedios (fenómenos purificados), las concepciones sobre lo aprehendido, que se involucran mentalmente en [estos objetos] centrándose en ellos [como si fueran lo que debe ser rechazado y adoptados, respectivamente], también son dobles. Cada uno de estos dos [conjuntos de] concepciones sobre lo aprehendido se subdivide en nueve basándose en centrarse en la ignorancia (o inconsciencia) y así sucesivamente en el primer [conjunto] y centrarse en los skandhas purificados y así sucesivamente en el último [conjunto].

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Explicación detallada
Esto tiene dos partes:

A) Hay nueve [tipos de] concepciones acerca de lo aprehendido que tienen fenómenos afligidos como sus soportes u objetos porque se aferran a nueve objetos enfocándose en ellos y pensando: “Dado que estos son fenómenos afligidos, deben ser rechazado.” Estos nueve objetos son:

1) desconocimiento ignorante sobre el karma (causa y resultado) y la verdadera realidad,[807] [como se expresa en] los sūtras: {37a}

> Estos fenómenos no existen en la forma en que los seres infantiles comunes y corrientes se aferran a ellos.[808]

2) los skandhas, como la forma, que se producen a través del karma motivado por esta [ignorancia]:

> La forma no existe porque es la vacuidad de lo interno.

3) aferrarse a estos [skandhas] como un yo y lo que es "mío":

> Después de haberlos imputado a fenómenos inexistentes, se aferran al nombre y la forma.[809]

4) considerando estos [skandhas] como permanentes o en extinción:

> Conciben los dos extremos, que no existen.

5) por el poder de esto, sin conocer los defectos y cualidades de los fenómenos afligidos y purificados, respectivamente:

> No ven ni comprenden que la forma está afligida o que la forma está purificada.

6) en virtud de no entender esto, no permanecen en el camino de los nobles:

> No habitan en el pāramitā de la generosidad y demás.

7) al desviarse del camino de esta manera, observando los fenómenos de manera equivocada:

> Los Bodhisatvas proceden al conocimiento de todos los aspectos sin observarlos.

8) el apego al aspecto del "yo"[810] y aversión hacia el aspecto de los "otros":

> Los Bodhisatvas no observan un yo porque es completamente puro.

9) las causas que producen los fenómenos puros del nirvāṇa y demás (es decir, los karmas virtuosos contaminados [que causan el logro de reinos superiores dentro del saṃsāra]):

> La pureza es lo que no surge, no se origina y no se forma.

Entre estas [nueve] subdivisiones, la primera es la ignorancia; la tercera se refiere a las opiniones sobre una personalidad real; y la cuarta consiste en las opiniones sobre los extremos. Por tanto, son el origen [del sufrimiento] que consiste en las aflicciones. {37b} la segunda es el origen [del sufrimiento] que es el nacimiento, siendo así la naturaleza de la aflicción. Según corresponda, los restantes se refieren a las deficiencias o a la naturaleza de la aflicción.

B) Hay nueve concepciones acerca de lo aprehendido que tiene fenómenos purificados como objetos porque se aferran a nueve objetos enfocándose en ellos y pensando: "Dado que estos son fenómenos purificados, deben ser adoptados." Estos nueve objetos son:

1) los skandhas purificados, [como se expresan en] los sūtras:

> Aquellos que no son expertos en medios conciben y se aferran a la forma, etc...

2) los āyatanas como puertas del surgimiento de los fenómenos purificados:

> ... concebir los ojos y demás ...

3) la disposición[811] como causa de los fenómenos purificados:

> ... concebir los dhātus de los ojos, la forma y la conciencia del ojo ...

4) el orden progresivo del surgimiento de la originación dependiente de los fenómenos purificados:

> ... concebir la ignorancia ...

5) la vacuidad libre de puntos de referencia:[812]

> ... concebir la vacuidad de lo interno... la vacuidad de la naturaleza de las no entidades...

6) las seis pāramitās como causas de los dos bienestares [de uno mismo y de los demás] ya que la vacuidad como mera inexistencia no es adecuada como su causa:

> ... concebir seis pāramitās...

7) el camino de la visión, que tiene el carácter de los dieciséis [momentos de] cognición y disposición:

... concebir los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación ...

8) el camino de la familiarización, cuya naturaleza consiste en los dhyānas y la forma [menos las absorciones]:

... concebir los dhyānas ... absorciones sin forma ...

9) el camino del no aprendizaje en virtud de haber completado íntegramente las formaciones:

... concebir los diez poderes ... el conocimiento de todos los aspectos ...

En el debido orden, las primeras seis de estas [subdivisiones] se refieren a las entidades, las condiciones, la causa, la originación dependiente, el objeto de enfoque y las conductas de los fenómenos purificados, {38a} mientras que las últimas tres se refieren a sus divisiones.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.2. Explicación de las concepciones sobre el aprehensor

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.2.1. Breve introducción

Del mismo modo, se afirma que lo que se refiere al aprehensor
es doble,
basados en la sustancia y la imputación,
en términos de la naturaleza de un yo independiente, etc.,
y lo que se basa en los skandhas, etc. [I.35]

Hay dos [tipos de] objetos que se aprehenden [aquí] –las bases sobre las cuales se imputa a una persona se aprehenden como sustancialmente establecidas o como supuestamente existentes. Por lo tanto, basándose en estos [dos tipos de objetos], las concepciones sobre el aprehensor que los involucran mentalmente también se afirman como dobles. El primero está [dividido] en términos de lo que tiene una naturaleza mental ([como] aprehender un yo independiente) y el segundo está dividido en términos de lo que se basa en los skandhas, etc. Así, al igual que en las concepciones sobre lo aprehendido, aquí también hay nueve [subdivisiones] cada una.

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.2.2.2.2. Explicación detallada

A) Hay nueve [tipos de] concepciones cuyos objetos son fenómenos sustancialmente existentes que son la base para imputarles una persona porque hay nueve objetos a los cuales [estas concepciones] se aferran centrándose en [ciertas] sustancias que representan meros fenómenos. Estos nueve son:

1) aprehender el yo como independiente, es decir, no dependiente de ningún otro aprehensor de objetos, [como se expresa en] los sūtras:

> Los Bodhisatvas no observan a un yo... y no observan a un vidente.

2) aprehendiéndolo como algo singular sin un acompañante:

> ... no observes la forma ...

3) aprehendiéndolo como causa de la conciencia:

> ...no observes los ojos...

4) aprehendiéndolo como observador y conocedor:

> ...no observes los ojos, la forma, la conciencia ocular...

5) aprehendiéndolo como soporte de fenómenos afligidos:

> ... no observes la originación dependiente ...

6) aprehendiéndolo como el soporte del camino mundano, aquello que nos libera del deseo de niveles inferiores: {38b}

> ... no observes el primer dhyāna ...

7) aprehendiéndolo como soporte del camino de la visión:

> ...no observes las realidades de los nobles...

8) aprehendiéndolo como soporte del camino no contaminado de familiarización:

> ...no observes las ocho liberaciones y las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva...[813]

9) aprehendiéndolo como soporte del camino del no aprendizaje, aquel en el que se ha logrado el bienestar de uno mismo y de los demás:

> ...no observar los diez poderes...y el conocimiento de todos los aspectos.

Las primeras cuatro de estas subdivisiones se refieren a estar equivocados acerca de los skandhas, dhātus y āyatanas, concibiéndolos así como si tuvieran las características de un yo. Las restantes son concepciones que están conectadas con ese yo.

B) Hay nueve [tipos de] concepciones cuyos objetos son bases supuestamente existentes para imputarles un individuo porque [estas concepciones] se centran en nueve objetos y se aferran a ellos como meras imputaciones. Estos nueve objetos son:

1) aprehendiéndo los cinco skandhas (como la forma) como meras imputaciones[814] ([las palabras] "aprehendiéndo como meras imputaciones" se aplican también a las [entradas] siguientes), [como se expresa en] los sūtras:

> Subhūti, ¿Crees que una cosa es la forma y otra la ilusión?

2) los āyatanas, como los ojos:

> ¿Son los ojos una cosa y...?

3) los dieciocho dhātus:

> ¿Son los ojos, la forma y la conciencia ocular una cosa y...?

4) los doce [eslabones de] la originación dependiente, como la ignorancia:

> ¿Es la originación dependiente una cosa y la ilusión otra?

5) los treinta y siete fenómenos purificados, como la confianza:

> ¿Son los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación una cosa y...?

6) el camino de la visión:

> ¿Son la vacuidad, la falta de señales y la falta de deseos una cosa y...?

7) el camino de la familiarización:

> ¿Son los dhyānas y las absorciones meditativas sin forma una cosa y...?

8) los caminos especiales[815] para realizar la vacuidad, que son superiores a los [caminos] Hīnayāna:

> ¿Son todas las vacuidades una cosa y una ilusión otra?

9) el camino del no aprendizaje:

> ¿Son los diez poderes... y la iluminación una cosa y...?

Las primeras cuatro de estas subdivisiones se refieren a las meras imputaciones que son producidas por las ilusiones del karma, y las restantes, a aquellas [que son producidas] por las ilusiones de la sabiduría.[816]

2.3.1.2.1.1.2.2.2.2.3. Explicación de ser tutelado como condición dominante

El camino de la preparación se caracteriza por sus características específicas de la tríada de objeto de enfoque, aspecto y causa, así como por las concepciones que son los fenómenos asociados con él. Dado que su surgimiento depende de ser guiado, el amigo espiritual –el mentor con tres características– se explica en tres partes.

1) La característica de la habilidad en los medios.

> **La mente no se deja intimidar y demás, [I.36a]**

En virtud de que ellos mismos no están separados de comprometerse mentalmente con el conocimiento de todos los aspectos, [los Bodhisatvas] son hábiles en los medios para hacer que las mentes de los demás sean guiadas sin dejarse intimidar por la realidad de la profunda vacuidad y demás (es decir, no tener miedo y no estar aterrorizado de ello). Los sutras dicen:

> Los Bodhisatvas que así se ocupan de la madre no se acobardarán, no tendrán miedo ni se aterrorizarán.[817]

2) La característica de enseñar el Dharma.

> **los que enseñan la falta de naturaleza y demás, [I.36b]**

Esto se refiere a aquellos que, precisamente de acuerdo con el pensamiento de aquellos a ser guiados, enseñan que todos los fenómenos carecen de la naturaleza de ser establecidos como [cualquier tipo de] identidad y etc. ("y demás"] se refiere a las seis pāramitās, la generación de Bodichita, dedicación, etc.). [Los sūtras dicen]:

> Los amigos espirituales de los Bodhisatvas son aquellos que les enseñan que "la forma y etc. es impermanente y demás" {39b} de manera que no observan nada de esto. No dedican todas estas raíces de virtud ni a los niveles de Śrāvakas ni a los niveles de Pratyekabudas, sino únicamente al conocimiento de todos los aspectos.

3) La característica de renunciar a las condiciones adversas.

> **y abandonar los factores antagónicos de estos**
> **significa ser tutelados en todos los sentidos. [I.36cd]**

Esto se refiere a abandonar los factores antagónicos del primero [entre los dos rasgos anteriores] (es decir, [las características de] aquellos que, en virtud de poseer las ocupaciones mentales de Śrāvakas y Pratyekabudas, se sienten intimidados, temerosos y aterrorizados de la realidad de la vacuidad) y los factores antagónicos de esta última [característica] (es decir, las características de los compañeros malvados que se dedican a rechazar los textos, el camino y el fruto del Mahāyāna). [Los sūtras dicen]:

> Los malvados compañeros de los grandes Bodhisatvas... los separan de la prajñāpāramitā.

Los Bodhisatvas que son amigos espirituales con estas cualidades son los mentores de aquellos que han entrado en el camino del Mahāyāna en todos los sentidos.[818]

2.3.1.2.1.1.2.3. Explicación de la naturaleza propia de la práctica.

[Esto tiene cuatro partes]:

1) La disposición como fundamento para el surgimiento de la práctica
2) El objeto de enfoque como objeto de práctica
3) El objetivo de la práctica.
4) La naturaleza propia de la práctica

2.3.1.2.1.1.2.3.1. La disposición como fundamento para el surgimiento de la práctica.

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.1.2.3.1.1. Tema general

Este tiene dos partes:

1) La naturaleza de la disposición
2) Sus clasificaciones

2.3.1.2.1.1.2.3.1.1.1. La naturaleza de la disposición.

El sistema Hīnayāna explica que la naturaleza de la disposición es el factor mental "desapego."[819] Cuando se clasifica, esto se divide en cuatro –Las disposiciones de los nobles de contentarse sólo con los tipos más pobres de túnicas, limosnas y ropa de cama del Dharma, y los disposición de los nobles de ser aficionados al abandono y la meditación. Los tres primeros demuestran disciplina [adecuada] y el último [su] karma. Sin embargo, esto es sólo una instrucción sobre los meros signos de que la disposición existe, pero no una enseñanza sobre sus características específicas reales.

En la tradición del Mahāyāna, {40a} la disposición es una causa sustancial[820] cuyo resultado es apto para surgir. La causa del nirvāṇa descansa en la sabiduría ālaya y la causa del saṃsāra descansa en la conciencia ālaya. Como dice [el *Abhidharmasūtra*]:

> El dhātu del tiempo sin principio
> es la matriz de todos los fenómenos.

Esta sabiduría [ālaya] tiene muchos sinónimos, tales como talidad, corazón de sugata,[821] la [naturaleza] perfecta e inmutable, realidad última, Dharmadhātu incondicionado, prajñāpāramitā, Dharmakāya, la verdadera naturaleza de la mente, el rasgo distintivo de los seis āyatanas, y semillas no contaminadas. Es la unidad de la lucidez y la vacuidad, el yo genuino, inmutable y permanente.[822] También lo que aquí sirve como fundamento de la práctica en este contexto –la disposición naturalmente permanente– no es más que esto. Así, el *Vṛtti* dice:

> Aquello en lo que no hay la más mínima formación es incondicionado. Lo que es incondicionado es la disposición de los nobles. Por ser igual al espacio, la disposición es indivisible. Puesto que esta disposición es la talidad de los fenómenos en todo momento, es el sabor único de los fenómenos. Por lo tanto, es permanente.[823]

Quizás te preguntes: "¿Nāgārjuna y sus herederos espirituales no refutaron este ālaya en los textos Madhyamaka?" En estos [textos] se refuta el apego a la existencia real del ālaya, pero no se refuta su naturaleza; el aspecto de la sabiduría se explica como vacuidad y el aspecto de la conciencia se enseña en el *Bodhicittavivaraṇa* de la siguiente manera:

> Asimismo, la conciencia ālaya
> no es real pero aparece como si lo fuera.[824]

Desde la perspectiva de la propia naturaleza de [ālaya], ésta está dotada de doble pureza. El *Dharmadhātustava* declara:

> En todo momento sin aflicciones,
> inmaculado desde el principio, el medio y el final.[825]

Por lo tanto, la afirmación "Los seres sintientes tienen el corazón [de Buda] que cualifica plenamente como tal" no es adecuada en última instancia porque los seres sintientes deben presentarse como la conciencia ālaya, que es el aspecto de estar equivocado {40b} y nunca ha sido establecido desde el principio. Quizás te preguntes: "¿Entonces los seres sintientes son Budas?" Tampoco es así porque las [manchas] adventicias seguramente perecerán –es imposible que sean permanentes. Sin embargo, desde la perspectiva de la convención, en el momento de la base, conviene presentar simplemente la existencia de una parte de este Corazón –su aspecto de pureza natural– en los seres sintientes, sin que, sin embargo, esté contenido, sea mezclado o conectado con los flujos mentales de estos seres sintientes.[826] El *Uttaratantra* dice:

> El dhātu de los seres sintientes no está conectado
> con los capullos de las aflicciones sin principio–
> la pureza natural de la mente
> se declara que no tiene principio.[827]

En este contexto, se aplica la siguiente afirmación: "Los seres sintientes no son la causa de la Budeidad, sino que es la Budeidad misma la que se ha convertido en Budeidad." La posición del glorioso y venerable Rangjung [Dorje] concuerda con esto. En la sección sobre el corazón [de Buda] en su auto-comentario sobre *La [Profunda] Realidad Interior,* dice:

> Sin comprender estas razones, [otros] explican que el fruto [ya] existe ahora mismo, que las aflicciones no deben abandonarse, que no se puede producir nueva sabiduría renediadora y que la pureza natural es el aspecto parcial de nada más que una negación no implicativa.[828] Tales explicaciones están muy lejos del Vajrayāna.[829]

2.3.1.2.1.1.2.3.1.1.2. Sus clasificaciones

La clasificación principal se refiere a las divisiones [más adelante (2)] en términos de la disposición de desarrollo.

1) [En general,] la disposición es doble. La disposición naturalmente permanente es la talidad de la mente con manchas, que es el fundamento o naturaleza sin comienzo del nirvāṇa y se convierte en el Dharmakāya una vez que está libre de manchas. La disposición en desarrollo se refiere al proceso por el cual las manchas de la [disposición naturalmente permanente] se agotan, lo que sirve como causa de los rūpakāyas.

2) Las cinco [divisiones de la disposición en desarrollo] –las disposiciones definidas de los tres yānas, la disposición indefinida y la disposición extinta[830]– están declaradas en el *Laṅkāvatāra[sūtra]*. Las primeras tres se refieren a {41a} no ir a ningún otro lugar que no sea el propio camino específico [ya sea del Śrāvakayāna, Pratyekabudayāna o Mahāyāna] hasta que uno alcance sus respectivos [tipos de] nirvāṇa. Esto se afirma en el *Vṛtti*:

> Dado que nada más que el Dharmadhātu es la causa de todas las cualidades de los nobles, el fundamento de la práctica es la disposición naturalmente permanente.[831]

Y:

> Todas las personas nobles se distinguen por lo incondicionado.[832]

En consecuencia, en virtud de que el Corazón único que ha de ser realizado está dividido en términos de modos de realización inferior, medio y supremo, se presenta como triple. De esta manera, al comprender la ausencia de identidad de las personas, sólo se realiza una fracción del Dharmadhātu. Sin embargo, en términos del significado definitivo, la naturaleza de la disposición no es más que el Dharmadhātu único. Por lo tanto, los Mādhyamikas y los Meros Mentalistas están de acuerdo en afirmar que sólo un único yāna y un único nirvāṇa son su fruto. Afirmar tres yānas en términos del significado conveniente es el sistema de los Meros Mentalistas.

La disposición indefinida significa entrar en los caminos de otros yānas antes de haber completado el propio camino [presente]. Los Śrāvakas con una disposición indefinida que son seres ordinarios y permanecen en [las etapas de] calor y pico [del camino de la preparación] pueden volverse [seguidores de] el Mahāyāna y aquellos en [la etapa de] la disposición equilibrada mediana [aún pueden volverse] Pratyekabudas. En cuanto a los nobles [Śrāvakas], es posible que los que retornan una vez y los que no retornan se conviertan en Pratyekabudas o Budas asumiendo renacimientos en el [reino] del deseo a través del poder de las plegarias de aspiración y la emanación. En cuanto a los Pratyekabudas, los similares a los rinocerontes son indefinidos hasta [la etapa de] calor; los practicantes del grupo mayor, a través de una disposición equilibrada grande; y los [practicantes de grupo] menor, a través del camino de la visión. En cuanto a los Bodhisatvas,

aquellos de facultades agudas son indefinidos a lo largo del camino de la preparación; aquellos con facultades medianas, por el camino de la visión; y aquellos de facultades más torpes, hasta el octavo bhūmi.

En cuanto a la disposición extinta, [este término se usa] con la intención [subyacente] de que la liberación es difícil y por lo tanto es una etiqueta para los cuatro [estados] de participar en las [cinco] acciones sin intervalo;[833] tener puntos de vista erróneos; no haber surgido los factores conducentes a la liberación; y poseyendo sólo un poco de la acumulación [de mérito], pero siendo [muy] incompleta.[834] {41b}

2.3.1.2.1.1.2.3.1.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) La clasificación de la disposición
2) Rebatir las objeciones a esta clasificación

2.3.1.2.1.1.2.3.1.2.1. La clasificación de la disposición.

> **La base para los seis Dharmas de la realización,**
> **tanto el remedio como el abandono,**
> **el consumo completo de estos,**
> **el prajnā con compasión, [I.37]**
>
> **lo que no es común con los discípulos,**
> **el progreso del bienestar de los demás**
> **y la operación sin esfuerzo de la sabiduría,**
> **se llaman "la disposición." [I.38]**

Aquello que sirve como base para dedicarse a la práctica del Mahāyāna se llama "la disposición Búdica." [Aquí,] el significado de base y lo que se basa en ella no es como en el caso de que algunos contenidos se basan en una vasija. Más bien, significa que, una vez que la naturaleza de la disposición se vuelve claramente manifiesta [de manera gradual], las trece prácticas se alcanzan temporalmente de esa manera gradual. Estas trece son las siguientes.

(1)-(6) Las seis disposiciones que son las bases de los seis Dharmas de realización son las cuatro [etapas de] el camino de la preparación, el camino de la visión y el camino de la familiarización hasta el séptimo bhūmi. Los sutras dicen:

> Subhūti, es como sigue. Por ejemplo, las huellas de un pájaro en el cielo no existen y son inobservables. Subhūti, asimismo, no existe un significado de la palabra "Bodhisatva" y es inobservable. Lo mismo ocurre con las huellas de un sueño, una ilusión, un espejismo, un eco, una ilusión óptica, un reflejo de la luna en el agua, una ciudad de gandharvas y una creación mágica que no existe ni es observable.[835]

Estos nueve ejemplos ilustran las nueve concepciones [sobre lo aprehendido que se abandona en el nivel] de calor [del camino de la preparación] e [implícitamente] enseñan el Dharmadhātu, que es el resto de la negación que dice que los [nueve anteriores] “no existen,” como la disposición que es la base del calor. Asimismo, las otras [etapas de] el camino de la preparación, así como los caminos de visión y familiarización, se discuten haciendo coincidir sus respectivas concepciones a abandonar con ejemplos.

(7) Dado que el camino ininterrumpido –el remedio para abandonar los dos oscurecimientos– surge a través de la fuerza de los Dharmas de estas concepciones, [el siguiente es] la disposición que es la base de este [remedio. Los sutras dicen:]

> Cuando ha salido la órbita del sol, no se encuentra ningún rastro de oscuridad.

(8) A través de la fuerza de esto, [surge] el camino de la liberación que es la renuncia a todos los oscurecimientos aflictivos sin excepción. Su fundación [se ilustra de la siguiente manera:]

> Cuando arde el fuego al final de un eón, no se encuentra ningún rastro de formación. {42a}

(9) El consumo completo de estos [remedios y factores a ser abandonados] es la base para el camino de liberación del octavo bhūmi que renuncia a los oscurecimientos cognitivos.[836] [Los sūtras dicen:]

> En la ética de un Buda completamente perfecto no se encuentra ningún rastro de mala ética.

Este [proceso de interacción de] remedio y renuncia [en las prácticas (7)-(9)] es como expulsar a un ladrón y luego cerrar la puerta [detrás de él para que no haya ningún ladrón en la casa ni ninguna oportunidad de que vuelva]. Así, cuando surge el remedio que es el camino ininterrumpido, [la mente] se dirige a poner fin a los factores a los que se debe renunciar, y una vez que se les ha puesto fin, surge el camino de la liberación.[837]

(10) El fundamento de las cualidades especiales de prajñā con compasión, que comprende la falta de naturaleza y hace que uno no permanezca ni en la existencia [samsārica] ni en la paz,[838] [se ilustra de la siguiente manera:]

> No se encuentra rastro de la luz del sol y la luna.

Las prácticas [arriba] de remedio, renuncia y prajñā con compasión se presentan como [pertenecientes al] octavo bhūmi. El *Madhyamakāvatāra* dice:

> En el octavo bhūmi, estas manchas junto con sus raíces se apaciguan
> por completo.
> Aunque las aflicciones se extingan y uno sea insuperable entre los tres
> niveles...[839]

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* afirma:

> Debido al cambio de mentalidad, percepción
> y concepción, existe un cuádruple dominio
> sobre la no conceptualidad...[840]

[El *Abhisamayālaṃkāra*] dice:

> La existencia y la paz no se conceptualizan.[841]

El *Gayaśīrṣasūtra* declara:

> Es evidente que todo hasta el octavo bhūmi y desde el camino del conocimiento hacia arriba concuerda con la explicación como el camino de la renuncia.

(11) Por lo tanto, el fundamento de la sabiduría que impregna inconmensurablemente muchos reinos mundanos y no es común con los discípulos (Śrāvakas y Pratyekabudas) [se ilustra de la siguiente manera:]

> No se encuentra ningún rastro de Śrāvakas, Pratyekabudas, ni de la luz de los planetas, estrellas, gemas y relámpagos.

(12) Con el fin de establecer a otros para ser guiados, {42b} que poseen las disposiciones de los tres yānas, en [sus respectivos] frutos de acuerdo con la progresión del bienestar que cada uno de ellos tiene en mente, [Bodhisatvas enséñeles a través de] las cuatro intenciones y las [cuatro] intenciones indirectas.[842] El fundamento para su práctica de esta manera [se ilustra de la siguiente manera:]

> No se encuentra ningún rastro de la luz de los dioses, desde los Cuatro Grandes Reyes hasta los dioses más elevados.

En cuanto a declaraciones con [determinadas] intenciones en este contexto, [hay] cuatro [tipos]:

a) La intención en términos de las tres igualdades significa tomar las tres igualdades [entre todos los Budas] en términos de acumulaciones, Dharmakāya y bienestar de los seres como la razón para decir algo como: "En ese momento, yo era el Tathāgata Vipaśyī."

b) La intención en términos de otro significado significa tomar la triple falta de naturaleza de las tres [naturalezas] –la imaginaria, dependiente de lo otro y lo perfecto– en términos de características, surgimiento y lo último, respectivamente, como la razón para decir algo como "Todos los fenómenos carecen de naturaleza."[843]

c) La intención en términos de otro tiempo significa tomar el tiempo [en un futuro lejano] cuando [cierta persona realmente nazca] en Sukhāvatī como la razón para decir algo como: "Si haces la plegaria de aspiración para nacer en Sukhāvatī, nacerás allí."

d) La intención en términos del pensamiento de una persona se refiere a algo así como menospreciar la ética y alabar la generosidad, al intentar hacer que las personas que se contentan sólo con la ética se dediquen a otros medios, como la generosidad.

Hay cuatro intenciones indirectas.

a) La intención indirecta en términos de introducción se refiere a decir algo como "La forma existe" para renunciar al miedo [a la vacuidad] de aquellos que tienen la disposición Śrāvaka con el fin de introducirlos [en las enseñanzas].

b) La intención indirecta en términos de características se refiere a decir algo como "No hay naturaleza" con el deseo de enseñar con claridad las características específicas de la triple falta de naturaleza.

c) La intención indirecta en términos de remedio se refiere a decir algo [que sirva] como remedio para controlar los ocho defectos.[844]

d) La intención indirecta en términos de transformar {43a} se refiere a decir algo como [el *Udānavarga*]:

> Si alguien mata al padre y la madre,
> vence al rey, a sus dos eruditos brahmanes,
> a su reino y a sus ministros,
> esa persona será pura.[845]

[Esto se dice] para contrarrestar los pensamientos de algunas personas de que este Dharma genuino no es profundo porque es fácil de entender. El significado del [verso anterior] es que padre y madre se refieren al anhelo y al apego; el rey es el ālaya; los dos brahmanes eruditos son las opiniones sobre los dos extremos [de permanencia y extinción]; y el reino y sus ministros son los seis āyatanas [internos] y sus objetos. Habiendo enseñado [estos factores] a través de tales

nombres, el significado [de las palabras restantes] es que uno alcanzará la iluminación si aniquila estos [factores].

La diferencia entre intención e intención indirecta es que la primera simplemente se refiere a algo que el hablante tiene en mente, mientras que la segunda tiene como objetivo hacer una entrada en la [mente] de otra persona y así guiarla. Así, las afirmaciones "Dicho con la intención de lo siguiente" y "Dicho con el fin de lo siguiente" [indican] la necesidad de buscar un significado aparte del literal. Por lo tanto, ambos [estos tipos de declaraciones] tienen un significado conveniente.[846]

(13) [También] el fundamento para la operación espontánea y sin esfuerzo de la sabiduría [para el bienestar de los demás] se llama "la disposición." [Los sūtras dicen:]

> No se encuentra ningún rastro de la luz del Tathāgata Arhat, el Buda completamente perfecto.

Así, la progresión de estas trece prácticas que se basan en la disposición concuerda con la manera en que surge la comprensión clara y enseña el camino completo de las personas que luchan por alcanzar la Budeidad perfecta. En cuanto a sus líneas divisorias, las primeras seis se refieren a [las etapas del camino] hasta el séptimo bhūmi; los cuatro siguientes, al octavo bhūmi; y [los tres restantes], al noveno bhūmi, al décimo [bhūmi], y al final del continuo [de los diez bhūmis].[847]

2.3.1.2.1.1.2.3.1.2.2. Rebatir las objeciones a esta clasificación

Este tiene dos partes:

1) La tesis de los oponentes
2) La respuesta

2.3.1.2.1.1.2.3.1.2.2.1. La tesis de los oponentes.

> **Debido a que el Dharmadhātu es indivisible,**
> **las divisiones de la disposición no son sostenibles. [I.39ab]**

Es posible que algunas personas con percepción inferior {43b} piensen: "Cuando afirmas el Dharmadhātu como la disposición porque el Dharmadhātu es indivisible en diferentes [partes], divisiones de la disposición (como en tres [yānas] o trece [prácticas]) no son sostenibles." Por lo tanto, este reparo se plantea aquí.[848]

2.3.1.2.1.1.2.3.1.2.2.2. La respuesta

> **Pero en virtud de las divisiones de los fenómenos fundamentados**
> **en ella,**
> **sus divisiones se expresan. [I.39cd]**

Este defecto [arriba] no se aplica por la siguiente razón. Por ejemplo, aunque una vasija (el fundamento) es una sola, en virtud de las divisiones de los fenómenos que en ella se contienen y se fundan en ella (como la miel o el azúcar molido), las divisiones de este fundamento se expresan como siendo unas veces "un tarro de miel" y otras "un tarro de azúcar."[849] Asimismo, si bien la disposición a realizar es una sola, por el modo de fundarse en ella, se dan diferentes modos superiores e inferiores de realizarla. Por lo tanto, se divide de estas maneras.[850]

2.3.1.2.1.1.2.3.2. El objeto de enfoque de la práctica.
Este tiene dos partes:
1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.1.2.3.2.1. Tema general
Este tiene dos partes:
1) Refutación de lo que no es sostenible
2) Presentación de nuestro propio sistema

2.3.1.2.1.1.2.3.2.1.1. Refutación de lo que no es sostenible

[Otros] dicen: "Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que, en el equilibrio meditativo de los nobles, todos los fenómenos de la [realidad] aparente correcta aparecen claramente y sin mezcla, como un patrón en un brocado." Que esto no está justificado [se demuestra por] lo siguiente este equilibrio meditativo implica puntos de referencia porque es un estado mental de cortar las superimposiciones basadas en las apariencias de la [realidad] aparente.

2.3.1.2.1.1.2.3.2.1.2. Presentación de nuestro propio sistema.

La intención detrás de las declaraciones de Āryavimuktisena y Haribhadra [en este asunto] es que están hechas en términos de equilibrio meditativo similar al espacio y logro posterior similar a una ilusión, sin ser contradictorios porque los yogas de los grandes nobles son inconcebibles. O tenían en mente que, en cierto sentido, el objeto –lo último que no se ve afectado por el error y está dotado de todos los aspectos– parece ser inseparable del sujeto. Sin embargo, en el momento [de tal equilibrio meditativo], definitivamente se da el caso de que todos los sujetos y objetos en términos de apariencias dualistas han desaparecido por sí solos. {44a} Por lo tanto, en este contexto del objeto de enfoque [del conocimiento de todos los aspectos], [el objeto de enfoque] se considera el objeto de la inseparabilidad del equilibrio meditativo y el logro posterior. O, en el momento del entrenamiento en equilibrio meditativo, el objeto de enfoque se presenta como aquel respecto del cual se deben eliminar las superimposiciones.[851]

2.3.1.2.1.1.2.3.2.2. significado del texto

Este tiene tres partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada
3) Las formas de centrarse

2.3.1.2.1.1.2.3.2.2.1. Breve introducción

> **El objeto de enfoque está formado por todos los fenómenos. [I.40a]**

Quizás te preguntes: "¿Cuál es el objeto de enfoque de las prácticas fundadas en la disposición?" Se compone de todos los fenómenos; esto es en lo que uno se enfoca.[852]

2.3.1.2.1.1.2.3.2.2.2. Explicación detallada

> **Son virtuosos y demás,**
> **esos llamados realizaciones mundanas,**
> **los que se consideran supramundanos, [I.40bd]**
>
> **los fenómenos contaminados y no contaminados,**
> **los que están condicionados e incondicionados,**
> **los fenómenos en común con los discípulos,**
> **y los poco comunes del sabio. [I.41]**

Cuando se clasifican "todos los fenómenos," se dividen en once partes de la siguiente manera.

(1)-(3) Las primeras [tres] categorías se refieren a tres acciones. El acercamiento no contaminado del esfuerzo virtuoso representa las [acciones] virtuosas, como los caminos ininterrumpidos. [La frase] "y demás" incluye los factores antagónicos de tales [acciones virtuosas], ([acciones] no virtuosas) y neutrales, que son [todos] distintos de estos dos. Aquí la virtud es lo que produce resultados agradables. Lo que es virtud por naturaleza consta de los once [factores mentales] virtuosos, como la confianza.[853] La virtud asociada congruentemente consiste en las mentes [primarias] y los factores mentales que están asociados congruentemente con estos [once]. La virtud motivada consiste en las acciones físicas y verbales, etc., que están motivadas por [cualquiera de] estas [mentes primarias y factores mentales].

La no virtud es lo que produce sufrimiento como su maduración [kármica]. Lo que no es virtud por naturaleza consiste en las dos [visiones sobre una] personalidad real y los extremos, así como las aflicciones primarias y secundarias del reino del deseo (excepto la ignorancia) que están congruentemente asociadas con ellos. En cuanto a las aflicciones de los [dos] reinos superiores, [sus puntos de

vista sobre] una personalidad real y sus extremos, y la ignorancia que está congruentemente asociada con estos dos [puntos de vista], son oscurecedores pero neutrales. La no virtud asociada congruentemente consiste en las mentes [primarias] y los factores mentales que están asociados congruentemente con lo [anterior]. {44b} La no virtud motivada consiste en las acciones físicas y verbales que están motivadas por lo [anterior].

Lo que es neutral no es capaz de producir maduraciones [kármicas], siendo como una semilla podrida. Aquellos [fenómenos neutrales] que oscurecen pero son neutrales no motivan ninguna acción física o verbal. Los dos que son claros y neutrales –el espacio y la cesación no analítica[854]– se denominan "neutrales últimos." No sólo no motivan [ninguna acción], sino que incluso el término convencional "estar asociados congruentemente" no se aplica a ellos. Por lo tanto, lo que es neutral por naturaleza es cuádruple –(1) la mente que surge naturalmente de causas madurantes sin hacer ningún esfuerzo;[855] (2) [la mente] que se enfoca en las formas que son los objetos en el momento de comportamientos como caminar y estar de pie; (3) la [mente] permanente en el momento de formarse en artes y oficios o [realmente] participar en ellos; (4) la mente que se enfoca en los objetos al momento de desear producir creaciones mágicas o [realmente] producirlas. Estos [cuatro estados mentales] son claros y neutrales. En el reino de los deseos están los cuatro; en el reino de la forma, [todos] excepto [la mente ocupada en] artes y oficios; y en el reino sin forma, únicamente el que surge de causas maduras. Las [acciones] neutrales asociadas congruentemente son las mentes [primarias] y los factores mentales que están asociados congruentemente con [cualquiera de] lo [anterior]. Las [acciones] neutrales motivadas son las acciones físicas y verbales que están motivadas por lo [anterior].[856]

Si te preguntas si estas son las únicas tres divisiones [de los fenómenos], también se pueden dividir de otras maneras [como sigue].

(4)-(5) [Los fenómenos] se pueden dividir en dos –[mundanos y supramundanos. Los primeros son] los skandhas, los dhātus, los āyatanas, las diez virtudes, los dhyānas, las [absorciones] sin forma y los conocimientos sobrenaturales que están contenidos en las realizaciones de los flujos mentales de los seres mundanos ordinarios. Aquellos que se afirma que son supramundanos {45a} son los dhyānas, los treinta y siete Dharmas [concordantes con la iluminación], las facultades, los samādhis, las ocho liberaciones, la permanencia progresiva en nueve etapas, etc., que están contenidos en las sabidurías de los flujos mentales de los seres nobles.

(6)-(7) Otra doble división es en los fenómenos contaminados (que implican puntos de vista sobre un yo [–los cinco skandhas]) y los fenómenos no contaminados (los remedios para tales puntos de vista, [como los cuatro fundamentos de la atención plena]). Aquí, el significado de contaminado y no contaminado se refiere a [aquellos fenómenos] en función de los cuales las

contaminaciones –las aflicciones– surgen o no, respectivamente. Según los Vaibhāṣikas, todos los fenómenos condicionados excepto la realidad del camino se consideran contaminados, mientras que la realidad del camino y los tres fenómenos incondicionados[857] no están contaminados. Por lo tanto, consideran que el rūpakāya de un Buda está contaminado. En el sistema del Mahāyāna, los fenómenos contaminados se explican como aquellos que producen los cuatro defectos del comportamiento rebelde, el cambio interno y externo,[858] que motivan un compromiso erróneo y funcionan como causas de la existencia [samsárica]. Aquellos que no producen estos [cuatro] no están contaminados. Por lo tanto, también se afirma que el rūpakāya de un Buda está no contaminado.

En cuanto a la forma en que se expanden estas contaminaciones, lo que se encuentra en el *Abhidharmakośa* ya se ha explicado un poco más arriba.[859] El *Abhidharmasamuccaya* habla de seis puertas de expansión. (a) [Los factores mentales] como las aflicciones primarias y secundarias son [esas puertas cuyo] carácter mismo es contaminación. (b) Las mentes [primarias] y los factores mentales que están asociados congruentemente con [cualquiera de] estos son [la puerta] de estar conectados con las contaminaciones. (c) Algo así como la existencia de tendencias latentes de aflicciones que son distintas de la conciencia ālaya en otros niveles es [la puerta] de estar relacionado con las contaminaciones. (d) Las virtudes como los dhyānas en el momento en que el flujo mental no está liberado de las contaminaciones son [la puerta] para estar atado a las contaminaciones. (e) Algo así como el camino de la acumulación, que concuerda con las contaminaciones en términos de sus objetos y aspectos de enfoque, {45b} es [la puerta] de ser aproximadamente concordante con las contaminaciones. (f) Los cinco skandhas contaminados de alguien como un arhat son la puerta a lo que ha surgido de las contaminaciones.[860]

(8)-(9) Otra doble división es entre aquellos fenómenos que están condicionados (que surgen de la colección de causas y condiciones en el nivel de la [realidad]) aparente y aquellos similares a la talidad, que son incondicionados (que no dependen de causas y condiciones y están libres de surgir y cesar).

(10)-(11) [La división final] en dos partes es en los fenómenos que son las cualidades en común con los flujos mentales de los discípulos (Śrāvakas y Pratyekabudas), como los cuatro dhyānas, y las cualidades del sabio (el Buda) que son poco comunes [en comparación] con otros, como los diez poderes.

Éstos son los once objetos de enfoque [de la práctica].[861] Los sūtras dicen:

> Subhūti, "todos los fenómenos" se refiere a los virtuosos, no virtuosos, neutrales, mundanos, supramundanos, contaminados, no contaminados, condicionados, incondicionados, comunes y poco comunes. Subhūti, estos se llaman "todos los fenómenos."[862]

2.3.1.2.1.1.2.3.2.2.3. Las formas de centrarse

Pensar: "Esto debe adoptarse," "Esto debe rechazarse" y "Esto sólo hay que dejarlo" [son las formas de] centrarse en los primeros tres [objetos de enfoque de acciones virtuosas, no virtuosas y neutrales, respectivamente]. En cuanto a lo que se debe adoptar entre estas [acciones], pensar: "Esto se debe adoptar primero" y "Esto se debe adoptar después" [son las formas de centrarse en] los caminos mundano y supramundano, respectivamente. Luego, [en el camino supramundano] pensar: "Esto debe ser abandonado en el camino supramundano" y "Ésta es su naturaleza" [son las formas de centrarse en] lo que está contaminado y no contaminado [en este camino]. Luego, [en el camino no contaminado] pensar: "Este es el objeto de enfoque del camino no contaminado" [es la manera de enfocarse en] los fenómenos condicionados ([la realidad] aparente) y los fenómenos incondicionados (la realidad última). [Finalmente,] habiendo comprendido que los primeros entre estos [dos fenómenos] no están establecidos, al centrarse en el segundo, pensar: "De esta manera surgirán frutos inferiores o superiores" son [las formas de] centrarse en lo común y cualidades poco comunes, respectivamente.

2.3.1.2.1.1.2.3.3. {46a} El objetivo de la práctica

> **Este objetivo de los que han surgido por sí mismos,**
> **en virtud de las tres grandezas, debe conocerse como triple–**
> **la mente del estado más elevado de todos los seres sintientes,**
> **la renuncia y la realización. [I.42]**

Quizás te preguntes: "¿Son los objetos de enfoque también el objetivo de la práctica?" Ellos no son los objetos de enfoque pertenecen a [objetos] presentes, tal como encajar la muesca de una flecha [en la cuerda de un arco]. El objetivo por el que luchar es un [objeto] que sea adecuado para surgir en el futuro, al igual que esa flecha que golpea el objetivo. Por lo tanto, el objetivo es triple –(1) la sabiduría no dual (el Dharmakāya), que es la mente que representa el estado más elevado de todos los seres sintientes, comenzando con aquellos que no han entrado en el camino (aquello que debe practicarse) hasta aquellos que habitan al final del continuo de los diez bhūmis; (2) la renuncia a haber eliminado las manchas adventicias que oscurecen esta [sabiduría]; y (3) la realización de toda su naturaleza fundamental. Este es el fin que está dotado del poder de las tres grandezas que son los medios para lograrlo.[863]

Entre los [últimos], "gran mente" se refiere a los seis [estados mentales] en los flujos mentales de los nobles Bodhisatvas, tales como "la mente vajra."[864] Los sūtras dicen:

> Los Bodhisatvas son llamados "mahāsattvas" porque hacen que la gran hueste de seres sintientes, la gran asamblea de seres sintientes, esté en el estado más elevado de todos...[865]

"Gran renuncia" se refiere a los caminos ininterrumpidos en los flujos mentales de estos [Bodhisatvas] que renuncian a todos los puntos de vista sobre los dos [tipos de] identidad.[866] [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas son llamados "mahāsattvas" porque enseñan el Dharma de una manera no referencial. Porque renuncian a este tipo de puntos de vista porque son hábiles en los medios.[867]

La "gran realización" es la realización en los flujos mentales de estos [Bodhisatvas. Los sutras dicen:]

> Bhagavān, los Bodhisatvas son llamados "mahāsattvas" porque no están apegados ni siquiera a su Bodichita, la mente que iguala a lo incomparable... habitan en las filas de aquellos llamados "Bodhisatvas."[868]

Por lo tanto, este objetivo de la práctica de los Bodhisatvas que surgirán como Budas debe conocerse con certeza como estos tres. Es comparable al ejemplo del objetivo de emprender una batalla, que seguramente será triple en términos de no tener rival; venciendo a otros, a los enemigos; y permitirle a uno obtener su país y demás para uno mismo.[869]

2.3.1.2.1.1.2.3.4. La propia naturaleza de la práctica.
Este tiene tres partes:

1) La naturaleza general de la práctica.
2) Las lineas limítrofes de las [prácticas] particulares
3) El significado de cada uno

2.3.1.2.1.1.2.3.4.1. La naturaleza general de la práctica.

La naturaleza de la práctica Mahāyāna como tal [sin entrar en sus divisiones] consiste en las actividades que, al morar en la generación de la Bodichita, son grandes esfuerzos para el bienestar de uno mismo y de los demás y definitivamente hacen que uno alcance el fruto de la gran iluminación. Aquí, los cuatro entrenamientos, como [el entrenamiento en] todos los aspectos, tienen dos [partes] –la parte de visión (tomar los tres conocimientos como objetos) y la parte de conducta (practicar las seis pāramitās). El primero se aclarará en las explicaciones detalladas de los cuatro entrenamientos, mientras que el segundo consiste en las [siguientes] cuatro [prácticas en el contexto del conocimiento de todos los aspectos], como la práctica similar a la armadura. [En debido orden], estos [cuatro]

representan las dos actividades causales cuya naturaleza es el vigor en términos de motivación y aplicación, y las dos actividades que producen el fruto de manera indirecta y directa.[870]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.2. Las lineas limítrofes de las prácticas particulares

[Tanto en su *Ālokā* como en su *Vivṛti*,] el maestro [Haribhadra] traza las lineas límitrofes para alcanzar estas cuatro prácticas por primera vez como pertenecientes respectivamente a los tres [caminos de] preparación, visión y familiarización, y la sabiduría al final del continuo.[871] El *Ālokā* sobre [el *Sūtra*] *en Ocho Mil Líneas* [también] dice que, en términos de entrenamiento en el camino de la preparación de manera indirecta, cercana y directa, respectivamente, el camino de la acumulación, el [primero] de los tres [niveles del camino de la preparación] (como el calor), y el Dharma Supremo representan las lineas limítrofes para alcanzar las tres primeras prácticas por primera vez. La línea limítrofe para la práctica de la liberación final es la anterior.[872]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3. El significado de cada una

Consiste en explicaciones detalladas sobre

1) La práctica similar a la armadura en seis series de seis.
2) La práctica del compromiso en nueve aspectos
3) La práctica de los diecisiete equipamientos.
4) La práctica de ocho aspectos de la liberación final

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.1. La práctica similar a la armadura en seis series de seis.

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2:3.1.2.1.1.2.3.4.3.1.1. Tema general

Consiste en

1) Las naturalezas de cada una de las seis pāramitās {47a}
2) Su número definido
3) Su orden
4) Sus frutos
5) Explicación de los términos

1) En el debido orden, las naturalezas de las seis pāramitās son (1) estar dotadas de los cuatro Dharmas de dar; (2) la mente de renuncia; (3) no estar molesto; (4) deleite en la virtud;[873] (5) una mente enfocada en un solo objetivo; y (6) fenómenos claramente discriminatorios. [Cada una de las seis pāramitās] posee los cuatro Dharmas. Estos cuatro Dharmas están vinculados con [las pāramitās] tal como se enseñan en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* [por generosidad]:

La generosidad vence sus factores antagónicos,
opera a través de la sabiduría no conceptual,
satisface completamente todos los deseos
y madura a los seres sintientes de tres maneras.[874]

Cuando estas [seis pāramitās] se subdividen, la generosidad consiste en [conceder] el Dharma, los bienes materiales y la valentía. La ética consiste en lo que se adopta correctamente (los votos prātimokṣa)[875] y lo que se alcanza a través de la naturaleza de los fenómenos ([los votos de] dhyāna y los votos no contaminados).[876] La paciencia consiste en no tener miedo al daño, no preocuparse sobre el sufrimiento y la realización de la certeza sobre el Dharma [al saber que todos los fenómenos carecen de naturaleza]. El vigor es séptuple –los seis tipos de esfuerzos físicos y mentales en los tres entrenamientos, así como la aplicación devota y la aplicación constante, que son comunes [a todos].[877] Los dhyānas consisten en aquellos que implican examen y análisis, aquellos sin examen y sólo análisis, y aquellos sin examen ni análisis.[878] El prajnā consiste en el [prajñā] mundano, los [prajñās] supramundano menor de los Śrāvakas y Pratyekabudas, y el gran prajñā [supramundano] del Mahāyāna.[879]

2) En términos de los tres entrenamientos, las primeras tres [pāramitās pertenecen a] la ética y las dos últimas al samādhi y el prajñā, respectivamente. El vigor es la ayuda de todos [los entrenamientos].[880]

3) [Su orden] es como se indica en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

Puesto que estos últimos surgen en dependencia de los primeros,
puesto que son inferiores y superiores,
y puesto que son burdos {47b} y sutiles,
se enseñan en este orden.[881]

4) Sus frutos temporales y últimos son como se afirma en el *Ratnāvalī*:

Las riquezas se logran mediante la generosidad, la felicidad mediante
la ética,
el resplandor mediante la paciencia, el esplendor mediante el vigor,
la paz mediante dhyāna, la liberación mediante el prajñā,
y todos los objetivos mediante la compasión.

A través de la pāramitā de estos siete
juntos sin excepción,
el objeto de sabiduría inconcebible,
siendo un protector del mundo será alcanzado.[882]

5) [La explicación de los términos] es como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debido a la eliminación de la pobreza,
> el logro de la serenidad, la eliminación de la ira,
> la conexión con lo supremo, la captura de la mente
> y la realización de lo último, se explican [de estas maneras].[883]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.1.2. Significado del texto

> **La práctica similar a la armadura se explica en consecuencia**
> **a través de seis conjuntos de seis**
> **combinando cada uno**
> **de los seis, como la generosidad. [I.43]**

La naturaleza de la práctica que se funda en la disposición es cuádruple. De entre [estos cuatro], al principio se enseña la práctica similar a la armadura para no sufrir daño. Al centrarse únicamente en el bienestar de los demás (la gran motivación), la práctica similar a la armadura se explica según los sūtras a través de seis conjuntos de seis mediante la combinación de cada una de las seis pāramitās explicadas anteriormente (la gran práctica) con cada una de estas seis pāramitās, como la generosidad, una por una.[884] Los sūtras dicen:

> Los grandes Bodhisatvas que se ocupan de esta manera en la pāramitā de la generosidad abrazan las seis pāramitās. Por eso se les llama “los que visten la gran armadura”.[885]

En cuanto a la manera en que estas seis se combinan entre sí, dar el Dharma, los bienes materiales y la valentía es la generosidad de la generosidad. {48a} Renunciar a cualquier ocupación mental con el propio bienestar, etc., representa la ética de la generosidad. No enojarse con los mendigos y otros que dicen cosas desagradables es la paciencia de la generosidad. Dar lugar al esfuerzo por aumentar esta [generosidad] cada vez más es el vigor de la generosidad. Dedicarlo a la iluminación perfecta a través de una mente unidireccional que no esté mezclada con los yānas de Śrāvakas y Pratyekabudas es el dhyāna de la generosidad. Sellarlo sin tener en cuenta ningún punto de referencia de receptor, donante y objeto dado es el prajñā de la generosidad. Estas [seis] constituyen la práctica similar a una armadura de la pāramitā de la generosidad.

En el debido orden, lo mismo se aplica a las restantes [pāramitās], como la ética. El [sūtra de la prajñāpāramitā en] ocho capítulos[886] dice que la generosidad de la ética y de todas las demás [pāramitās] es compartir su virtud con [todos] los seres sintientes, es decir, dedicarla a la iluminación. Las siguientes tres [pāramitās] corresponden [a lo que se dijo sobre ellas en relación con la generosidad más

arriba]. El dhyāna [de todas las pāramitās] es dedicar sus raíces de virtud a través de la mente enfocada hacia el conocimiento de todos los aspectos. El prajñā corresponde a [lo que se dijo al respecto en relación con la generosidad] más arriba.[887]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2. La práctica de los nueve tipos de compromiso

Este tiene dos partes:

1) Explicación general
2) Explicación específica de lo que es difícil de entender.

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.1. Explicación general

> **Los dhyānas y estados sin forma, generosidad y demás,**
> **el camino, amor y demás,**
> **no tener nada como objeto de enfoque,**
> **la pureza de las tres esferas, [I.44]**
>
> **el objetivo, los seis conocimientos sobrenaturales,**
> **y el principio del conocimiento de todos los aspectos–**
> **uno debe saber que la práctica del compromiso se refiere a estos,**
> **lo que significa ascender al Mahāyāna. [I.45]**

Después de haber puesto la armadura de esta manera, la práctica de ocuparse en el camino del Mahāyāna tiene nueve aspectos.

(1) La práctica de participar en los dhyānas y samādhis sin forma sin observar ningún aspecto, signo o característica se [emprende] para estabilizar la mente. Los sutras dicen:

> Los Bodhisatvas que se ocupan en la pāramitā de la generosidad están desapegados del deseo...[888]

(2) [Uno se ocupa en] las seis pāramitās, como la generosidad, para reunir las acumulaciones. [Los sūtras dicen:]

> La pāramitā de la generosidad de los mahāsattvas es pensar: “Enseñaré el Dharma para abandonar las aflicciones de todos los seres sintientes.”

(3) Para comprender la verdadera realidad, [uno emprende] el camino de la visión; el camino de familiarización hasta el séptimo bhūmi; el camino del no aprendizaje[889] {48b} (el octavo bhūmi); y el camino especial (el noveno y décimo bhūmis). [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas se familiarizan con los treinta y siete Dharmas que concuerdan con la iluminación en todos los aspectos...

(4) [Uno se involucra en] los cuatro inmensurables, el amor, etc., que logran el bienestar de los demás. [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas moran con una mente llena de amor, que es vasta, extensa ...

(5) Para renunciar al apego a la existencia real, que encadena a estos [otros seres], [uno se dedica a] tener como objeto de enfoque el prajñā que no se aferra a nada, [ya sean entidades o no entidades. Los sutras dicen:]

> El conocimiento de “la vacuidad de lo interno” no [tiene lugar] en la manera de observar.

(6) A través del poder de eso, [uno practica] ser puro y el entretenimiento de las tres esferas de agente, objeto y acción. [Los sūtras dicen:]

> El dador, el receptor y el dar son inobservables.

(7) [Uno se involucra en] las tres grandezas –el objetivo que es el propio bienestar. [Los sūtras dicen:]

> En el sentido de deshacer su meditación, los Bodhisatvas meditan de manera que no observan los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación.

(8) [Uno se involucra en] los seis conocimientos sobrenaturales para alcanzar las características distintivas del poder. [Los sūtras dicen:]

> ... por perfeccionar todos los conocimientos sobrenaturales.

(9) La práctica de comprometerse con el principio de la sabiduría que es el conocimiento de todos los aspectos [se lleva a cabo] para hacer girar la rueda del Dharma. [Los sūtras dicen:]

> Después de haber alcanzado el conocimiento de todos los aspectos, hacen girar la rueda del Dharma.

Uno debe saber que las prácticas de compromiso se refieren a [participar en] cada uno de estos nueve caminos en las formas [anteriores], lo que significa subirse al Mahāyāna.[890] El significado de Mahāyāna se presenta como dotado de las siete grandezas. Estos siete consisten en (1) centrarse en las vastas palabras del Buda;

{49a} (2) lograr los dos bienestares; (3) la sabiduría que comprende ambos tipos de ausencia de identidad; (4) vigor; (5) habilidad en medios que no estén contaminados por las aflicciones; (6) cumplimiento perfecto de los poderes, etc.; y (7) gran actividad iluminada.[891]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2. Explicación específica de lo que es difícil de entender.

Este tiene dos partes:

1) Los dhyānas y los estados sin forma
2) Lo inconmensurable[892]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1. Los dhyānas y los estados sin forma

Este tiene cuatro partes:

1) Sopores para surgir
2) Causas de logro
3) Sus propias naturalezas
4) Frutos

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.1. Soportes para surgir

Todos los seres [pueden ser los soportes físicos para dar origen a los dhyānas reales y a las absorciones sin forma], excepto aquellos con oscurecimientos de maduración [kármica] (aquellos en los tres reinos desagradables y [aquellos en el continente Norte] Kuru) y aquellos con oscurecimientos kármicos (hermafroditas y neutros). Pueden poseer [los soportes para] las absorciones meditativas causales [que se cultivan] en los niveles inferiores respectivamente, así como los soportes para las absorciones meditativas del fruto en el propio nivel [de la absorción respectiva].[893] Aquellos que recién alcanzan las etapas preparatorias y la etapa actual de Brahmakāyika [sólo puede hacerlo con un soporte físico] dentro del reino del deseo, mientras que aquellos que [recién alcanzan] las [mismas dos etapas] de Brahmapurohita [pueden tener el soporte físico de] Brahmakāyika o [cualquiera] por debajo. Lo mismo se aplica [para los restantes dhyānas y absorciones meditativas sin forma] desde Mahābrahmāṇa hasta Ni Discriminación Ni No Discriminación.[894] Aquellos que permanecen en [cualquier absorción meditativa] que ya hayan alcanzado pueden manifestar [esta permanencia] en todo [tipo de soporte físico] desde el reino del deseo hasta la Cima de la Existencia.

Como explicación de esto, sigue un análisis en términos de qué personas poseen cuál de las [nueve] absorciones meditativas de permanencia progresiva. Están aquellos que no han entrado en el camino [Budista] y poseen alguna de las primeras ocho absorciones meditativas de permanencia progresiva y aquellos que han entrado en este camino, por lo tanto [pertenecen a cualquiera de] los tres yānas. [Aquí sólo se considerarán los tres últimos.]

1) En cuanto a aquellos Śrāvakas que [renuncian a las aflicciones] de manera simultánea, desde inmediatamente antes de alcanzar la condición de arhat, poseen únicamente las etapas preparatorias de Brahmakāyika. [Justo al alcanzar la condición de arhat,] representan [esos arhats] que se liberan únicamente a través del prajñā.[895] Aquellos [entre estos arhats que posteriormente] practican el primer dhyāna real son "arhats con adornos." Individualmente, estos [arhats] pueden poseer o no [cualquier número de] absorciones meditativas por encima del primer dhyāna. {49b}

En cuanto a aquellos que retornan una vez y que previamente se han liberado del apego, a través del Dharma Supremo de su camino de la preparación definitivamente poseen las primeras cuatro etapas preparatorias de Brahmakāyika. Indivi-dualmente, pueden poseer o no las dos últimas [de estas etapas].[896] Desde su disposición para el Dharma de sufrir [en el camino de la visión] hasta alcanzar el fruto del que retorna una vez [permanente], pueden poseer o no las últimas tres [de dichas etapas].

En cuanto a aquellos que no retornan que son del tipo que previamente se han liberado del apego, a través de su [nivel del] Dharma Supremo definitivamente poseen el [dhyāna] real de Brahmakāyika. Individualmente, pueden poseer o no [cualquier número de absorciones meditativas] desde Brahmapurohita hasta la Cima de la Existencia. Desde su disposición al sufrimiento del Dharma [en el camino de la visión] hasta el final de su continuo, [es decir, permaneciendo en el samādhi similar al vajra], pueden o no poseer [cualquier número de absorciones meditativas] desde Brahmapurohita en adelante.[897]

En cuanto a los que entran en la corriente gradualista, a través del Dharma Supremo de su camino de la preparación, definitivamente poseen la primera etapa preparatoria de Brahmakāyika. Individualmente, pueden poseer o no [cualquier número de] las tres [etapas] intermedias, pero definitivamente no alcanzan las dos últimas. Lo mismo se aplica a todos los [gradualistas] más allá del [fruto del que entra en la corriente] hasta alcanzar el fruto del que retorna una vez. En el punto de permanecer en el fruto de que retorna una vez, individualmente, pueden o no poseer las dos últimas [etapas preparatorias], pero definitivamente no poseen el [dhyāna de Brahmakāyika] real.[898] En cuanto a los que no retornan gradualistas, Lo mismo se aplica a [lo que se dijo] respecto de aquellos que no retornan y que previamente se han liberado del apego.

2) Los Pratyekabuddhas son dobles en términos de (a) nacimiento y (b) camino. (a) Al estar separados por un solo nacimiento [del estado de arhat Pratyekabuda], poseen las etapas preparatorias de Brahmakāyika. Desde su última existencia en adelante, individualmente, pueden poseer o no el [correspondiente] [dhyāna] real.[899] (b) En cuanto a los que son similares a los rinocerontes, desde el camino de la preparación en adelante definitivamente poseen los dhyānas reales.[900] Los

practicantes grupales, desde el camino de la acumulación hasta [el camino del] no aprendizaje, puede o no alcanzar los dhyānas reales.[901]

3) En el Mahāyāna, hay incluso Bodhisatvas que no alcanzan ninguna de estas absorciones meditativas [o sus etapas preparatorias].[902] {50a} Incluso en el nivel del camino medio de acumulación del Mahāyāna, puede haber aquellos que han alcanzado estas [absorciones meditativas] y aquellos que no. En el nivel del gran camino de acumulación, los [Bodhisatvas] definitivamente poseen el primer dhyāna real.[903] Al final del camino de la preparación, definitivamente alcanzan la [absorción meditativa] real de la Cima de la Existencia.[904] Los Budas nobles no tener alguna absorción meditativa particular, pero poseerlas [todas] de manera clara.[905]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.2. Causas del logro

Las cinco [causas para] alcanzar [los dhyānas y las absorciones meditativas] son (1) estar familiarizado con estos samādhis desde antes; (2) extenso karma por haber nacido en los reinos superiores [de forma y sin forma]; (3) haber estudiado y reflexionado sobre las palabras del Buda que instruyen sobre estas absorciones meditativas; (4) [alcanzarlas] a través del poder de las instrucciones básicas de otros; o (5) a través de la naturaleza de los fenómenos en el momento en que un eón perece.[906]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.3. Sus propias naturalezas
Este tiene dos partes:
1) Las etapas preparatorias
2) Las etapas reales

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.3.1. Las etapas preparatorias
Este tiene dos partes:
1) Divisiones
2) Presentación

1) [Las etapas preparatorias] constan de seis ocupaciones mentales de (a) características discriminatorias; (b) que surjan de la aspiración; c) separación; (d) alegría y retraimiento; e) análisis; y (f) formación final. (a) [La certeza que surge de] estudiar y reflexionar la mente [de la manera] de considerar el reino del deseo como burdo y el primer dhyāna como pacífico consiste en tranquilizar la mente para abandonar [el primero] y adoptar [el último]. (b) La meditación de la calma mental y la visión superior en unión que se enfoca en esta tosquedad [del reino del deseo] versus la paz [del primer dhyāna] consiste en hacer esfuerzos en el entrenamiento correcto en esto con el fin de renunciar [al primero] y adoptar [el segundo]. (c) Al familiarizarse con la calma mental, se abandonan los tres grandes

[grados de las] aflicciones [del reino del deseo].[907] (d) Al haber alcanzado la alegría y la dicha ligera de haber renunciado a estos tres, uno se involucra mentalmente en el entusiasmo de también renunciar a los demás, renunciando así a los tres [grados de estas] aflicciones medias. (e) Al analizar [con atención] nuevamente si hay algo a lo que renunciar, {50b} uno se da cuenta de que [todavía] quedan [aflicciones] sutiles, las discrimina mediante la participación mental en las características del sufrimiento, y así se vuelve uno mismo sin orgullo por las cualidades obtenidas. (f) Al comprometerse mentalmente a renunciar incluso a las [aflicciones] sutiles, se abandonan los tres [grados de dichas] aflicciones menores.[908]

A modo de [correspondiente al número de] las moradas del reino de la forma, hay diecisiete de cada una de estas [seis etapas preparatorias]. En términos del camino lúcido de la ocupación mental, la seis también puede incluirse en la cuatro. Las dos ocupaciones mentales de (a) características discriminatorias y (b) que surgen de la aspiración son la ocupación mental aproximadamente concordante –el camino de la preparación. Las dos ocupaciones mentales de (c) separación y (f) entrenamiento final son la ocupación mental remediadora –el camino ininterrumpido. (d) La alegría y el retraimiento es la ocupación mental de la lucidez, que [pertenece] a los cuatro caminos.[909] La ocupación mental del (e) análisis es la ocupación mental de la discriminación, que constituye el camino especial.

2) Las etapas preparatorias del primer dhyāna son doblemente puras y no contaminadas.[910] Para las [etapas preparatorias] superiores al primer [dhyāna], no hay no contaminadas porque el camino no contaminado se practica basándose en los soportes [mentales] que están los [dhyānas] reales de los niveles inferiores. Esto difiere para el primer [dhyāna] porque los que entran en la corriente y demás que no han alcanzado su etapa actual deben confiar en su etapa preparatoria. Por lo tanto, dado que uno es capaz de trascender los tres reinos confiando en la etapa preparatoria del primer [dhyāna solamente], también se le llama “no ineficaz.”[911] Debido a que las etapas preparatorias no son más que caminos que lo liberan a uno del apego a niveles más bajos, es imposible que se vean afectados. [Por otro lado,] las etapas reales [de los dhyānas] no hacen que uno trascienda los niveles inferiores. En particular, los [dhyānas reales] contaminados constituyen “el camino de permanecer dichosamente en medio de los fenómenos visibles”[912] y “[el camino de] lograr cualidades.” {51a} Pero no nos liberan a uno del apego porque están encadenados por los anhelos de sus respectivos niveles y son más bajos que los niveles respectivamente superiores. [Sin embargo,] dado que los [dhyānas reales] no contaminados funcionan como remedios para [tanto] sus propios niveles respectivos como para los niveles superiores, también representan caminos que nos liberan del deseo. Dichas [seis] etapas preparatorias [en lo que respecta a] desde el primer dhyāna hasta la Cima de la Existencia son en su mayor parte similares en lo que respecta a su manera de meditar, pero en un soporte al reino sin forma, el

primero [uno] entre estas seis] ocupaciones mentales surgen de la meditación [y no del estudio y la reflexión como se explicó anteriormente].[913]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.3.2. Las etapas reales

Este tiene dos partes:

1) Los cuatro dhyānas que trascienden los niveles inferiores a través de sus ramas.
2) Las cuatro [absorciones] sin forma que trascienden los niveles inferiores a través de la discriminación[914]

1a) El primer dhyāna real tiene cinco ramas. Las dos ramas remediadoras son el examen y el análisis, cuyas naturalezas consisten en que la mente [escudriñe] de manera burda y sutil, respectivamente. Las dos ramas del beneficio son el surgimiento del regocijo mental y la dicha física. La rama que es la base es el samādhi de una mente unidireccional. En cuanto al "examen" en este contexto, dado que es muy burdo, pueden renunciar a él incluso aquellos que no están libres del apego al primer dhyāna. Por lo tanto, hay una doble división en lo real ordinario [primer dhyāna] que está dotado tanto de examen como de análisis y en lo real especial [primer dhyāna] que [implica] sólo análisis sin examen.[915]

1b) El segundo [dhyāna] tiene cuatro ramas. La rama remediadora se refiere a la serenidad interior [de la mente] en virtud de estar más allá de los defectos dhyāna del examen y el análisis [debido a la atención plena, el estado de alerta y la ecuanimidad]. Las dos ramas del beneficio son el regocijo y la dicha, cuya naturaleza es el sentimiento de placer mental. La rama que es la base es el samādhi [de una mente virtuosa enfocada en un solo punto]. {51b}

1c) El tercer [dhyāna] tiene cinco ramas. Las tres ramas remediadoras son la atención plena para captar el objeto y aspecto de enfoque sin olvidarlos; el estado de alerta para analizar si ha surgido algún defecto en el dhyāna de uno o no; y la formación mental de ecuanimidad, que significa estar libre de las formaciones mentales de felicidad, sufrimiento [apego, aversión, estar cerca, estar distante, etc.]. La rama del beneficio es el sentimiento mental de dicha. La rama que es la base es samādhi [como anteriormente].

1d) El cuarto [dhyāna] tiene cuatro ramas. Las dos ramas remediadoras son la atención plena de la liberación de los ocho defectos del dhyāna y la formación mental de la ecuanimidad [de la liberación de ellos]. La rama del beneficio es el sentimiento de ecuanimidad.[916] La rama que es la base es samādhi [como anteriormente].

[Aquí,] el significado de "ramas" se refiere a la naturaleza de estos respectivos [dhyānas].[917] Si estos [cuatro dhyānas] se subdividen en términos de moradas, son diecisiete. Si están divididos por la naturaleza, son tres –afligidos, puros y no

contaminados. El primero significa estar [libre de todas las aflicciones del reino del deseo y de los dhyānas inferiores respectivamente, pero todavía estando] encadenado por las aflicciones primarias o secundarias del propio nivel del [dhyāna] respectivo.[918] El segundo [significa no estar tan encadenado e] implica el aspecto que consiste en la virtud mundana de [discriminar] los niveles burdos [inferiores de] los pacíficos [superiores], que tiene cuatro [divisiones], aproximadamente concordantes con la regresión.[919] El tercero tiene la naturaleza de la visión superior [del camino supramundano], implica los [dieciséis] aspectos de las [cuatro] realidades y no está dotado de examen ni análisis.

2) En cuanto a las cuatro [absorciones] sin forma, durante sus preparaciones, las nociones de forma, [color, figura,] resistencia física, [y bien y mal que corresponden a los respectivos niveles debajo de ellas] son destruidas.[920] Entonces, uno piensa: "Todos los fenómenos son infinitos como el espacio"; o piensa: "Son infinitos como la conciencia"; o piensa: "No hay nada burdo que debamos aprehender en absoluto"; o piensa: "No es que se pueda captar nada burdo ni que no se pueda captar nada sutil." Al haberse comprometido mentalmente [de estas maneras], {52a} en el debido orden, [uno entra entonces en las cuatro absorciones meditativas reales] en las que estos [estados] se manifiestan. Si están divididos por naturaleza, los Mādhyamikas afirman los mismos tres [tipos –afligido, puro y no contaminado–] que antes [para las cuatro absorciones]. Para la Cima de la Existencia, los Vaibhāṣikas no afirman el [tipo] no contaminado.

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.1.4. Frutos

Los dhyānas del fruto y las [absorciones] sin forma de haber nacido realmente [en los respectivos reinos] y las personas de estos [reinos] son equivalentes. El contenedor [del entorno puro] y [las cualidades especiales tales como] las [cinco] visiones y los [seis] conocimientos sobrenaturales del reino de la forma son resultados dominados; los skandhas apropiados son resultados [kármicamente] maduros; y los Dharmas concordantes con la iluminación son resultados que concuerdan con sus causas. [Lo mismo ocurre con el reino sin forma, según corresponda.]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.2.2.2. Explicación de los cuatro inmensurables.

Este tiene tres partes:

1) Forma de surgir
2) Naturalezas
3) Fruto

1) [Los cuatro inmensurables surgen de cuatro condiciones.] Su condición causal es la disposición [naturalmente permanente]. Sus condiciones dominantes son los tratados y amigos espirituales que enseñan los [cuatro inmensurables]. Respectivamente, sus condiciones objetivas son aquellos seres sintientes que no

tienen felicidad, están oprimidos por el sufrimiento, poseen felicidad y poseen apego y aversión. [Su condición inmediata es que los cuatro inconmensurables surgen en dependencia de la familiaridad previa que uno tenga con ellos al haber examinado los beneficios de cultivarlos y las desventajas de no cultivarlos.][921]

2) [Las naturalezas de los cuatro inmensurables] son (a) el deseo de que [los seres sintientes] encuentren la felicidad; (b) el deseo de estar libre de sufrimiento; (c) el deseo de no estar separados de la felicidad; y (d) el deseo de lograr estos [tres estados] para todos los seres sintientes sin diferencia. En su debido orden, representan las raíces de la virtud de ser sin (a) maldad alguna; b) violencia; (c) falta de regocijo; y (d) apego y aversión.

3) [Su fruto] es la consecución de los dos vastos bienestares, tanto temporal como finalmente.[922]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3. La práctica de los diecisiete equipamientos.

1) Instrucción general

2) Explicaciones particulares de algunos [de estos diecisiete]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.1. Instrucción general

> **La bondad amorosa, las seis como generosidad,**
> **la calma mental con la visión superior,**
> **el camino de la unión,**
> **la habilidad en los medios, [I.46]**
>
> **la sabiduría, el mérito,**
> **el camino, dhāraṇī, los diez bhūmis y**
> **los remedios– deben conocerse**
> **como la progresión de la práctica de los equipamientos. [I.47]**

Dado que las dos acumulaciones se vuelven poderosas cuando uno se ocupa en el Mahāyāna de esta manera, se explican como la práctica de los equipamientos, que son diecisiete.

(1) El equipamiento de la motivación es una gran bondad amorosa. Los sūtras [dicen]:

> Los grandes Bodhisatvas {52b} apaciguan el sufrimiento de los seres infernales...[923]

[La palabra] “equipamiento” [se aplica] igualmente a los siguientes [dieciséis].

(2)-(7) La aplicación consta de las seis pāramitās, como la generosidad. [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas moran en la pāramitā de la generosidad... establecen a los seres sintientes en los caminos de las diez virtudes...[924]

(8) El equilibrio meditativo es la calma mental de estar [orientado] unidireccionalmente hacia el bienestar de los demás. [Los sūtras dicen:]

> Los Bodhisatvas moran con sus mentes dotadas del conocimiento de todos los aspectos...[925]

El significado de "calma mental" es que la mente permanece en un solo punto una vez que se calma la distracción. Sus objetos de enfoques son dobles –con características y sin características. En términos de su propia naturaleza, son dobles –mundano y supramundano. Los métodos para calmar la mente son nueve. (1) Se hace que la mente se fije en el objeto de enfoque. (2) Al prolongarlo, se hace que se asiente continuamente. (3) Si se aleja [del objeto], se reasienta repetidamente. (4) Para que no se desvíe, se fija estrechamente [en el objeto] con atención plena. (5) Al no considerar los placeres de los sentidos, la mente queda domesticada. (6) Al considerar las distracciones como deficiencias, la mente se pacifica. (7) Incluso si ocurren pensamientos obvios, al no perseguirlos fácilmente, [la mente] se apacigua por completo. (8) Al poner fin al embotamiento y la agitación, [la mente] se vuelve unidireccional. (9) Una vez que se familiariza [con eso], se resuelve uniformemente sin ningún esfuerzo.

(9) En ese punto, [la mente establecida está conectada] con la visión superior de realizar la forma real de ser. [Los sūtras dicen:]

> Debido a la vacuidad de características específicas, se debe saber que los Bodhisatvas no tienen ninguna armadura...[926]

El significado del término ["visión superior"] {53a} es ver o alcanzar el modo último de ser [de los fenómenos] de una manera superior y no engañosa al haber participado en él mediante el análisis. La visión superior que involucra a través del análisis existe también en [el nivel de] la participación a través de la aspiración, [pero] la visión superior del logro [existe] únicamente en el camino supramundano. A través de esta [visión superior], se eliminan los tres [tipos de cognición no válida] –la no realización, cognición errónea y duda. Su naturaleza es el prajñā, que es doble al ser clasificado en términos de [realizar] la libertad de cualquier identidad de la persona y de los fenómenos.

(10) El camino de la unión del [prajñā] profundo y vasto [se menciona en los sūtras de la siguiente manera:]

> En virtud de que la forma y demás no están ni encadenados ni liberados, los Bodhisatvas obtendrán un conocimiento de todos los aspectos que no está encadenado ni liberado...[927]

(11) La habilidad en los medios es liberar a los seres sintientes cuando no descansan en equilibrio meditativo. [Los sūtras dicen:]

> Al dar a las entidades internas y externas, los Bodhisatvas las comparten con todos los seres sintientes y...[928]

(12) La visión es sabiduría. [Los sūtras dicen:]

> El Mahāyāna es el siguiente –la vacuidad de lo interno...[929]

(13) La conducta es acumular el mérito que depende de numerosos samādhis. [Los sūtras dicen:]

> El Mahāyāna es el siguiente –el samādhi del "paso heroico"...[930]

(14) El camino que logra el fruto consta de veintiún conjuntos (1)-(7), los siete conjuntos de [Dharmas] concordantes con la iluminación; (8) las tres puertas a la liberación; (9) los once conocimientos;[931] (10) las tres facultades;[932] (11) los tres samādhis;[933] (12) los diez recuerdos;[934] (13) los cuatro inmensurables; (14) los cuatro dhyānas; (15) las cuatro [absorciones] sin forma; (16) las ocho liberaciones; (17) las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva; (18) los diez poderes; (19) las cuatro intrepideces; (20) las cuatro conciencias discriminatorias; (21) y los dieciocho Dharmas únicos.[935] {53b} [Los sūtras dicen:]

> El Mahāyāna es el siguiente –los cuatro fundamentos de la atención plena...[936]

(15) El dhāraṇī de no olvidar el camino excelente [se menciona en los sūtras de la siguiente manera:]

> Debido a que "A" se refiere a no haber nacido, es la puerta a todos los fenómenos.[937]

Hay cuatro [tipos de] dhāraṇī. (a) Los Bodhisatvas que han entrado en los bhūmis poseen el dhāraṇī de palabras o Dharmas –inmediatamente después de escuchar vastas colecciones de nombres, palabras y letras, los retienen y no los olvidan. (b) El dhāraṇī del significado es comprender el significado de estas [palabras] y no olvidarlos. (c) Desde el [nivel de] disposición equilibrada del camino de la preparación en adelante, los [Bodhisatvas] poseen el dhāraṇī de la disposición equilibrada. Esto se refiere a algo como lo siguiente. Habiendo obtenido la certeza de que "A" simboliza el no haber nacido, uno medita sellando todos los fenómenos con este significado [de no haber nacido]. A través de esto, una vez que uno está completamente familiarizado con él, uno es capaz de alcanzar la disposición

equilibrada para darse cuenta de que todos los fenómenos son no nacidos.[938] (d) El dhāraṇī del mantra secreto se refiere a las [hazañas] como los Bodhisatvas que moran en los bhūmis bendiciendo las letras de los mantras, en virtud de las cuales estos mantras pueden superar epidemias, etc. Los dos primeros entre estos [cuatro] son los dhāraṇīs reales, mientras que los dos últimos se presentan desde la perspectiva de los flujos mentales de tales Bodhisatvas que retienen dichos poderes respectivos.[939]

(16) Los diez bhūmis sirven como fundamento de las cualidades.

(17) La práctica del equipamiento de los remedios disipa los defectos.

Los pasajes del sutra de los [dos últimos] de estos diecisiete se explicarán a continuación. En cuanto a la progresión de estos [diecisiete], existen dos [conjuntos] de (1) lo que establece a los [Bodhisatvas en] morar en el [Mahā]yāna y luego ponerse la gran armadura y (2) la propia naturaleza del yāna. Así, {54a} el primero [de estos dos conjuntos] consta de las diez primeras prácticas. El segundo es nuevamente doble –el camino que hace progresar a los Bodhisatvas y las causas para llegar a su fin. El primero consta de las siguientes cinco prácticas, y el segundo de las dos últimas prácticas. Por lo tanto, se debe saber que estas prácticas están conectadas de tal manera que las últimas, respectivamente, surgen de las primeras.[940]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2. Explicaciones particulares de algunos de estos diecisiete

Este tiene tres partes:

1) [Explicación del equipamiento de] la sabiduría
2) [Explicación del equipamiento de] los bhūmis
3) Explicación del equipamiento de los remedios.

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.1. Explicación del equipamiento de la sabiduría.

Este tiene dos partes:

1) Divisiones
2) Líneas limítrofes

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.1.1. Divisiones

En adaptación al contexto de la [etapa o rueda del Dharma] intermedia que pone fin a [cualquier tipo de] identidad, las divisiones [de la vacuidad] se hacen en virtud de darse cuenta de que todos los fenómenos de la [realidad] aparente están vacíos. Por lo tanto, la base de la vacuidad en este contexto se refiere a los portadores de la naturaleza [de la vacuidad], que representan lo que está vacío. Sin embargo, esta no es la base de la vacuidad que realmente cumple esta función –la [naturaleza] perfecta e inmutable– porque esta [última] está más allá de la mente y no puede ser enumerada.[941] Por lo tanto, [todo lo siguiente] representa la

[enumeración de] la vacuidad [en el sentido de que los respectivos portadores de esta vacuidad están vacíos] de sus respectivas propias naturalezas. [Las veinte vacuidades son las de] (1) los fenómenos internos (como los ojos); (2) fenómenos externos (como la forma); (3) qué son tanto internos como externos (los órganos de los sentidos y el cuerpo); (4) la sabiduría que realiza la vacuidad –la entidad vacía; (5) lo que es vasto (las diez direcciones); (6) lo último (el camino al nirvāṇa); (7) los tres reinos que surgen del condicionamiento de causas y condiciones; (8) los fenómenos incondicionados (como el espacio) como contraparte; (9) lo que está más allá de los extremos (la originación dependiente libre de permanencia y extinción); (10) el saṃsāra, que no tiene principio ni fin; (11) los factores virtuosos que no se rechazan (como [los Dharmas] concordantes con la iluminación); (12) la naturaleza primordial que no se produce mediante el conocimiento o la visión de los nobles; (13) todos los fenómenos condicionados e incondicionados; {54b} (14) las características (como el surgimiento de los fenómenos y lo que es adecuado como forma); (15) los [tres] tiempos (como el pasado y el futuro) son mutuamente inobservables; (16) la naturaleza de la falta de entidades que impliquen la unión [de causas y condiciones]; (17) las entidades que son los cinco skandhas (como contraparte [del anterior]); (18) las no entidades (como el espacio); (19) la entidad propia de los fenómenos –la vacuidad; (20) la entidad que es la esfera de los nobles, que es distinta de los fenómenos en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida. Así, al enfocarnos en estos veinte objetos como si estuvieran vacíos de realidad, al igual que las ilusiones, [hay] veinte sabidurías que los realizan. Este número concuerda con las posiciones de Āryavimuktisena y Haribhadra, que representan una combinación de las dieciséis vacuidades que los sūtras mencionan al principio y las últimas cuatro que [siguen] por separado [más adelante].[942]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.1.2. Líneas limítrofes

Las primeras tres [vacuidades y sabidurías] se presentan como [pertenecientes al nivel de] compromiso a través de la aspiración en general; la cuarta, al Dharma Supremo; las siguientes siete (5)-(11), desde el primero hasta el séptimo bhūmi; y los siguientes tres conjuntos de dos (12)-(17), a [uno de] los tres bhūmis puros, respectivamente. Las siguientes tres (18)-(20) se presentan como [pertenecientes a] Budabhūmi. En el [nivel de] compromiso a través de la aspiración, se realizan de manera aproximadamente concordante y en los otros [niveles, se realizan] directamente.[943]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.2. Explicación del equipamiento de los bhūmis.

Este tiene dos partes:

1) La presentación general de los bhūmis.
2) Explicando las características distintivas de las purificaciones de cada [bhūmi] relacionándolas con el texto.

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.2.1. La presentación general de los bhūmis[944]

Este tiene cuatro partes:

1) Definición
2) Definiendo
3) Instancias
4) Presentación de los factores a renunciar

1) [La definición de bhūmi] es aquello que tiene la naturaleza de la realización directa de la ausencia de identidad y sirve como fundamento para las cualidades [asociadas con esa realización].

2) Del término “bhūmi” se deriva el significado de progresar cada vez más alto, {55a} que se presenta [para todos los bhūmis] en general. Las explicaciones de los términos para el individuo [bhūmis] se darán una por una a continuación.

3) [Los casos se explican en tres partes:]
3a) Divisiones
3b) Número definido
3c) Rasgos distintivos

3a) [Los bhūmis] se dividen en diez a través de [principalmente] ocuparse en [una de] las diez pāramitās, respectivamente.

3b) Se presentan de esta manera porque existen como los diez Dharmas que son los medios para purificar [sus respectivas manchas].

3c) El equipamiento de los bhūmis consiste en la fase de logro posterior, durante la cual se acumula mérito de manera ilusoria y se obtiene certeza sobre la naturaleza de los fenómenos, que ya se ha realizado [durante el equilibrio meditativo]. Durante el equilibrio meditativo, uno se concentra en las apariencias naturales de lo último, cortando las apariencias erróneas de lo aparente y erradicando los dos oscurecimientos. Esto se presenta de dos maneras, es decir, como los equipos de sabiduría y los remedios, respectivamente.

La manera de comprender la naturaleza de los fenómenos en los bhūmis corresponde al ejemplo del cielo que se ve cada vez más en virtud de que las nubes en este cielo se evaporan progresivamente. Durante ese tiempo, aunque el cielo no tiene partes, en términos de estar libre de nubes, puede presentarse como si tuviera partes [que están con y sin nubes]. Del mismo modo, lo que se va a realizar no tiene partes, pero su realización clara aumentará en virtud de que el error en la propia flujo mental se agota de manera progresiva. Por lo tanto, en virtud de estas diferencias, en el primer bhūmi, [uno se da cuenta de que] la naturaleza de los fenómenos lo impregna a uno mismo y a todos los demás (lo cual es la realidad de su omnipresencia). En el segundo, uno se da cuenta de que las manchas que oscurecen la naturaleza de los fenómenos pueden ser abandonadas (siendo

suprema la realidad de [la naturaleza de los fenómenos]). En el tercero, [uno se da cuenta de que] escuchar el Dharma del Mahāyāna es la realidad que es el resultado natural de comprender la naturaleza de los fenómenos. En el cuarto, [uno se da cuenta] de la realidad de estar sin el apego [que surge] en virtud del anhelo por la naturaleza de los fenómenos. En el quinto, al ser consciente de las diez igualdades,[945] [uno se da cuenta] de que la naturaleza actual de los fenómenos en los flujos mentales propios y de los demás no es diferente. En el sexto, [se da cuenta] de que las aflicciones no son puras (la realidad de que son adventicias). En el séptimo, {55b} dado que no ocurren diferentes características de meros Dharmas (como los sūtras), [uno se da cuenta] de la realidad de estar libre de características. En el octavo, uno se da cuenta de que los fenómenos afligidos y purificados no aumentan ni disminuyen, y que [el Dharmadhātu] es la matriz del dominio sobre la no conceptualidad (en virtud de que las semillas de la mente afligida han cambiado de estado) y los reinos puros (por virtud de que las conciencias sensoriales han cambiado de estado). En el noveno y décimo [bhūmis], respectivamente, uno se da cuenta de que el Dharmadhātu, en virtud de que la conciencia mental ha cambiado de estado, es la matriz de la maestría sobre la [cuádruple] sabiduría de la conciencia discriminatoria y la actividad iluminada de promover el bienestar de seres tal como a uno le plazca.[946] Además, [existen] las características distintivas de las señales de haber entrado [en los respectivos bhūmis] y en los sueños; sus cualidades generales y particulares; las [diferentes] formas en que [los Bodhisatvas de los respectivos bhūmis] renacen; y las [respectivas] formas de participar en las pāramitās. [Pero] como este [texto] aquí es conciso, no entraré en estos.[947]

4) [La presentación de los factores a renunciar tiene tres partes:]
  4a) Oscurecimientos cognitivos
  4b) Oscurecimientos aflictivos
  4c) Forma de renuncia

4a) En general, los oscurecimientos cognitivos consisten en las 108 concepciones sobre aprehensor y aprehendido.[948] En particular, en cada bhūmi, existen tendencias negativas de dos [tipos de] ignorancia, que se mencionan en el *Saṃdhinirmocana[sūtra]*.[949] En el primer bhūmi, esto se refiere a [la ignorancia de] aferrarse a personas y fenómenos y [la ignorancia] de las aflicciones de los reinos desagradables; en el segundo, [la ignorancia de] la equivocación de las sutiles violaciones [de la ética] y [la de] los diversos aspectos del karma; en el tercero, [la ignorancia] del deseo [de absorción meditativa] y [la] de que el dhāraṇī de lo que se escucha[950] no es completo; en el cuarto, [la ignorancia de] el anhelo de absorción meditativa y [el] anhelo del Dharma; en el quinto, [la ignorancia de] no desviarse exclusivamente del saṃsāra ni dirigirse hacia él y [el de] no desviarse exclusivamente del nirvāṇa ni dirigirse hacia él; en el sexto, [la ignorancia del gran cansancio en virtud de] darse cuenta de [cómo] operan las formaciones [de la

originación dependiente] y [la del] surgimiento de muchos signos (como la forma); en el séptimo, [la ignorancia de] el surgimiento de características sutiles de meros fenómenos {56a} y [la ignorancia acerca de] los medios para involucrarse mentalmente en la falta de signos; en el octavo, [la ignorancia de] ni [obtener] dominio sobre los esfuerzos [desapasionados] [para permanecer] en la ausencia de signos ni sobre los signos; en el noveno, [la ignorancia acerca de] obtener dominio sobre el dhāraṇī (enseñar el Dharma, infinitas palabras y letras del Dharma, y la creciente auto-confianza del prajñā) y [el] que trata de obtener maestría sobre la auto-confianza; en el décimo, [la ignorancia] sobre grandes conocimientos sobrenaturales y secretos sutiles; y en el undécimo, [las dos ignorancias] en virtud del apego y la obstrucción, respectivamente, que oscurecen el no estar apegado y no estar obstruido con respecto a todos los objetos cognoscibles.

4b) [Los oscurecimientos aflictivos] son dobles:
 4ba) Los factores a renunciar a través de la visión
 4bb) Los factores a abandonar a través de la familiarización

4ba) Cuando [los factores a ser abandonados a través de la visión –las diez aflicciones[951]–] se dividen en términos de la forma de compromiso incorrecto, hay tres [tipos]:
 (1) [compromiso] directo [incorrecto]
 (2) [compromiso] indirecto [incorrecto]
 (3) compromiso incorrecto bajo el dominio [de otra cosa]

4bal) Las primeras tres [de las cinco] visiones, la ignorancia y la duda [erróneamente] se involucran en las [cuatro] realidades [de manera directa] sin ser interrumpidas por otras aflicciones. En el debido orden, [las visiones sobre una personalidad real, las visiones sobre los extremos y las visiones erróneas significan] aferrarse a las [cuatro] realidades como si fueran un yo y lo que es “mío”; ser permanente o extinto; y estar sin realidad alguna. [Las dos restantes se refieren a] ignorar las características de estas realidades y albergar dudas sobre si lo que ellas enseñan es cierto o no.

4ba2) Aferrarse a una visión de la ética y las disciplinas espirituales como primordiales, el deseo y el orgullo [erróneamente] se involucran en las [cuatro] realidades [de manera indirecta] al centrarse en [algunas de las anteriores] aflicciones que se centran en [estas realidades de manera directa]. Respectivamente, se refieren a aferrarse a malos puntos de vista como primordial o a las malas formas de conducta relacionadas con tales [visiones] como primordiales; anhelo de estas [visiones o conductas]; y la mente siendo altiva [al estar involucrada] en ellas.[952]

4ba3) La ira se involucra [en las cuatro realidades] bajo el dominio de una mente maliciosa hacia lo que no está de acuerdo con la propia visión. {56b}

Aunque las aflicciones no [pueden] centrarse en las verdaderas realidades de la cesación y el camino, se centran sólo en sus nombres. La manera [general] de involucrarse en las bases del compromiso incorrecto –las cuatro realidades– es tomar el sufrimiento y su origen como causas mutuas y tener miedo a la cesación y al camino. Por lo tanto, una vez que se ve la forma real de ser de las [cuatro] realidades, las aflicciones terminan.

4bb) [Los factores a ser abandonados a través de la familiarización] son las seis aflicciones innatas,[953] que involucran erróneamente a sus objetos.

4c) [La forma de renuncia] es doble [según]
4ca) el Mahāyāna
4cb) el Hīnayāna

4ca) Los factores que oscurecen la realización de la ausencia de identidad de la persona y la ausencia de identidad de los fenómenos se denominan respectivamente (1) "[ignorancia] afligida" y (2) "ignorancia no afligida." (1) La primera incluye las dos porciones del deseo que consisten en (a) los factores reales de vinculación en el saṃsāra y (b) las tendencias latentes que se introducen a través de estos [factores]. (2) Estos últimos incluyen los dos factores que oscurecen (a) la pureza natural y (b) la pureza de las [manchas] adventicias. Los primeros [–factores (1a) y (2a)–] respectivamente entre estos se abandonan en el primer bhūmi y los últimos [–factores (1b) y (2b)–se abandonan] respectivamente en el camino de la familiarización. Por lo tanto, en términos de los dieciséis momentos del camino de la visión, la preparación del Dharma [de la realidad] del sufrimiento renuncia a ambos oscurecimientos [aflictivos y cognitivos] entre los factores a ser abandonados a través de la visión con respecto al sufrimiento de los tres reinos; la cognición del Dharma [del sufrimiento] percibe claramente el camino de la liberación; y la disposición subsiguiente y la cognición subsiguiente [del sufrimiento], al centrarse en los dos primeros y la disposición subsiguiente, respectivamente, aprehenden estos [dos y la disposición subsiguiente] como las causas de las cualidades de los nobles. El mismo [patrón de dos cogniciones y dos disposiciones] se aplica a las [tres realidades] restantes. En términos de momentos, todos los factores a los que se debe renunciar a través de la visión {57a} se renuncian en los momentos que son las unidades de tiempo más pequeñas. En cuanto a los factores a ser abandonados a través de la familiarización, los tres niveles respectivamente del camino pequeño y mediano de familiarización desde el segundo al séptimo bhūmis renuncian a los grados respectivamente grande y medio de las [108] concepciones y aflicciones [a ser abandonadas]. Los bhūmis puros –los tres niveles del gran camino de familiarización– renuncian a los tres grados menores de esas concepciones [y aflicciones].[954] La manera de renunciar es exclusivamente simultánea [en términos de los correspondientes grados de oscurecimientos pertenecientes a los tres reinos].

4cb) Los factores a ser abandonados a través de la visión [con respecto a la realidad] del sufrimiento del reino del deseo se renuncian a través de la disposición para el Dharma y la cognición del Dharma y [aquellos con respecto a la realidad] del sufrimiento de los reinos superiores [se renuncian] a través de disposición posterior y cognición posterior. Esto también ilustra [los factores a ser abandonados con respecto a] las otras [tres realidades].[955] En cuanto a los factores [pertenecientes a los tres reinos] que deben ser abandonados a través de la familiarización, puede haber un abandono tanto gradual como simultáneo. A través del camino de familiarización mundano, [las absorciones meditativas de los reinos superiores] se consideran pacíficas [en comparación con] los [estados del reino de los deseos] burdos, lo que resulta en una mera supresión de las aflicciones manifiestas. Por otro lado, el camino de los nobles –las claras realizaciones de las [cuatro] realidades– erradica también las latencias [de estas aflicciones].

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.2.2. Explicando las características distintivas de las purificaciones de cada bhūmi relacionándolas con el texto. Esto tiene dos partes:

1) [Explicando] las purificaciones de los [primeros] nueve bhūmis como las causas
2) Explicando las características del décimo bhūmi como fruto

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.2.2.1. Explicando las purificaciones de los primeros nueve bhūmis como las causas.

Al permanecer en un bhūmi determinado, las manchas de este mismo bhūmi se purifican durante su respectiva fase de logro posterior, que también representa el entrenamiento preparatorio para alcanzar las cualidades del bhūmi superior respectivamente.[956] Por lo tanto, la explicación de este [proceso] tiene nueve tipos.

1) [El primer bhūmi tiene dos partes:]
   1a) Los medios para purificar
   1b) El prajñā como forma de purificar

1a) [Los medios para purificar]

A través de las diez purificaciones
se alcanza el primer bhūmi.
La intención, las cosas beneficiosas,
una mente igualitaria hacia los seres sintientes, [I.48]

el regalar, servir a los amigos,
buscar el Dharma genuino como objeto de enfoque,
una mentalidad constante de alejamiento,
el anhelo del Budakāya, [I.49]

enseñar el Dharma y la palabra verdadera,
que se afirma que son las diez. [I.50ab]

A través de las diez purificaciones, se alcanza el primer bhūmi. Está dotado de [y llamado] alegría suprema porque [los Bodhisatvas] se dan cuenta de la naturaleza de los fenómenos que no habían alcanzado antes. {57b} [Las diez purificaciones son] (1) la intención superior [inquebrantable][957] de lograr [todo tipo de] virtud [a través de la ocupación mental del conocimiento de todos los aspectos]; (2) lograr cosas beneficiosas –actividades [virtuosas] de las tres puertas [del cuerpo, la palabra y la mente para todos los seres sintientes]; (3) practicar los cuatro inmensurables como [la expresión de] una mente igual hacia los seres sintientes; (4) regalar cosas siendo puro en las tres esferas [de agente, receptor y acción]; (5) servir a los amigos que nos establecen en el conocimiento de todos los aspectos [mediante la práctica de acuerdo con sus instrucciones que tocan el corazón]; (6) buscar el significado del Dharma genuino de los tres yānas tomándolo como el objeto de enfoque [para enseñárselo a aquellos a quienes deben guiar de acuerdo con sus mentalidades]; (7) una mentalidad constante de abandonar el hogar [en virtud de ver sus defectos y permanecer en la falta de hogar de las enseñanzas del Buda]; (8) [en consecuencia,] anhelo de realizar el Budakāya; (9) enseñar el Dharma [de las doce ramas de las vastas escrituras del Mahāyāna] que madura a los seres sintientes;[958] y (10) el habla honesta y verdadera [(actuar de acuerdo con las propias palabras)], que se afirma que son las diez purificaciones.

1b) El [prajñā como forma de purificar]

A través de no observar ninguna naturaleza,
estas deben entenderse como purificaciones. [I.50cd]

Esto también se aplica a los siguientes [bhūmis].[959] Los sūtras dicen:

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el primer bhūmi debe realizar estas diez purificaciones...[960]

2) El segundo bhūmi es [El Inmaculado, que significa] estar sin las manchas de involucrarse mentalmente en éticas corruptas y caminos inferiores.[961]

Ética, gratitud, paciencia,
alegría total, gran compasión,
servicio respetuoso, escuchar al gurú con reverencia,
y la octava, el vigor por la generosidad y demás. [I.51]

[Las ocho purificaciones de este bhūmi] son (1) los tres [tipos de] ética pura [de los Bodhisatvas, sin involucrarse en caminos inferiores];[962] (2) recompensar con gratitud [incluso las pequeñas acciones beneficiosas] de los demás [para uno mismo] ; (3) paciencia hacia el daño [al no aferrarse a ningún motivo de rencor]; (4) la alegría absoluta de no arrepentirse de practicar Dharmas virtuosos [–lograr uno mismo la virtud de forma natural y hacer madurar a los demás en los tres yānas]; (5) gran compasión por todos los seres sintientes [que incluso implica el entusiasmo de experimentar los sufrimientos de los reinos desagradables para beneficiar a cada ser sintiente individualmente]; (6) hacer esfuerzos en servicio respetuoso al gurú; (7) escuchar el Dharma genuino con reverencia por el gurú [y luego cumplirlo exactamente como fue enseñado]; y (8) la octava purificación –el vigor por las seis pāramitās, como la generosidad. [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el segundo bhūmi debe ocuparse mentalmente en ocho Dharmas... {58a}

3) El tercer bhūmi es El Iluminador, que hace brillar la luz del Dharma sobre uno mismo y los demás a través del poder del samādhi.

> **Deseo insaciable de estudiar,**
> **dar el Dharma sin esperar recompensa alguna,**
> **purificación del reino de Buda,**
> **no cansarse del saṃsāra, [I.52]**
>
> **y la vergüenza y el bochorno**
> **representan los cinco tipos de falta de vanidad. [I.53ab]**

La quinta purificación [de este bhūmi] representa la falta de una mente engreída acerca de (1) el deseo insaciable de estudiar [todas] las palabras del Buda; (2) dar el Dharma sin depender de esperar recibir ninguna recompensa[963] [–si uno ni siquiera tiene expectativas acerca de la iluminación al enseñar el Dharma, no hay necesidad de mencionar ganancias materiales y demás]; (3) purificación del entorno y del contenido de los reinos Búdicos [que uno mismo y los demás alcanzan al convertirse en Buda]; (4) no estar cansado de los defectos del saṃsāra [–ni siquiera de los seres ignorantes que pagan la bondad de uno con lo contrario]; y (5) vergüenza y bochorno [en el sentido de] alejarse de [considerar] las mentalidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas [como buenas cualidades].[964] [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el tercer bhūmi debe morar en cinco Dharmas...

4) El cuarto bhūmi es El Irradiante, cuyo fuego quema los dos oscurecimientos a través de el prajñā de los Dharmas concordantes con la iluminación.

> **Habitar en los bosques, tener pocos deseos, estar contento,**
> **recurrir a la estricta abstinencia, [I.53cd]**
>
> **no abandonar el entrenamiento,**
> **despreciar los placeres de los sentidos,**
> **dar la espalda, renunciar a todo lo que hay,**
> **no intimidarse y despreocuparse. [I.54]**

Las diez purificaciones [de este bhūmi] son (1) morar en bosques apartados; (2) tener pocos deseos –ni siquiera desear la iluminación para el propio bienestar; (3) estar contento con lo que se obtiene [–ni siquiera enorgullecerse de la iluminación total, incluso si se logra]; (4) tomar las doce cualidades de la abstinencia estricta[965] como recurso[966] [representa la preparación para la realidad profunda]; (5) no abandonar los tres entrenamientos ni siquiera a costa de la vida, [ya que uno está libre de los puntos de referencia y características de todos los entrenamientos]; (6) despreciar las cualidades de los placeres de los sentidos por no gustarles [o por no aparecer ni siquiera un simple objeto de deseo]; (7) hacer esfuerzos para unirse a aquellos que serán guiados por el camino de alejarse[967] [del saṃsāra] como corresponde [o alejarse en el sentido de estar sin ningún esfuerzo formativo con respecto a los fenómenos]; (8) renunciar a todo lo que existe[968] (como el cuerpo), [ya que las entidades internas y externas no se consideran entidades]; (9) la mente de uno no se deja intimidar con respecto a lo que es virtuoso [debido a permanecer sin mezcla con un flujo mental que consiste en conciencia (ordinaria)]; (10) desinterés[969] por la cosificación, [ya que el flujo de conciencia y las expresiones de etiquetado se han detenido].[970] [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el cuarto bhūmi no debe abandonar estos diez Dharmas...

5) El quinto bhūmi {58b} es el Difícil de Dominar, que se refiere a realizar las dos actividades difíciles de madurar como seres sintientes y que la propia mente no se aflija [por eso].

> **La intimidad, los celos en el ámbito familiar,**
> **los lugares que invitan a las multitudes,**
> **elogiarse a uno mismo, menospreciar a los demás,**
> **los diez caminos de las acciones no virtuosas, [I.55]**
>
> **vanidad y arrogancia, equivocación,**
> **los estados mentales deficientes y tolerancia a las aflicciones–**

si se abandonan estos diez,
se alcanza el quinto bhūmi. [I.56]

[Las diez purificaciones de este bhūmi] son que el quinto bhūmi se logra si se renuncian y se purifican los siguientes diez defectos –(1) exceder la intimidad con personas laicas u ordenadas; (2) celos[971] en términos de las familias de los propios patrocinadores, siendo así avaro [en términos de enseñarles cuando (también) apoyan a otros]; (3) depender de lugares que inviten a multitudes; (4) elogiarse a uno mismo; (5) menospreciar a los demás; (6) los diez caminos de las acciones no virtuosas (como matar); (7) una mente con vanidad y arrogancia acerca de las propias cualidades; (8) aferrarse equivocadamente a lo que se debe adoptar y rechazar; (9) estados mentales deficientes que son puntos de vista erróneos; y (10) tolerancia hacia las aflicciones, es decir, no considerarlas como defectos sino seguirlas.[972] [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el quinto bhūmi debe renunciar a diez Dharmas...

6) El sexto bhūmi es [llamado "Acercamiento"] en términos de acercarse directamente al saṃsāra y al nirvāṇa en virtud de no permanecer ni en el saṃsāra ni en el nirvāṇa confiando en la prajñāpāramitā.

A través de la generosidad, la ética, la paciencia, el vigor,
el dhyana y el prajñā siendo perfeccionadas,
la mente anhelante de los discípulos y los rinocerontes
y el miedo, son abandonados, [I.57]

uno no se deja intimidar por los mendigos,
ni se entristece ni siquiera cuando se lo ha dado todo,
ni se rechaza a los mendigos ni siquiera cuando se es pobre.
A través de eso se alcanza el sexto bhūmi. [I.58]

Las [doce] purificaciones [de este bhūmi] consisten en (1)-(6) la séxtuple generación del camino a través de las seis pāramitās de generosidad, ética, paciencia, vigor, dhyāna y prajñā siendo perfeccionadas, así como la séxtuple renunciación de lo que no es el camino –(7)-(8) la doble renuncia al anhelo por los estados de los discípulos (los Śrāvakas) y los rinocerontes (los Pratyekabudas); (9) renunciar a la mente de tener miedo de lo que es vasto y profundo [–el bienestar de los demás y el significado definitivo]; (10) la mente de uno no se deja intimidar por los mendigos como aquellos que piden algo; (11) no estar triste incluso cuando se ha entregado todo [espontánea y naturalmente]; y (12) no rechazar a los mendigos incluso cuando uno mismo sea pobre. A través de estos doce, se alcanza el sexto bhūmi.[973] {59a} [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el sexto bhūmi debe completar seis Dharmas... Además, seis Dharmas deben ser abandonados...

7) El séptimo bhūmi es [llamado "El Que Ha Ido Lejos"] en términos de haber ido mucho más allá del apego a las características en virtud de estar unido al sendero del progreso único [hacia la Budeidad]. Su purificación tiene dos partes:

a) Los [veinte] factores a renunciar

> **Aferrarse a un yo, a un ser sintiente,**
> **alma, persona, extinción y permanencia;**
> **con respecto a las características, causas, skandhas,**
> **dhatus, āyatanas, [I.59]**
>
> **y los tres reinos, morar en ellos,**
> **estar apegado a ellos y la mente intimidada por ellos;**
> **aferrándose a opiniones sobre las Tres Joyas**
> **y la ética como siendo tal, [I.60]**
>
> **discutiendo la vacuidad**
> **y oponiéndose a ella–**
> **aquellos en quienes se eliminan estos veinte defectos**
> **alcanzan el séptimo bhūmi. [I.61]**

[Los veinte factores a renunciar aquí] son (1)-(8) los ocho factores que son oscurecimientos aflictivos (aferrarse a un yo; a un ser sintiente; alma; persona; extinción; permanencia; características; y aferrarse a causas que son diferentes) de las aflicciones) así como los [doce] oscurecimientos cognitivos. Estos consisten en (9)-(14) los seis tipos de entretenimiento de características con respecto a la base (aferrarse a, morar y apegarse a skandhas, dhātus, āyatanas y los tres reinos, y la mente intimidada por ellos, pensando: "No puedo ir más allá del saṃsāra"); (15)-(18) el cuádruple consideración de las características con respecto al camino (aferrarse a puntos de vista sobre las características de las Tres Joyas y la ética como tales [Joyas y ética]); y (19)-(20) el doble apego a las características con respecto a los aspectos (disputando el significado de que los portadores adventicios de la naturaleza [de la vacuidad] están vacíos y pensando que esta afirmación y la afirmación de que la talidad no es vacía se oponen[974] [entre sí]). Aquellos en quienes se eliminan y abandonan estos veinte defectos alcanzan el séptimo bhūmi.

b) Los [veinte] factores a adoptar

Conociendo las tres puertas a la liberación,
siendo puro de las tres esferas,
compasión, sin vanidad,
conociendo la igualdad de los fenómenos y el principio único, [I.62]

conociendo el no surgimiento y la disposición equilibrada,
el flujo único de los dharmas,
superando las concepciones,
renunciando a las discriminaciones,
puntos de vista y aflicciones, [I.63]

familiarizarse con la calma mental,
ser hábil en la visión superior,
una mente domesticada, sabiduría
no obstruida en todos los aspectos, [I.64]

no siendo una base para el apego,
ir de repente a otros reinos cuando uno quiera,
y mostrar su propio ser en todas partes–
estos son los veinte. [I.65]

[Entre los veinte factores a adoptar, están] los ocho remedios para [los ocho] oscurecimientos aflictivos –(1)-(3) conocer las tres puertas a la liberación (vacuidad, ausencia de señales y ausencia de deseos);[975] (4) practicar las diez virtudes [perfectamente] siendo puro de las tres esferas; (5) gran compasión imparcial; (6) ninguna presunción sobre nada en absoluto; {59b} (7) conocer la igualdad de los fenómenos en el sentido de que todos los fenómenos de lo aparente son inobservables [o vacíos de naturaleza propia]; y (8) [conocer] el principio único de lo último [la naturaleza de los fenómenos cuya propia naturaleza es inmutable]. [Entre los doce remedios para los oscurecimientos cognitivos anteriores,] los seis remedios para las concepciones sobre la base son (9) saber que todos los fenómenos no surgen, [ya que todos los fenómenos no existen primordialmente como algo establecido o existente que realmente cumpla esta función] ; (10) conocer la disposición equilibrada para el Dharma profundo [de la vacuidad]; (11) el flujo único de [todos] los dharmas que es la realidad del Mahāyāna;[976] (12) la superación de concepciones; (13) renunciar a discriminaciones de características, los cinco puntos de vista y aflicciones (como el deseo); y (14) familiarizarse con la calma mental concentrada en el conocimiento de todos los aspectos. Los cuatro remedios para las concepciones sobre el camino son (15) ser hábil en el prajñā a través de una visión superior; (16) una mente domesticada [que no se dirige hacia afuera, sino que habita pacíficamente en el interior]; (17) sabiduría no obstruida por la ignorancia con respecto a todos los fenómenos [y su verdadera naturaleza]; y (18) saber que esto no es

motivo para que la mente esté apegada a los objetos [en virtud de que los seis āyatanas internos no los ocupan]. Los dos remedios para las concepciones sobre los aspectos son (19) simultáneamente [con los Budas] ir a varios otros reinos Búdicos, tal como uno quiera, al mismo tiempo y (20) mostrar el ser del propio cuerpo en todas sus formas de emanaciones [para diferentes séquitos] en todas partes [y en todo momento. Los dos últimos operan] en virtud de cortar superimposiciones después de haberse unido a la compañía de los Budas.[977] Así, estos son los veinte [factores a adoptar]. [Los sūtras dicen:]

> Para un Bodhisatva mahāsattva que habita en el séptimo bhūmi, veinte Dharmas no son adecuados... Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el séptimo bhūmi debe completar estos veinte Dharmas...

8) El octavo bhūmi es [llamado "El Inamovible"] en términos de ser inamovible por las dos nociones discriminatorias de hacer esfuerzos en términos de características o falta de características.

> **Conociendo las mentes de todos los seres sintientes,**
> **jugando con los conocimientos sobrenaturales,**
> **manifestando un soberbio reino Búdico,**
> **atendiendo a los Budas en el escrutinio, [I.66]**
>
> **conociendo las facultades, purificando**
> **el reino de un victorioso, morando en la ilusión**
> **y asumiendo la existencia a voluntad–**
> **se dice que estas son las ocho actividades. [I.67]**

[Las ocho purificaciones de este bhūmi] son (1) conocer los comportamientos de las mentes de todos los seres sintientes; {60a} (2) jugar con los conocimientos sobrenaturales de los poderes mágicos en varios reinos [mundanos] puros e impuros por el bienestar de los demás; (3) manifestar un reino Búdico soberbio; (4) atender a los Budas para [perfeccionar el] escrutinio de los fenómenos en términos de cómo son realmente y cómo aparecen; (5) conocer las muertes, transiciones y renacimientos [de los seres] a través de la facultad del ojo divino; (6) purificar el entorno y sus contenidos como el reino de un victorioso; (7) morar en la apariencia ilusoria de [todos los esfuerzos que involucran] la tríada de agente, objeto y acción; y (8) asumir de forma autónoma nacimientos existentes a voluntad [para el bienestar de los seres sintientes].[978] Se dice que éstas son las ocho actividades de purificación. [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el octavo bhūmi debe completar estos cuatro Dharmas... Además, otros cuatro Dharmas deben completarse...

9) El noveno bhūmi es el Excelente porque se logra la excelente visión de la conciencia discriminativa [cuádruple] en términos de ser hábil en la enseñanza del Dharma.[979]

Plegarias de aspiración infinitas,
conocimiento de los idiomas de los dioses y etc.,
presencia elocuente como un rio,
descenso supremo a un útero, [I.68]

excelente familia, descendencia, linaje,
séquito, nacimiento,
renuncia, árboles bodhi,
y perfección[980] de cualidades. [I.69]

Las doce purificaciones [de este bhūmi] son (1) infinitas plegarias de aspiración que se realizan según lo que uno aspira; (2) conocer los idiomas de [todos] los seres (dioses, etc.) para enseñar el Dharma; (3) una presencia elocuente[981] que es ininterrumpida como un río y que no puede ser eclipsada; (4) el descenso supremo a un útero perfecto (y no un nacimiento milagroso, etc.); la excelencia de (5) una familia real y etc., que es muy reconocida en el mundo; (6) ser de ascendencia suprema, como "el amigo del sol";[982] (7) nacer en un linaje supremo en el que [todos] los parientes (como los padres) han estado involucrados en el Dharma durante al menos siete generaciones; (8) reunir el propio séquito puro [de Bodhisatvas]; (9) un nacimiento del espacio entre las costillas [de la madre], etc.; (10) ser alentado por los Budas {60b} a renunciar [al hogar]; (11) morar bajo árboles bodhi que satisfacen todas las necesidades y deseos; y (12) hacer esfuerzos en [la perfección de] las cualidades de Buda (como los diez poderes) [tanto en uno mismo como en los demás].[983] [Los sūtras dicen:]

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el noveno bhūmi debe completar doce Dharmas...

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.2.2.2. Las características del décimo bhūmi como fruto.

Habiendo pasado más allá de los nueve niveles,
esta morada en el Budabhūmi,

> **en virtud de la sabiduría, debería ser conocido**
> **como el décimo Bodhisatvabhūmi. [I.70]**

Habiendo pasado más allá de los nueve niveles (los siete niveles de Śrāvakas, el nivel único de Pratyekabuda y los nueve Bodhisatvabhūmis se cuentan como un [nivel]) de esta manera, la sabiduría que incluye todas las cualidades [hasta el décimo bhūmi] de la manera del ser inferior incorporado en el superior representa al [décimo] Bodhisatvabhūmi. Sin embargo, en virtud de que [estos Bodhisatvas] pueden mostrar los nairmāṇikakāyas de un Buda durante el logro posterior, es apropiado expresar este [bhūmi] como "morar en el Budabhūmi," pero no es una Budeidad completamente perfecta.[984] Debe saberse que esta es la característica definitoria del décimo Bodhisatvabhūmi –la nube de Dharma que consiste en (a) las dos puertas [en forma de nubes] de dhāraṇīs y samādhis que impregnan el fundamento celestial en el que están inmersos –el Dharma que se escuchó [por estos Bodhisatvas sobre todos los bhūmis anteriores]– y (b) su [resultante] lluvia de Dharma.[985] [Los sūtras dicen:]

> Subhūti, así, después de haber pasado más allá de nueve niveles... un Bodhisatva mahāsattva habita en el Budabhūmi. Subhūti, este es el décimo Bodhisatvabhūmi.[986]

Los siete niveles de los Śrāvakas son (1) el nivel de la disposición; (2) el octavo nivel; (3) el nivel de visión; (4) el nivel de disminución; (5) el nivel de libertad del deseo; (6) el nivel de haber hecho lo que debía hacerse; y (7) el nivel de Śrāvakas. {61a} En el debido orden, estos se presentan como los niveles del Dharma Supremo; acercándose a los que entran en la corriente; permanece en el fruto de uno que entra en la corriente; los tres que permanecen en los frutos de el que retorna una vez, el que no retorna y un arhat; y [todos] los que se acercan a los [últimos] tres [cuentan como uno].[987]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.3.2.3. Explicación del equipamiento de los remedios.

> **Uno debe conocer los ocho tipos de remedios**
> **en los caminos de la visión y el ejercicio repetido**
> **para pacificar las ocho[988] concepciones**
> **sobre lo aprehendido y el aprehensor. [I.71]**

Durante las fases de equilibrio meditativo en el camino de la visión y el camino del ejercicio repetido, que se familiariza con lo [que se vio en el camino de la visión], los factores respectivos a abandonar en cada uno [de estos caminos] son las dos

concepciones. sobre el aprehendido y las dos concepciones sobre el aprehensor, incluidas sus latencias. Hay que saber[989] que, para apaciguarlos, los remedios que se presentan desde la perspectiva de estas [ocho concepciones] son también de ocho tipos, es decir, cuatro cada uno en [los caminos ininterrumpidos de] los dos [caminos de] la visión y familiarización. Los sūtras discuten esto a través de las respuestas [de Buda] en relación con los aspectos de ambas realidades, que son sus respuestas a las preguntas [de Subhūti] [en el capítulo dieciocho del *Sūtra en Veinticinco Mil Líneas* que comienzan con], "¿De dónde saldrá el Mahāyāna?" Las respuestas en términos de lo aparente, en el que se acepta un lugar de liberación final, alguien que es liberado y una manera de liberarse, [discuten] los remedios para los factores a renunciar mediante la visión. Las respuestas en términos de lo último (un lugar de liberación final, etc., que no sea observable) hablan de los remedios para los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización.[990]

2.3.1.2.1.1.2.3.4.3.4. La práctica de la liberación final

> **Liberación final en términos del objetivo, igualdad,**
> **el bienestar de los seres sintientes, sin esfuerzo,**
> **y estar más allá de los extremos,**
> **la liberación final caracterizada por el logro, [I.72]**
>
> **liberación final en cuanto al conocimiento de todos los aspectos,**
> **y la que tiene el camino como su esfera.**
> **Uno debe saber que la práctica de la liberación final**
> **consta de estos ocho tipos. [I.73]**

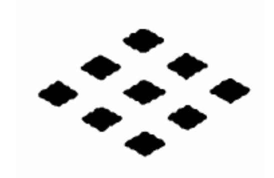
Puesto que es seguro que el fruto final se logra al haber completado los equipamientos, esto se presenta a través de los [siguientes ocho tipos de liberación final. Los primeros] seis representan la manera de la liberación final –(1) los tres objetivos [como las tres grandezas] en virtud del aspecto de comprender que todos los fenómenos sin excepción son inobservables; (2) la realización [última] de que todos los fenómenos son la igualdad; (3) el logro [último] del bienestar infinito de los seres sintientes; (4) la falta de esfuerzo espontáneo con respecto a estos; {61b} (5) la liberación final en términos de estar más allá de los extremos de permanencia y extinción; y (6) la liberación final que tiene la característica del logro [último] duradero de [todas] las cualidades de los tres yānas. (7) El [camino del] no aprendizaje último es la liberación final en términos del conocimiento de todos los aspectos en los que dhātu y la sabiduría se han vuelto del mismo sabor.[991] (8) El camino supremo del aprendizaje es el camino especial del décimo bhūmi[992]

–la sabiduría que tiene como esfera[993] el camino que hace que uno alcance este [conocimiento de todos los aspectos]. En resumen, uno debe saber que la práctica de la liberación final consta de estos ocho tipos y que están conectados a través del primero respectivamente dependiendo del segundo respectivamente.[994] Los sūtras dicen:

> Eclipsando al mundo con sus dioses, humanos y asuras, este Mahāyāna lo conseguirá.[995]

> **Este es el primer capítulo, sobre el conocimiento de todos los aspectos, del *Tratado sobre las instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Realización Clara.**

Éste es el comentario del primer capítulo del versificado *Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Realización Clara.



El Segundo Capítulo, sobre el Conocimiento del Camino

2.3.1.2.1.2. El conocimiento del camino (los medios para alcanzar el [conocimiento de todos los aspectos])

Este tiene dos partes:

1) Presentando la conexión
2) Explicando los puntos definitorios

2.3.1.2.1.2.1. Presentando la conexión

El logro del conocimiento de todos los aspectos (el fruto que se ha definido a través de los diez Dharmas [arriba]) depende del conocimiento del camino. Por lo tanto, lo siguiente consiste en el significado de los puntos que definen el conocimiento del camino, que fue enseñado [por el Buda] a los dioses (desde los cuatro grandes reyes hasta aquellos en las [cinco] moradas puras) cuando tenían recién reunidos como séquito.[996]

2.3.1.2.1.2.2. Explicando los puntos definitorios

Este tiene dos partes:

1) Las causas del conocimiento del camino.
2) El conocimiento del camino que surge de estas [causas]

2.3.1.2.1.2.2.1. Las causas del conocimiento del camino.

> **Eclipsar a los dioses a través de la luz**
> **para hacerlos adecuados,**
> **objeto definido, omnipresencia,**
> **naturaleza y su actividad. [II.1]**

[Hay cinco causas o ramas del conocimiento del camino.]

1) Una vez que la mente está libre de las condiciones adversas que consisten en las aflicciones que la agitan, {62a} [es apta para que] surja el conocimiento del camino. La instrucción sobre tal soporte mental es que Bhagavān hace que los dioses (como Śakra) carezcan de orgullo manifiesto al eclipsar y así haciendo

brillar la luz de los demás a través de su propia luz para convertirlos en soportes adecuados para el surgimiento del conocimiento del camino. Los sutras dicen:

> Comparada con la luz natural del Tathāgata, la luz de los dioses, que ha surgido como resultado de la maduración kármica, no es brillante.[997]

2) La condición favorable es [una mente sin las aflicciones anteriores, en la cual] el objeto del surgimiento del conocimiento del camino –la generación de la Bodichita– es definido. [Los sūtras dicen]:

> Aquellos hijos de los dioses que aún no han generado la mentalidad para la iluminación completa deberían generar la mentalidad para la iluminación completa insuperable.

3) La causa sustancial es el corazón de sugata, la disposición que habita en todos los seres sintientes de manera omnipresente. Porque definitivamente es uno con los yānas a través de los cuales los nobles deben progresar [en el camino] y también [uno con] el fruto final de todas sus manchas habiendo sido purificadas sin excepción.[998] [Los sūtras dicen]:

> Me alegraré si ellos también dan lugar a la mentalidad de una iluminación insuperable.

4) El factor potenciador es tener la naturaleza de no renunciar a las aflicciones que son las causas del renacimiento en la existencia [samsárica] con el fin de lograr el bienestar de los demás. La porción de las aflicciones que lo encadenan a uno en la existencia [samsárica] y agita la mente se abandona naturalmente en el primer bhūmi. Lo que se enseña aquí [como las causas de los renacimientos de los Bodhisatvas] es doble –(a) las latencias del deseo que tienen el poder [de permitirles] asumir nacimientos [en el saṃsāra como quieran] {62b} (a los que deliberadamente no se renuncia) y (b) la ignorancia no afligida (que es algo a lo que hay que renunciar). (a) Los primeros existen durante los bhūmis impuros de aquellos que no han pasado por caminos inferiores antes y [son los factores que] establecen los skandhas contaminados [de los renacimientos deliberados de tales Bodhisatvas]. (b) Este último debe presentarse como [existiendo en] los tres bhūmis puros y [también] los bhūmis inferiores de aquellos que han pasado por caminos inferiores antes. Es lo que establece los skandhas no contaminados [de los renacimientos deliberados de tales Bodhisatvas]. Este último es también lo que establece los skandhas de aquellos que entran en el camino Mahāyāna de acumulación después de haber sido despertados [por los Budas] del nirvāṇa inferior sin residuo.[999] [Los sūtras dicen]:

> No obstruiré esta característica virtuosa suya.

5) Los esfuerzos en la actividad del [conocimiento del camino de los Bodhisatvas que tienen la naturaleza anterior] consisten en liberar seres sintientes [continuamente] sin manifestar el verdadero fin[1000] en virtud de no completar la tríada de completación, maduración y purificación en para no desviarse hacia el extremo de la paz [unilateral].[1001] [Los sūtras dicen]:

> Entre los Dharmas distinguidos, se deben alcanzar los Dharmas más distinguidos.

2.3.1.2.1.2.2.2. El conocimiento del camino que surge de estas causas

Este tiene tres partes:

1) [La manera del conocimiento del camino de] Śrāvakas
2) [La manera del conocimiento del camino de] Pratyekabudas
3) La manera del conocimiento del camino de los Bodhisatvas

2.3.1.2.1.2.2.2.1. La manera del conocimiento del camino de los Śrāvakas

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.2.2.2.1.1. Tema general

Este tiene dos partes:

1) Clasificación del camino
2) La manera del conocimiento del camino de los Śrāvakas y Pratyekabudas

2.3.1.2.1.2.2.1.2.1.1. Clasificación del camino

El camino de la acumulación consiste en estudiar y reflexionar sobre el propio piṭaka [de los Śrāvakas] y cultivar los cuatro fundamentos de la atención plena, todo ello confiando en la ética de los [votos] prātimokṣa. El camino de la preparación consiste en centrarse en las [cuatro] realidades (cuya forma ya ha sido enseñada) y cultivar progresivamente los cuatro esfuerzos correctos, las cuatro ramas de los poderes milagrosos, las cinco facultades y los cinco poderes. {63a} En cuanto al camino de la visión, [su primera etapa] –la disposición para el Dharma– consiste en el camino ininterrumpido que es la realización de la naturaleza básica de la realidad del sufrimiento del reino del deseo. Su conocimiento del Dharma consiste en el [siguiente] camino de liberación. Su disposición posterior y cognición posterior son el camino ininterrumpido para comprender la naturaleza de la realidad del sufrimiento de los [dos] reinos superiores y el [subsiguiente] camino de liberación, respectivamente. Al aplicar el

mismo [patrón] a las otras tres realidades, [el camino de la visión tiene] dieciséis momentos mentales. De entre ellos, los primeros quince representan el camino de la visión, que tiene la naturaleza del óctuple sendero de los nobles. El camino de la familiarización, cuando los gradualistas lo clasifican en términos de los factores que los gradualistas deben abandonar en sus nueve etapas, tiene ochenta y uno [niveles]. En el caso de los simultaneístas, tiene nueve [niveles].[1002] Tiene la naturaleza de las siete ramas de la iluminación.[1003] El camino de no aprendizaje significa que se alcanza la terminación del noveno [grado de] las aflicciones [con respecto al Pico de] la Existencia y sabe [que todas las aflicciones nunca volverán a surgir]. Mientras uno está vivo, [este estado] representa el nirvāṇa con residuo, y después de la muerte es el que no tiene residuo.

2.3.1.2.1.2.2.2.1.1.2. La manera del conocimiento del camino de los Śrāvakas y Pratyekabudas

Dado que todas las realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas se completan en el camino de la visión del Mahāyāna en la forma en que el ser inferior se incorpora al superior, a través de su visión del Dharma y demás [los Bodhisatvas] conocen los caminos de la realización en los flujos mentales de otras personas. Sin embargo, en sus propios flujos mentales, durante el equilibrio meditativo [los Bodhisatvas] conocen las realizaciones [que corresponden a las de los Śrāvakas y Pratyekabudas] de manera no referencial a través del aspecto de la ausencia de identidad de los fenómenos, pero no las cultivan en ninguna de las formas en que corresponden a los de Śrāvakas y Pratyekabudas.[1004]

2.3.1.2.1.2.2.2.1.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) La manera del conocimiento del camino de los nobles.
2) Explicando su causa –el camino de la preparación.

2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.1. La manera del conocimiento del camino de los nobles.

> **Dentro del alcance del conocimiento del camino,**
> **a través no observar los aspectos**
> **de las cuatro realidades de los nobles,**
> **se debe entender este camino de los Śrāvakas. [II.2]**

En cuanto al conocimiento del camino de los Śrāvakas dentro del alcance del conocimiento del camino [de los Bodhisatvas], los [treinta y tres] aspectos de las cuatro realidades de los nobles [como se describen en los sūtras de la prajñāpāramitā] son los siguientes. Los cuatro [aspectos] de la realidad del sufrimiento son (1) la impermanencia; (2) sufrimiento; (3) ausencia de identidad

(estar vacío);[1005] {63b} y (4) su propia naturaleza es paz.[1006] Los cuatro [aspectos] de la realidad del origen [del sufrimiento] son (5) es como la (causa) de una enfermedad; (6) su propia naturaleza es como el (origen) de un absceso; (7) ser como una espina/lanza (que surge); y (8) ser como el mal que destruye la (condición) de la virtud.[1007] Los siete aspectos comunes a [ambas realidades del] sufrimiento y su origen son (9/16)[1008] [ser como los] adversarios; (17/10) destructividad; (18/11) inestabilidad; (19/12) desintegrándose; (13/20) aterrador; (14/21) plaga; y (15/22) calamidad. El *Paryāyasaṃgrahaṇī* dice que los dos primeros de estos [siete] se clasifican [en términos del enfoque] de la desilusión en el camino de la visión; los dos siguientes, [en términos del enfoque] de la liberación del deseo en el camino de la familiarización; y los últimos tres, en términos del enfoque de la cesación del sufrimiento y su origen en el camino de no aprendizaje.[1009] Los siete [aspectos] de la realidad de la cesación son (23) la ausencia de identidad (en virtud de que las aflicciones han cesado); (24) paz; (25) estar libre de los factores a los que hay que renunciar (el excelente fruto); y (26) vacuidad, (27) falta de señales, (28) falta de deseos y (29) la no formación [de cualquier causa para un mayor renacimiento] (que son las subdivisiones de la liberación final).[1010] Los cuatro [aspectos] de la realidad de el camino es el (30) camino; (31) la idoneidad; (32) el logro; y (33) ser conducente a la liberación)[1011] A través no observar este tipo de aspectos, se dice que son lo que hacen que se comprenda este camino de los Śrāvakas.[1012] Los sūtras dicen:

> ¿Quién es la madre de un Bodhisatva mahāsattva? ... Aquí, los Bodhisatvas mahāsattvas, a través de su generación de Bodichita que está dotada del conocimiento de todos los aspectos, se ocupan mentalmente de una manera no referencial en que la forma es impermanente...[1013]

Esto enseña tanto el camino como la manera de conocerlo.

2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2. Explicando su causa –el camino de la preparación.

> **Dado que la forma y demás están vacíos,**
> **en virtud de que sus vacuidades son indiferenciables,**
> **esto representa el calor. Al no observarlos,**
> **se afirma que se ha llegado al pico. [II.3]**
>
> **Las disposiciones equilibradas [surgen] al impedir que**
> **cualquiera permanezca en ellas a modo de ser permanente y etc.**
> **Comenzando con los diez bhūmis,**
> **a través de las enseñanzas detalladas sobre la no permanencia [II.4]**

el Dharma Supremo se explica
en el camino de los nobles Śrāvakas.[1014]
¿Por qué razón? Porque el Buda,
tras la realización, no vio ningún fenómeno. [II.5]

Dado que la realización de las [cuatro] realidades surge del camino de la preparación, cuyos objetos y aspectos de enfoque son aproximadamente concordantes con la verdadera realidad, {64a} la manera en que los Śrāvakas completan el camino de preparación [como se experimenta a través de la lente del conocimiento del camino de los Bodhisatvas también se enseña [aquí]. [En las cuatro etapas del] camino [de preparación] que deben ser cultivados por los nobles Śrāvakas, mientras se enfocan en las cuatro realidades, dado que [todos] los fenómenos –la forma, etc.– están vacíos, las vacuidades [de todos estos] fenómenos] son mutuamente indiferenciables. (1) Familiarizarse con ellos como si fueran uno y lo mismo representa los aspectos del calor. (2) Familiarizarse con estos fenómenos sin observar sus respectivas naturalezas se afirma como el aspecto de haber llegado al pico. (3) Los aspectos de la disposición equilibrada consisten en familiarizarse mediante la prevención de cualquier permanencia en los extremos al no concebir estos [fenómenos] como algo como ser permanente y demás, lo que incluye ser impermanente, ambos o ninguno. (4) En los sūtras, [hay] enseñanzas detalladas sobre la manera en que uno no debe permanecer en la nada aferrándose a que sea real, comenzando con los diez bhūmis hasta los treinta y siete factores de la iluminación.[1015] A través de haber comprendido estas [enseñanzas], familiarizarse con ellas libres de cualquier apariencia de la [realidad] aparente se explica como los aspectos del Dharma Supremo. Quizás te preguntes: “En este punto, ¿lo que evalúa el objeto (una negación no implicativa) es una mente válidamente cognoscitiva?” Sí, lo es. ¿Por qué es eso? [Es así] porque incluso el Buda, al darse cuenta de la forma real de ser y la forma de aparición de [todos] los fenómenos, no vio ningún fenómeno producido a través de las causas del error.[1016] Los sūtras dicen:

> Kauśika... la forma está vacía de forma...[1017]

2.3.1.2.1.2.2.2.2. La manera del conocimiento del camino de los Pratyekabudas.

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1. Tema general

Este tiene tres partes:

1) Definiendo

2) Divisiones
3) Rasgos distintivos

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1.1. Definiendo
Se les llama "Los Realizados a través de las Condiciones" porque logran la iluminación a través de las condiciones de las plegarias de aspiración. {64b} [Se les llama] "Auto-Budas" porque se convierten en Budas sin depender de otros.

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1.2. Divisiones
Hay tres [tipos] –similares a los rinocerontes, así como practicantes de grupo mayor y menor. [Estos tres] son de facultades mayores, medias y menores, respectivamente.

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1.3. Características distintivas
Este tiene dos partes:
1) La manera de avanzar en el camino
2) El fruto

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1.3.1. La manera de avanzar en el camino.
Cuando los rinocerontes [Pratyekabudas] han completado el camino de la acumulación después de haber reunido las acumulaciones durante cien eones, sabiendo que todavía tendrán un [último] renacimiento, se entrenan en los seis temas de la erudición (skandhas, dhātus, āyatanas, las [cuatro] realidades, la originación dependiente, y cual es y cual no es el caso). Al momento de morir, hacen la siguiente plegaria de aspiración: "¡Que pueda nacer en un reino sin Budas ni Śrāvakas! ¡Que allí pueda progresar en el camino sin depender de otros! Después de haber alcanzado la iluminación, que pueda [enseñar] a aquellos a ser guiados [a través de] exhibiciones físicas y no enseñar ningún Dharma verbal!" Después de su muerte y transición, en su próxima vida [nacen con] el apoyo físico de un varón en un reino vacío [de Budas y Śrāvakas] en [cualquiera de] los tres continentes [aparte de Uttarakuru] y en [cualquier casta] que no esa la casta śūdra.[1018] En [este cuerpo masculino], en virtud de la condición de cansarse [del saṃsāra al ver los huesos] en un osario [y así recordar la muerte y todo el orden inverso de los doce eslabones de la originación dependiente], se familiarizan [nuevamente] con los temas de la erudición a través de una mente [que descansa] en el cuarto dhyāna. A través de esto, completan los caminos de preparación, visión, familiarización y no aprendizaje en esta misma vida. [En este proceso] renuncian tanto a los oscurecimientos aflictivos como a las concepciones sobre lo aprehendido que deben ser abandonadas a través de la visión. Las concepciones acerca de lo aprehendido que se deben abandonar a través de la familiarización y

los nueve [grados de los] oscurecimientos aflictivos de los [dos] reinos superiores se abandonan de manera combinada, mientras que las aflicciones del reino del deseo ya han sido abandonadas antes del camino de la visión.

En cuanto a los practicantes del grupo mayor y menor, después de haber reunido las acumulaciones de sólo un tercio o dos tercios de cien eones, alcanzan respectivamente la disposición equilibrada grande [del camino de la preparación] {65a} o [cualquier nivel superior] que] asciende por el camino de la visión en la vida [que sigue a esta acumulación]. En la próxima vida, progresan a través de las [etapas de los] caminos restantes y así alcanzan el fruto [de la condición de arhat Pratyekabuda].

2.3.1.2.1.2.2.2.2.1.3.2. El fruto

En términos de cuerpo, los Pratyekabudas similares a los rinocerontes permanecen solos; en cuanto al habla, no hablan; en términos de mente, cuando piensan en las [cuatro] realidades y demás, y participan en sus rondas de limosna, guían a aquellos para que sean guiados a través de los poderes milagrosos de su cuerpo y deambulan completamente solos. Los dos [tipos de] practicantes de grupo [muestran] sólo fracciones de estas características. El sistema filosófico de los Pratyekabudas es el Mero Mentalismo Aspectariano Verdadero. La presentación del camino corresponde a la de los Śrāvakas.[1019]

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2. significado del texto

Este tiene tres partes:

1) La manera de ser más distinguido [que los Śrāvakas]
2) La naturaleza del camino
3) Su causa, el camino de la preparación.

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2.1. La manera de ser más distinguido que los Śrāvakas

Este tiene dos partes:

1) La manera de realizar la sabiduría
2) La manera de enseñar el Dharma.

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2.1.1. La manera de realizar la sabiduría.

> **No necesitan instrucciones de otros**
> **ya que realizan lo auto-surgido por sí solos.**
> **Esto expresa la profundidad de la sabiduría**
> **de los rinocerontes. [II.6]**

Las personas que son Pratyekabudas se distinguen más que las personas que son Śrāvakas ya que ellos [–en virtud de sus plegarias de aspiración previas–] se dan

cuenta de que la sabiduría que conoce la terminación y el no surgimiento tienen la naturaleza de ser auto-surgidos.[1020] La razón de esto es que, durante su última existencia, incluso si [recibieron] instrucciones de otros maestros, no las necesitan porque se dan cuenta de la sabiduría muy profunda de los rinocerontes en este mismo momento. Esto queda implícitamente claro en el siguiente pasaje de las escrituras:

> Los Śrāvakas persiguen las palabras de liberación.

Los sutras dicen:

> Todos los fenómenos son como creaciones mágicas. En esto nadie puede demostrar nada.[1021]

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2.1.2. La manera de enseñar el Dharma.

> **En algunos que desean escuchar**
> **ciertos temas de cierta manera,**
> **incluso sin palabras, esos mismos temas**
> **aparecerán en ellos en consecuencia. [II.7]**

En ciertos [seres] que deben ser guiados [por Pratyekabudas], que desean escuchar y comprender ciertos temas que deben expresarse, {65b} estos mismos temas y palabras serán comprendidos y realizados en sus [mentes] de estas maneras muy determinadas en las que desean escucharlos, incluso sin que [los Pratyekabudas] expresen nada a través de palabras que impliquen distracción; [simplemente] tienen expresiones físicas que concuerdan [con estos temas].[1022] Los sūtras dicen:

> Oh hijos de los dioses, aquellos que escuchan mi Dharma deberían desear ser como seres en un sueño.[1023]

Estos [Pratyekabudas aquí] son Bodhisatvas que se transforman en Pratyekabudas en reacción a [ciertos] seres a quienes deben guiar.

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2.2. La naturaleza del camino

> **A través de las concepciones sobre los referentes aprehendidos que se abandonan,**
> **a través de la no renuncia del aprehensor,**
> **y a través de la base, el camino de los rinocerontes**
> **se debe entender que está abarcado. [II.8]**

[La línea] "A través de las concepciones sobre los referentes externos aprehendidos que se abandonan" representa [el rasgo distintivo de] la comprensión de que no hay nada aprehendido. Los sutras dicen:

> La forma no es ni profunda...[1024]

[La línea] "A través de la aprehensión de la conciencia como real y sin ser abandonada" se refiere a [la característica distintiva de] no poder renunciar [al aprehensor]. Los sutras dicen:

> No se escucha nada en absoluto...[1025]

Quizás te preguntes: "¿No se dice [en la línea 28c del *Triṃśikā* de Vasubandhu] que 'sin algo aprehendido, no hay aprehensión de ello'?" No hay ningún defecto [aquí] porque esto es como en el ejemplo de estar libre de aprehender una ilusión como real, pero aún así no estar libre de aprehender como real la conciencia que aprehende esta [ilusión].[1026]

El rasgo distintivo de la base se refiere tanto a (a) [el soporte psicofísico de alguien en] el camino como (b) a la disposición. (a) El primero representa el significado que se enseña en los sūtras como respuesta a la pregunta: "¿Quiénes serán los que se aferrarán a esta madre?" [Esta respuesta] enseña a aquellos que están en el camino de la preparación, aquellos en el camino de la visión, los arhats y aquellos en el camino de la acumulación.[1027] (b) Esto último se enseña a través del ejemplo de los sūtras de "estas flores arrojadas por los dioses."[1028] Estas flores creadas mágicamente son iguales en que son una en estar vacías, pero difieren en términos de las formas en que aparecen. Asimismo, la disposición es definitiva como siendo una en última instancia, pero, a través de condiciones temporales, puede que se haya convertido en la de un Pratyekabuda {66a}

Por lo tanto, debe entenderse que estos tres rasgos distintivos representan el camino de los rinocerontes y que los flujos mentales de los nobles Bodhisatvas abarcan este [camino]. Esto enseña tanto el camino como la manera de conocerlo.[1029]

2.3.1.2.1.2.2.2.2.2.3. Su causa, el camino de la preparación.

> **El aspecto de señalar que las imputaciones**
> **no contradicen la naturaleza de los fenómenos**
> **representa el calor. El pico se distingue por**
> **la forma y etc., sin disminución, etc. [II.9]**

Dado que la forma y demás no son aprehendidos
en virtud de la vacuidad de lo interno y demás,
esto es disposición equilibrada. El Dharma Supremo consiste
en los aspectos de la forma, etc., carecen de surgimiento y etc. [II.10]

Mientras se centra en las cuatro realidades, (1) el calor está representado por el aspecto de señalar y familiarizarse con [el hecho de que] los fenómenos aparentes, que son superimposiciones, no contradicen la naturaleza última de los fenómenos en el sentido de que no existen [de todos modos]. (2) El aspecto del pico es la familiarización a través de la distinción de objetos (como la forma) como si no disminuyeran y etc. (aumentaran) porque no existen. (3) Dado que la forma y demás no se perciben como establecidos a través de una naturaleza propia en virtud de los aspectos de familiarización con la vacuidad de lo interno y demás, esto es disposición equilibrada. (4) El Dharma Supremo consiste en los aspectos de familiarizarse con la forma, etc., que carecen de surgimiento y etc. (carecen de cesación [o cualquier cosa que se adopte y se rechace]).[1030] Los sūtras dicen:

> Kauśika, la forma, etc., son meras imputaciones. Lo que es una mera imputación es la naturaleza de los fenómenos...[1031]

2.3.1.2.1.2.2.2.3. La manera del conocimiento del camino de los Bodhisatvas.
Este tiene dos partes:
1) El camino de la visión
2) El camino de la familiarización

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1. El camino de la visión
Este tiene dos partes:
1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.1. Tema general
Este tiene cuatro partes:
1) Soportes
2) Definición
3) Definiendo
4) Instancias

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.1.1. Soportes
Los soportes físicos [para el camino de la visión de los Bodhisatvas] pueden ser cualquier hombre o mujer de los tres continentes [aparte de Uttarakuru] o cualquier dios del reino del deseo. Los soportes mentales pueden ser cualquiera de los seis fundamentos de dhyāna.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.1.2. Definición

[La definición del camino de la visión de los Bodhisatvas] es la realización clara de las [cuatro] realidades [en el Mahāyāna], que tiene la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.1.3. Definiendo

{66b} [Se llama "el camino de la visión" porque] es el camino hacia el nirvāṇa y la nueva visión de la naturaleza de los fenómenos de una manera auto-consciente. En detalle, consiste en el conocimiento directo de las características definitorias de los Dharmas de las cuatro realidades, el conocimiento posterior a eso y las [dos fases precedentes respectivamente de] disposición equilibrada en virtud de no tener miedo de estas [dos] cogniciones.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.1.4. Instancias

El *Yuktiṣaṣṭikā* dice:

> Cierto sobre la cognición del Dharma,
> si hubiera una distinción en ella...[1032]

Por lo tanto, se explica que [el camino de la visión] es un momento único. De acuerdo con esto, el *Viniścayasaṃgrahaṇī* habla de ello en términos de la máxima libertad respecto de los puntos de referencia:

> Comenzando con la naturaleza de la mente única que está congruentemente asociada con el conocimiento de la talidad, el camino de la visión está totalmente completado.[1033]

Desde la perspectiva de implicar puntos de referencia, el *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Están las cuatro mentes que concuerdan con el factor de la cognición del Dharma, las cuatro mentes que concuerdan con el factor de la realización posterior de la cognición y... al final, una única ocupación en la mente meditativa que es mera calma mental. A través de estos nueve [estados mentales] juntos, el camino de la visión se completa totalmente.[1034]

El *Abhidharmasamuccaya* habla de [el camino de la visión en términos de] tanto el objeto como el sujeto. El primero es doble –talidad y sabiduría perfecta– y el segundo consiste en los dos sujetos de estos dos [objetos]. Los primeros [están representados por] los cuatro [momentos de] disposición para el Dharma y los cuatro [momentos de] cognición del Dharma, mientras que los segundos [están representados por] los cuatro [momentos de] la disposición posterior y los cuatro

[momentos de] cognición posterior. Así, hay dieciséis momentos de la mente. Esto concuerda con la intención del *[Abhisamay]ālaṃkārā* y sus comentarios. [Esto significa que] aunque no hay divisiones en la única sesión de equilibrio meditativo en la que se revela la naturaleza de los fenómenos, {67a} se divide [en dieciséis momentos] en virtud de la manera de inducir certeza en relación con cada portador individual de esta naturaleza.[1035]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.1.2. significado del texto

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.1. Breve introducción

> **A través de cuatro momentos de preparación y cognición**
> **para cada una de las realidades,**
> **el camino de la visión y su beneficio**
> **se explican dentro del conocimiento del camino. [II.11]**

Para cada una de las realidades del sufrimiento, su origen, cesación y camino, [hay] cuatro momentos de disposición para la cognición del Dharma, cognición del Dharma, disposición para la cognición posterior y cognición posterior. A través de estas claras realizaciones, el camino de la visión de los Bodhisatvas y sus beneficios en ésta y en las siguientes [vidas] se explican en el capítulo sobre el conocimiento del camino.[1036] Los sūtras dicen:

> La prajñāpāramitā debe buscarse en el capítulo de Subhūti.[1037]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2. Explicación detallada

> **La talidad y la Budeidad**
> **no se aceptan como sinónimos**
> **debido a que no existen como mutuos soporte y soportado,**
> **grandeza, cognición no válida, [II.12]**
>
> **ninguna medida, ningún extremo,**
> **determinando la forma y etc.**
> **de aquel que mora en ello para ser la Budeidad,**
> **nada que adoptar o descartar, etc., [II.13]**
>
> **amor y demás, vacuidad,**
> **alcanzar la Budeidad,**

apoderarse de todo lo purificado,
eliminando todos los miedos y enfermedades, [II.14]

el aferrarse al nirvāṇa siendo la paz,
siendo protegido y etc. por los Budas,
comenzando por no matar seres sintientes,
permaneciendo en el principio del conocimiento de todos los aspectos [II.15]

y estableciendo a los seres sintientes [en él],
así como dedicar la generosidad y cosas así
para la iluminación perfecta,
son los momentos del conocimiento del camino. [II.16]

La manera de inducir certeza [en el camino de la visión de los Bodhisatvas] se divide en términos de [los dieciséis momentos de] eliminar superimposiciones. [Comienza con] las cuatro [sabidurías de la] disposición para el Dharma y demás [de la realidad] del sufrimiento. Estos son (1) la comprensión de que, dado que la talidad en el momento de la causa y la Budeidad en el momento de el fruto son inseparables en términos de su propia naturaleza, nadie los acepta como (es decir, no son) sinónimos debido a que no existir en la forma de ser cualquier mutuo soporte y soportado; (2) la grandeza de la sabiduría de comprender los objetos que son la forma y demás de la naturaleza de los fenómenos; (3) las formas imaginarias y concebidas, etc., no deben verse (es decir, son inobservables) a través del conocimiento válido de los nobles; y (4) la comprensión de que la forma y demás de la naturaleza de los fenómenos no son mensurables porque no son objetos de los seres sintientes. Los sutras dicen:

> El Tathāgata tampoco puede ser observado en la talidad de la forma y demás...[1038]

Las cuatro [sabidurías de la] disposición para el Dharma y demás [de la realidad] del origen del sufrimiento son (5) la comprensión de que el Dharmadhātu no tiene medio ni extremos [o fin]; (6) determinar la forma última y aquello que son los objetos del equilibrio meditativo de quien habita en esta [prajñāpāramitā][1039] para ser la Budeidad; {67b} (7) meditar de tal manera que, con respecto a todos los fenómenos, no haya nada que adoptar o descartar, etc. (es decir, que no haya posibilidad de obstáculos); y (8) realizar los cuatro inconmensurables –el amor no referencial [último], etc. Los sutras dicen:

> Puesto que la forma y demás son infinitos, esta pāramitā de los Bodhisatvas mahāsattvas es infinita.[1040]

Las cuatro [sabidurías de la] disposición para el Dharma y demás [de la realidad] de la cesación son (9) la sabiduría de familiarizarse con la vacuidad de una manera no referencial; (10) la realización de la purificación de los reinos Búdicos y el logro de la Budeidad; (11) [la sabiduría] en virtud de apoderarse de todos los Budadharmas purificados; y (12) la sabiduría de eliminar todos los temores sobre factores antagónicos, así como [eliminar todos] los demonios y enfermedades. Los sutras dicen:

> Porque se familiarizan mucho con la vacuidad de lo interno de manera no referencial...[1041]

Las cuatro [sabidurías de la] disposición para el Dharma y demás [de la realidad] del camino son (13) la sabiduría del aferramiento deseoso al nirvāṇa siendo paz e inexistente; (14) la sabiduría de ser protegido y demás (es decir, ser guardado y protegido) por los Budas de las diez direcciones [para alcanzar tal sabiduría]; (15) la sabiduría de uno mismo permaneciendo en el principio del conocimiento de todos los aspectos a través de las diez virtudes anteriores (comenzando por no matar seres sintientes) y también estableciendo a otros seres sintientes en él; (16) así como la sabiduría de dedicar los resultados de haber participado en las virtudes de la generosidad y similares a la iluminación perfecta, es decir, [convertirlos en] algo que se comparte con todos los seres sintientes [de manera no referencial y, por lo tanto, se vuelve inagotable].[1042] Los sūtras dicen:

> La prajñāpāramitā apacigua el apego al nirvāṇa y no lo aumenta.[1043]

{68a} Estos son los dieciséis momentos del camino de la visión en [el capítulo sobre] el conocimiento del camino. Representan no sólo la mera división del camino de la visión, sino que también enseñan sus aspectos porque demuestran la progresión de la realización clara [en este camino].[1044]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2. El camino de la familiarización

Este tiene dos partes:

1) La función del camino de familiarización.
2) El camino de familiarización que tiene esta función.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.1. La función del camino de familiarización.

> **Siendo disciplinado en todos los aspectos, inclinarse**
> **ante todos los aspectos, victoria sobre las aflicciones,**

> **siendo invulnerable a los ataques,**
> **iluminación y el fundamento para la veneración. [II.17]**

Para generar entusiasmo por este camino, los seis beneficios del camino de familiarización se explican como (1) concepciones sobre la disciplina de las tres esferas en todos los aspectos; (2) en virtud de la falta de orgullo, inclinarse ante todos los seres; (3) a través de la victoria sobre las aflicciones, la mente no se perturba; (4) ser invulnerable a los ataques de los adversarios; (5) alcanzar rápidamente el fruto de la iluminación; y (6) los lugares y demás en los que habitan los Bodhisatvas [en el camino de la familiarización] y en los que se fundamentan son objetos de veneración para los seres.[1045] Los sūtras dicen:

> Es maravilloso que esta madre esté establecida de tal manera que pueda disciplinar y hacer que los Bodhisatvas mahāsattvas estén sin orgullo.[1046]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2. El camino de familiarización que tiene esta función.

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.1. Tema general

Este tiene tres partes:

1) Soportes
2) Definición
3) Divisiones

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.1.1. Soportes

Los soportes físicos en los que surge nuevamente el camino supramundano de familiarización, previamente inexistente, son los mismos soportes [que aquellos] en los que ha surgido el camino de la visión. En cuanto a sostener [un camino de familiarización ya surgido], para los Śrāvakas esto puede ser un soporte en cualquiera de los tres reinos; para los Pratyekabudas, un soporte en el reino de los deseos; y para los Bodhisatvas, un soporte ya sea en el reino del deseo o en el de la forma. [Hablar de] Bodhisatvas que progresan al reino sin forma, etc., conlleva la intención de que vayan allí a través de emanaciones o de la mera existencia del poder de nacer allí. {68b} En cuanto a los soportes mentales, según el abhidharma uno confía en cualquiera de los nueve tierras no contaminadas. Aquí se explica que, aunque los Bodhisatvas no han renunciado a [todas] las semillas de las aflicciones, gracias a su habilidad en los medios, estas aflicciones no les dañan. Por lo tanto, ellos también pueden confiar en los soportes mentales en el reino del deseo y en la Cima de la Existencia.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.1.2. Definición

La definición del camino de familiarización] es [el camino] que tiene la naturaleza del camino [óctuple] de los nobles, en el cual uno mejora y se familiariza aún más con una realización clara.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.1.3. Divisiones

En general, el camino de la familiarización es doble –mundano y supramundano. En particular, este último tiene dos aspectos –el camino contaminado y el no contaminado de familiarización de los Bodhisatvas. La contaminación de este [camino] consiste en una falsa imaginación, que conlleva la apariencia dualista de aprehensor y aprehendido. Por lo tanto, dado que dicha imaginación no surge de manera manifiesta durante el equilibrio meditativo, es el [camino de familiarización] no contaminado. Dado que el logro posterior [de este camino] implica la aparición de tal [imaginación], que opera simultáneamente con la sabiduría, es el camino contaminado de la familiarización. Aunque este [último], en términos de su aspecto de apariencia dualista, no es el camino, se presenta [como el camino] en virtud de su aspecto ilusorio de aprehender [estas apariencias como similares a una ilusión]. Esto es diferente de [el equilibrio meditativo] sin apariencias. Porque existe la diferencia de que, al emprender la disposición para el equilibrio meditativo, en el caso [del equilibrio meditativo con las apariencias] son las diversas apariencias dualistas las que se toman como base del análisis, mientras que [en el caso del equilibrio meditativo] sin apariencias, es la conciencia no dual la que se toma como base del análisis [desde el principio]. También está la diferencia de que existan o no las apariencias de lo último con todos los aspectos.[1047]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) El camino contaminado de la familiarización
2) El camino no contaminado de la familiarización

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1. El camino contaminado de la familiarización

[Esto tiene tres partes:]

1) [El camino de la familiarización como] aspiración, que acumula virtud.
2) [El camino de la familiarización como] dedicación, que hace que no se desperdicie {69a}
3) El camino de la familiarización como regocijo, que lo hace aumentar.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.1. El camino de la familiarización como aspiración, que acumula virtud.

Este tiene dos partes:

1) Las [aspiraciones] reales
2) Su beneficio

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.1.1. Las aspiraciones reales

La aspiración debe entenderse como con tres aspectos
en términos del propio bienestar, el bienestar de uno mismo y de los demás,
y el bienestar de los demás, ... [II.18ac]

La confianza de creer en que la prajñāpāramitā es la fuente de los tres bienestares es el camino de la familiarización como aspiración. Los siete bhūmis impuros, los [Bodhisatvas] aspiran a que la madre sea la fuente del propio bienestar (el svābhāvikakāya) y logran su propio bienestar por el bien de los demás. En el octavo y noveno bhūmis, aspiran a que la madre sea la fuente del bienestar de uno mismo y de los demás (el Dharmakāya) y logran juntos su propio bienestar y el de los demás. En el décimo bhūmi, aspiran a que la madre sea la fuente del bienestar de los demás (los rupakāyas) y logran únicamente el bienestar de los demás. A través de esto, el propio bienestar se logra de forma natural. Esto debe entenderse como la triple división básica [del camino de la familiarización como aspiración].[1048] Sus subdivisiones son

> **... cada uno de ellos**
> **tiene tres aspectos–[II.18cd]**
>
> **menor, medio y grande.**
> **Dividirlos en el menor de los menores y etc.**
> **también tiene tres aspectos.**
> **Por lo tanto, se afirma que tiene veintisiete aspectos. [II.19]**

Los sutras dicen:

> Un hijo o hija de buena familia escribe a esta madre profunda, haz una copia de ella...[1049]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.1.2. Su beneficio

> **Alabanzas, elogios y veneración**
> **en los niveles de aspiración**
> **por la prajñāpāramitā**
> **se consideran a través de tres grupos de nueve. [II.20]**

Todos los victoriosos y sus hijos generan entusiasmo por los Bodhisatvas en los niveles de aspiración por la prajñāpāramitā. Así, durante los tres grupos de nueve de los niveles de [los Bodhisatvas que aspiran y logran] su propio bienestar, el bienestar de ambos [de ellos mismos y de los demás] y el bienestar de los demás, se considera que reciben alabanzas durante el primero de [nueve], elogios durante el segundo de [nueve] y veneración durante el tercero de [nueve].[1050] Los sūtras dicen:

> "Sakra, si tuvieras que elegir entre el Jambudvīpa estando lleno de tantas reliquias del Tathāgata como granos de arena hay en el Ganges {69b} y una porción de la madre, ¿Cuál elegirías?" "Yo tomaría esta prajñāpāramitā."[1051]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.2. El camino de la familiarización como dedicación, que hace que la virtud no se desperdicie

[Esto tiene tres partes;]

1) Explicación del término
2) Presentación general
3) Conectando esto con el texto.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.2.1. Explicación del término

[Literalmente, el término Sánscrito] *pariṇāma*, [que se traduce como "dedicación,"] significa transformación. Así, [aquí se refiere a] transformar toda virtud en perfecta iluminación.

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.2.2. Presentación general

Las plegarias de aspiración se presentan como aspiraciones de una manera meramente general sin seleccionar específicamente ninguna raíz particular de virtud. Dedicación significa seleccionar específicamente cualquier virtud condicionada o incondicionada y dedicarla a la iluminación perfecta para el bienestar de todos los seres sintientes. Aunque no hay cambio en la naturaleza incondicionada de los fenómenos, al debilitarse sus manchas lo que ocurre es simplemente que su propia naturaleza se aclara de manera progresiva. Desde la perspectiva de su auto-aislamiento, [la naturaleza de los fenómenos] no es algo a lo que dedicar, pero [cuando se dedica] a través de dedicarlo en el ámbito de la simulación de hacerlo a través de la aspiración, [dicha dedicación] es superior a dedicar la virtud condicionada.[1052]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.2.3. Conectando esto con el texto.

> **En cuanto a la dedicación especial,**
> **su función es suprema.**

Tiene el aspecto de la no referencialidad
y la característica de lo inequívoco. [II.21]

Es libre, la esfera de la atención plena sobre la naturaleza
de la abundancia de mérito de los Budas,
dotado de medios, sin características,
implica el regocijo de los Budas, [II.22]

y no está incluido en los tres reinos.
Los otros tres aspectos de la dedicación
radican en su carácter de producir gran mérito
en grados menor, medio y grande. [II.23]

En cuanto a la dedicación no referencial a la iluminación perfecta para el bienestar de los seres sintientes, su función es hacer que uno alcance la realización suprema. Esta es la identificación de su naturaleza. Los sutras dicen:

> Esta ... dedicación de los Bodhisatvas a la iluminación perfecta se declara como la mejor ...[1053]

Al estar dividido en términos de aislados, [la dedicación] tiene doce aspectos. (1) La dedicación no referencial a la iluminación perfecta la hace más especial que la [dedicación a] [tipos de] iluminación inferiores. [La palabra] "dedicación" debe complementarse con los siguientes [puntos según corresponda]. (2) Las sustancias que se van a dedicar [se dedican] de manera que tengan el aspecto de la no referencialidad. (3) [Están dedicados] de manera que tienen la característica de una mente con discriminación inequívoca. {70a} (4) Está libre de aferrarse a quien hace [la dedicatoria] como persona o fenómeno. (5) Es la esfera de la atención plena acerca de la gran abundancia del mérito de los Budas que surgieron de la naturaleza incondicionada no referencial porque la virtud es ciertamente la vacuidad natural. (6) Sin considerar las seis pāramitās como buenas o malas, está dotado de todos los medios. (7) Carece de las características de aferrarse a nada más que a la falta de entidad. (8) [Los Bodhisatvas] dedican de la manera en que se regocijan por las dedicaciones de los Budas, sin aferrarse a nada. (9) Esta manera [de dedicar] no está incluida en los tres reinos, es decir, no permanece [en ninguna parte de ellos]. Los tres [puntos] (10)-(12) se enseñan como los grados menor, medio y mayor de dedicación que son distintos a los anteriores. En el debido orden, estos tres aspectos son [imaginar primero la virtud de] todos los seres sintientes establecidos en las diez virtudes hasta los cinco conocimientos sobrenaturales; [la virtud de alguien a lo largo de toda su vida] haciendo ofrendas a estos [seres sintientes] quienes se han convertido en personas que entran en la

corriente a través de los arhats; y la virtud de [todas] las ofrendas referenciales a todos ellos que se han convertido en Budas. En comparación con estos [tres tipos de virtudes], los tres [casos de] un Bodhisatva que se regocija en estos tres y luego dedica la virtud de este [triple regocijo] de manera no referencial tienen el carácter de producir un gran mérito, es decir, siendo supremo.[1054] Los sūtras dicen:

> Comparada con las entidades meritorias (como la generosidad) de todos los Śrāvakas y Pratyekabudas, esta... dedicación de los Bodhisatvas por la insuperable Budeidad perfecta se declara como la mejor... {70b}

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.1.3. El camino de la familiarización como regocijo, que hace aumentar la virtud.

> **Por ambos medios y por la no observación,**
> **uno se regocija en las raíces de la virtud.**
> **La ocupación mental con el regocijo**
> **aquí se afirma como familiarización. [II.24]**

Uno se regocija por el cumplimiento de las raíces de la virtud que son medios de los demás (la acumulación de méritos) y la no observación de estos [méritos] (las acumulaciones de sabiduría). Esta ocupación mental de regocijo con una mente eufórica se afirma aquí [en este tratado] como el camino contaminado de la familiarización.[1055] Los sūtras dicen:

> Un hijo o hija de buena familia que esté dotado de regocijo en las raíces de la virtud...[1056]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2. El camino no contaminado de la familiarización
Este tiene dos partes:

1) La naturaleza del camino ininterrumpido –el camino de la familiarización como logro.
2) La naturaleza del camino de la liberación –el camino puro de la familiarización[1057]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.1. La naturaleza del camino ininterrumpido –el camino de la familiarización como logro.

> **Su naturaleza, supremacía,**
> **la no formación de nada,**
> **procurando sin observar**
> **los fenómenos y el gran objetivo. [II.25]**

[Los cinco aspectos del camino de la familiarización como logro son los sigs.] El equilibrio meditativo para lograr claramente las cualidades o la naturaleza de la madre es el camino ininterrumpido del segundo bhūmi. (1) Su naturaleza es sabiduría luminosa. (2) Es el supremo de [todos] los caminos. Su manera de familiarizarse consiste en (3) no formar [mentalmente] nada (como la forma) a través de características y, (4) sin observar ningún fenómeno aparente, procurar el aspecto [mental] [de no observar fenómenos] durante el tiempo de preparación [para el equilibrio meditativo] y participar en este [aspecto] durante el tiempo del [equilibrio] real. (5) Logra el fruto que es el gran objetivo [para uno mismo y para los demás] –el Dharmakāya.[1058] Los sūtras dicen:

> Śāriputra dijo: "Esta madre ilumina."[1059]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2. La naturaleza del camino de la liberación –el camino puro de la familiarización.

Este tiene dos partes:

1) Identificar lo que se debe abandonar y adoptar como la causa para alcanzar la pureza.
2) El fruto que es la pureza real

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.1. Identificar lo que se debe abandonar y adoptar como la causa para alcanzar la pureza.

> **La atención a los Budas, la generosidad y demás,**
> **así como la habilidad en los medios**
> **son las causas de la aspiración en este caso.**
> **Las causas para estar desprovisto del Dharma son [II.26]**
>
> **estar bajo el poder de los māras,**
> **no aspirar a la naturaleza profunda de los Dharmas,**
> **el aferrarse a los skandhas y demás,**
> **y ser atrapado por malos amigos. [II.27]**

Quizás te preguntes: "¿Cuáles son las causas para realizar la prajñāpāramitā?" Las causas para el surgimiento del [camino de familiarización] puro consisten en (1) atender a muchos Budas; (2) haber participado en las pāramitās (generosidad y demás) durante eones incalculables[1060] [de manera no referencial]; así como (3) a través de la habilidad en los medios, {71a} no observar estas [pāramitās], y [recibir] la profecía y etc. de acuerdo con el grado de las facultades de uno. Éstas son las causas de los Bodhisatvas de facultades más elevadas que aspiran a esta prajñāpāramitā. Los sutras dicen:

> Estos Bodhisatvas han venido aquí después de... haber rendido servicios a innumerables Budas...[1061]

Las causas para estar desprovisto (es decir, rechazar) el Dharma de la madre son (1) estar oscurecido[1062] bajo el poder de los māras; (2) no aspirar al Dharma profundo;[1063] (3) aferrarse a fenómenos aparentes (los skandhas, etc.); y (4) ser atrapado por malos amigos.[1064] [Los sūtras dicen:]

> Quien posee estos cuatro aspectos es una persona necia que se opone a la prajñāpāramitā.[1065]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2. El fruto que es la pureza real

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.1. Tema general

Si se presenta en términos del significado definitivo, dado que las manchas (lo aparente) son primordialmente inexistentes, el Dharmadhātu (el corazón de sugata) absolutamente puro, que no puede ser establecido mentalmente como las fases de base, camino y fruto, es lo que es llamado "pureza." Si se presenta según el significado conveniente, el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* dice:

> La forma y demás son lo que debe ser purificado. La prajñāpāramitā es lo que purifica. La fruto se refiere a los que entran en la corriente, etc. No existir como dos es la naturaleza.[1066]

En consecuencia, la liberación pura (el fruto) depende de que los factores a los que se debe renunciar se hayan vuelto puros, y que los factores a los que se debe renunciar se vuelvan puros depende de la propia causa específica de la liberación – el camino ininterrumpido.[1067]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.2. significado del texto

Este tiene cuatro partes:

1) Instrucción general sobre pureza.
2) Explicación detallada
3) La razón de ser absolutamente [puro]
4) Eliminando los reparos

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.2.1. Instrucción general sobre pureza {71b}

> **La pureza del fruto no es más que**
> **la pureza de la forma y demás, ya que estas dos**
> **no son diferentes y son indivisibles.**
> **En este sentido se proclama la pureza. [II.28]**

En cuanto a la pureza de el fruto (la propia naturaleza del Dharmadhātu no es ningún punto de referencia) y la pureza de las manchas adventicias (como la forma) siendo primordialmente inexistentes, estas dos no son más que una, ya que estas dos purezas no son diferentes y son inexaminables como siendo la misma u otra. Por lo tanto, se proclama que todo es de un mismo sabor como pureza.[1068] Los sūtras dicen:

> Es así que la pureza de la forma... la pureza del fruto y la pureza de la madre no existen como dos, no pueden hacerse dos, no son diferentes y no son divisibles.[1069]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.2.2. Explicación detallada

> **Las purezas de los discípulos, los rinocerontes y los hijos de los victoriosos**
> **son debidas a que han abandonado**
> **las aflictivas, las cognitivas y [los oscurecimientos] de los tres caminos,**
> **pero la [pureza] del Buda es absolutamente así en todos los aspectos. [II.29]**

Los tres [tipos de] realización clara de los discípulos (Śrāvakas), los rinocerontes (Pratyekabudas) y los hijos de los victoriosos se llaman “pureza” debido a que se presentan en términos de haber renunciado respectivamente a las manchas aflictivas; éstos más [la porción de] las manchas cognitivas que consisten en las concepciones sobre lo aprehendido; y esos [dos] más las concepciones sobre el aprehensor (es decir, las manchas de los tres caminos). Pero comparada con éstas, la sabiduría del Buda sobre el conocimiento de todos los aspectos se llama “pureza absoluta” porque está libre de dos oscurecimientos, incluidas sus tendencias latentes.[1070] Los sūtras dicen:

> Lo que es la pureza del yo es la pureza de la forma...[1071]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.2.3. La razón de ser absolutamente puro.

> **La pureza es el camino que consiste**
> **en el menor de los remedios menores, y demás,**
> **en el mayor de los grados grande de las manchas, y demás,**
> **en los nueve niveles. [II.30]**

Es únicamente la sabiduría del Buda la que se proclama completamente pura. Porque es el fruto final de [todas] las [ochenta y una] porciones del mayor de los grados grande de las manchas y demás (los factores a ser abandonados a través de la familiarización con los tres yānas) en los nueve niveles [de saṃsāra] (como el reino del deseo [y los cuatro niveles respectivamente de los dos reinos superiores]) habiendo sido purificados a través del camino que consiste en el menor de los remedios menores y demás (las sabidurías respectivamente correspondientes de los equilibrios meditativos del camino de familiarización)[1072] Los sūtras dicen: {72a}

> Además, Subhūti, lo que es la pureza de la prajñāpāramitā es la pureza de la forma, y la pureza de la forma es todo a través del conocimiento de todos los aspectos.[1073]

2.3.1.2.1.2.2.2.3.2.2.2.2.2.2.2.4. Eliminando los reparos

> **Al eliminar los reparos sobre esto,**
> **se afirma que el camino de la**
> **igualdad entre lo que verifica y lo que debe ser verificado**
> **es el remedio para los tres reinos. [II.31]**

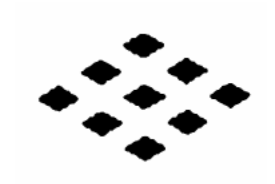
Alguien puede tener reparos acerca de esto, diciendo: "No es razonable que uno [necesite] producir grandes remedios para los factores menores que deben ser abandonados y que los remedios existentes en un reino eliminen los oscurecimientos de los tres reinos." No existen tales defectos por las siguientes razones. Los factores [menores] a los que hay que renunciar se eliminan del mismo modo que uno necesita generar grandes esfuerzos para lavar las manchas sutiles [en un trozo de tela, mientras que las manchas más gruesas se quitan fácilmente]. Se afirma que el remedio para los tres reinos (los factores a ser abandonados) es sólo uno porque [la sabiduría del] conocimiento del camino que existe en un reino (el sujeto que verifica) y el Dharmadhātu (objeto omnipresente que debe ser verificado) se convierte en igualdad no dual.[1074] Lo que debe entenderse aquí es que los factores manifiestos a ser abandonados y sus remedios no ocurren simultáneamente porque las conciencias mentales de dos tipos diferentes no surgen simultáneamente. Por lo tanto, justo al surgir el camino ininterrumpido, los

factores manifiestos que se deben abandonar disminuyen y las meras semillas que habitan en el ālaya son abandonadas.[1075] Los sūtras dicen:

> Pureza significa no nacer en el reino de los deseos...[1076]

Este es el segundo capítulo, sobre el conocimiento del camino, del *Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Realización Clara.

Este es el comentario del segundo capítulo versificado del *Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, llamado* El Ornamento de la Realización Clara.



El Capítulo Tercero, del Conocimiento de las Entidades

2.3.1.2.1.3. El conocimiento de las entidades (la raíz del [conocimiento de todos los aspectos], que incluye los puntos para extraviarse)

Este tiene tres partes:

1) Presentando la conexión
2) Explicación del conocimiento de las entidades
3) Resumen final de los tres conocimientos

2.3.1.2.1.3.1. Presentando la conexión

El conocimiento del camino, que fue explicado al estar definido por once Dharmas, {72b} surge de su causa específica –el conocimiento concordante [o reparador] de las entidades. Puesto que es necesario que [el conocimiento del camino de los Bodhisatvas] no caiga en el extremo de la paz, [el conocimiento curativo de las entidades de los Bodhisatvas] representa el significado que es una elaboración de la enseñanza de Subhūti de que la madre no cae en los extremos de existencia o paz.[1077]

2.3.1.2.1.3.2. Explicación del conocimiento de las entidades.

Este tiene dos partes:

1) Determinando los fenómenos a conocer
2) Explicación de las plantillas clasificatorias del conocimiento de las entidades (aquel que las conoce)

2.3.1.2.1.3.2.1. Determinando los fenómenos a conocer.

Este tiene tres partes:

1) Explicación de los cinco skandhas
2) La manera en que estos corresponden a los dhātus y āyatanas
3) Instrucción sobre otras plantillas clasificatorias.

2.3.1.2.1.3.2.1.1. Explicación de los cinco skandhas.

Este tiene tres partes:

1) Definición general

2) El significado de cada [skandha]
3) Instrucción sobre la certeza

2.3.1.2.1.3.2.1.1.1. Definición general
[Un skandha] es un fenómeno condicionado que es una colección de muchas [partes]. El skandha de la forma [tiene partes en términos de] dimensiones espaciales y los cuatro nombres de los [skandhas] tienen partes en términos de tiempo. Ambos también tienen muchas partes en cuanto a aislamientos.

2.3.1.2.1.3.2.1.1.2. El significado de cada uno
Entre los cinco skandhas desde la forma hasta la conciencia, (1) la forma es materia real, que consta de (A) las cinco facultades sensoriales (desde la facultad sensorial del ojo hasta la facultad sensorial del cuerpo) y (B) los cinco objetos de los [sentidos] (desde la forma [visible] hasta los objetos tangibles). Entre el [último], (a) la forma [visible] tiene veinte aspectos –los cuatro [colores primarios] azul, amarillo, rojo y blanco; [las ocho formas] larga, corta, cuadrada, redonda, alta, baja, regular e irregular; y [los ocho colores secundarios de] las nubes, el humo, el polvo, la niebla, la sombra, la luz del sol, el brillo y la oscuridad.[1078] (b) Los sonidos son de ocho tipos, estando la [primera] doble [división] unida y no unida a [las acciones] de los seres. Cada una de ellas es nuevamente doble en términos de significados neutrales o no neutrales, y cada una de ellas es nuevamente doble en términos de ser agradable o desagradable. (c) Los olores son de cuatro tipos, y la doble [división en] buenos y malos [olores] se divide a su vez en equilibrados y desequilibrados. (d) Los sabores son seis tipos –dulces, ácidos, salados, picantes, amargos y astringentes. (e) Los objetos tangibles son once, [consistiendo en] los factores que son los elementos {73a} (solidez, humedad, calor y movimiento) y los derivados elementales (suavidad, aspereza, pesadez, ligereza, frío, hambre y sed). Entre [todas] estas [formas], las formas [visibles] pueden mostrarse y son obstructivas. Las cinco facultades sensoriales y los sonidos son obstructivos, pero no se pueden mostrar. En cuanto a las formas imperceptibles imputadas y las formas de las totalidades y demás,[1079] en realidad no son nada fuera de las diez facultades y objetos de los sentidos. Sin embargo, si se etiquetan con términos convencionales, son formas que no se pueden mostrar y no son obstructivas.

Los últimos cuatro [skandhas] se distinguen simplemente por sus nombres. Entre ellos, (2) los sentimientos son lo que está presente como experiencia. Son de tres tipos –agradables, desagradables e indiferentes. [O existen] los seis [tipos de] sentimientos que surgen del contacto cuando los ojos y demás se encuentran [con sus respectivos objetos].

(3) La discriminación se refiere a la aprehensión de características distintivas. [Existen] seis [tipos de] discriminaciones que surgen del contacto cuando los ojos, etc., se encuentran [con sus respectivos objetos].

(4) Las formaciones son los fenómenos condicionados que son distintos de los cuatro skandhas restantes. Son dobles –no estando o estando asociados congruentemente con la mente. El primero tiene catorce procesos en términos de forma o mente, como el logro, que son superimposiciones [sobre la forma, la mente y los factores mentales] hechas únicamente por los Vaibhāṣikas [y por lo tanto, en realidad no existen como sustancias separadas]. El segundo son las formaciones que no están incluidas en los sentimientos y discriminaciones y que están asociadas congruentemente con mentes primarias en términos de apoyo congruente (la facultad sensorial), sustancia respectiva congruente, tiempo de surgimiento congruente y objeto de enfoque congruente (como la forma).[1080] Aquí, el significado específico que nos ocupa –los cincuenta y un [factores mentales] asociados congruentemente con la conciencia que se afirman en el *Abhidharma-samuccaya*– se expresan en versos [en JNS]:

> El sentimiento, discriminación, impulso,
> ocupación mental y contacto {73b} –estos cinco
> son los factores omnipresentes porque abarcan todas las mentes.
> El esfuerzo, la convicción, el recuerdo,
> el samādhi y el prajñā, dado que se ocupan
> en lo que se desea, etc., son los cinco factores determinantes del objeto.
> La confianza, vergüenza, bochorno,
> falta de avaricia, falta de odio, falta de ignorancia,
> vigor, flexibilidad, atención,
> ecuanimidad y no violencia–
> estos once son conocidos como "virtuosos."
> Las seis, como el deseo, son las aflicciones primarias.
> La ira, resentimiento, ocultamiento, despecho,
> envidia, avaricia, engaño, hipocresía,
> auto-satisfacción, violencia, falta de vergüenza, falta de bochorno,
> letargo, agitación, falta de confianza,
> pereza, descuido, olvido,
> distracción y falta de introspección–
> estas veinte son las aflicciones secundarias.
> Los cuatro de la contrición, el sueño, el examen y el análisis
> son los factores cambiables ya que cambian en muchas [formas],
> como ser virtuoso o neutral.[1081]

(5) La conciencia es aquello que discrimina la mera naturaleza de un referente. Según el Hīnayāna, hay seis [conciencias] (desde la conciencia ocular hasta la conciencia mental). En el Mahāyāna, [se habla de] las ocho colecciones [de conciencia] –la mente (el ālaya); la mente afligida de aferrarse al [ālaya] como "yo"; y las seis conciencias operativas. Las últimas siete no son de la misma

naturaleza que el ālaya –[estas últimas] es similar a un espejo y [la primera es como] los reflejos [en ella]. Durante el sueño profundo y la absorción meditativa, el ālaya no cesa, mientras que las demás sí cesan. La conciencia ālaya es lo que termina una vez que se alcanza la Budeidad, mientras que la sabiduría ālaya es la naturaleza misma del nirvāṇa. Las consciencias [mencionadas] son diferentes en sustancia, pero una en sustancia con los factores mentales que surgen como sus respectivos séquitos.

2.3.1.2.1.3.2.1.1.3. Instrucción sobre la certeza

{74a} Tanto la forma como la mente existen como entidades. Entre los factores mentales, los sentimientos y la discriminación se enseñan por separado porque son toscos en virtud de que sirven como causas de disputas entre los cabezas de familia y aquellos que se involucran en sistemas filosóficos, respectivamente. Puesto que los otros [factores mentales] son similares, se toman como un solo [skandha]. En cuanto a las ocho conciencias, su número es definido porque existen como entidades. El orden [de los cinco skandhas] a través de la enseñanza de su progresión en términos de ser [más] toscos [frente a más sutiles es el siguiente]. Al centrarse en la forma, surgen los sentimientos; de éstos [se originan] discriminaciones erróneas; y a través de esto, [las formaciones] hacen que uno se aflija. Por lo tanto, estos cuatro [skandhas] oscurecen la conciencia.

2.3.1.2.1.3.2.1.2. La manera en que estos corresponden a los dhātus y āyatanas

Dado que funcionan como puertas para el surgimiento de las mentes y los factores mentales y existen como tipos diferentes, son los [āyatanas] y los [dhātus], respectivamente. Los [primeros] se dividen en las cinco facultades de los sentidos y sus cinco objetos, estando las conciencias representadas por el āyatana de la mente. La diferencia entre la facultad mental y la conciencia mental radica en que son [respectivamente] momentos [de conciencia] anteriores y posteriores. El dhātu de los fenómenos consta de los tres [skandhas intermedios] (como los sentimientos) y los ocho fenómenos incondicionados –las tres talidades de los [fenómenos] virtuosos, no virtuosos y neutrales; espacio; lo inmóvil;[1082] (libertad) de cesación analítica; cesación no analítica (lo que impide el surgimiento [de un resultado específico]); y la cesación de la discriminación y el sentimiento.[1083]

2.3.1.2.1.3.2.1.3. Instrucción sobre otras plantillas clasificatorias.

Los Vaibhāṣikas afirman que todos los objetos cognoscibles están incluidos en las cinco bases –forma, mente, factores mentales, formaciones no asociadas y fenómenos incondicionados (el espacio y las dos cesaciones). En el sistema Mahāyāna, los objetos cognoscibles se enseñan como los cinco Dharmas –características causales, imaginación, nombres, sabiduría perfecta y talidad. {74b} Los tres primeros entre estos cinco representan la [naturaleza] imaginaria y la

dependiente de lo otro, mientras que los dos últimos son la [naturaleza] perfecta.[1084] Lo que es común a todas es que los fenómenos están incluidos en las cuatro realidades, en el par de fenómenos condicionados e incondicionados, el par de fenómenos contaminados y no contaminados, o las dos realidades (y etc.).[1085]

2.3.1.2.1.3.2.2. Explicación de las plantillas clasificatorias del conocimiento de las entidades (aquel que las conoce)

Este tiene tres partes:

1) El conocimiento de las entidades (el objeto del compromiso)
2) El entrenamiento (el compromiso)
3) El camino de la visión (el fruto del compromiso)

2.3.1.2.1.3.2.2.1. El conocimiento de las entidades (el objeto del compromiso)

Este tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.1.3.2.2.1.1. Tema general

El conocimiento de las entidades que se enseña explícitamente en este contexto es el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas (es decir, no morar en la existencia [samsárica] o la paz), mientras que el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas se enseña implícitamente. Quizás te preguntes: "Dado que el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas está incluido en el conocimiento del camino, ¿Qué sentido tiene volver a enseñarlo por separado?" Se enseña aquí con el fin de [demostrar] que es más diferenciado que los conocimientos de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas y [también para mostrar que los Bodhisatvas] deben ir más allá de [los dos últimos] y no habitar en ellos. Esto significa que [este tema aquí] enseña la necesidad de que los [Bodhisatvas] realicen plenamente la ausencia de identidad de los fenómenos. "¿No es que el maestro Candrakīrti explica que los Śrāvakas y los Pratyekabudas realizan una ausencia de identidad de los fenómenos?" [Dijo] esto con la intención de alabar la ausencia de identidad de los fenómenos o [con la intención] de que simplemente se den cuenta de una fracción [de ella], tal como aquí también se enseña que la realización clara en los flujos mentales de Śrāvakas y Pratyekabudas es una fracción de la madre.

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2. significado del texto

Este tiene tres partes:

1) La naturaleza del conocimiento de las entidades.
2) El motivo de estar cerca o lejos
3) Las divisiones de factores antagónicos y remedios.

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.1. La naturaleza del conocimiento de las entidades
Este tiene dos partes:
1) La enseñanza explícita
2) La enseñanza implícita

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.1.1. La enseñanza explícita

> **No habitando en la orilla cercana ni en la lejana,**[1086]
> **ni entre estas dos,**
> **en virtud de entender los tiempos como igualdad,**
> **ella se afirma como la prajñāpāramitā. [III.1]**

La madre en los flujos mentales de los nobles Bodhisatvas no mora en la [orilla] cercana (existencia [saṃsārica]) ni en la orilla lejana (paz), {75a} ni mora en ningún lugar entre estas dos. En virtud de que ella es la unidad de la vacuidad y la compasión, y en virtud de entender los fenómenos en los tres tiempos como iguales en el sentido de que no surgen, ella se afirma como el conocimiento real de las entidades [que deriva] de la prajñāpāramitā.[1087] Los sutras dicen:

> La madre de los Bodhisatvas mahāsattvas no está en esta orilla...[1088]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.1.2. La enseñanza implícita
[Lo que se enseña implícitamente aquí] es el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas, que es el estado que implica tener miedo de la existencia [samsārica] y estar enfocado en la paz.[1089] *El [Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* dice:

> Por carecer de los medios y del prajñā, uno cae en ser un Śrāvaka.[1090]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.2. El motivo de estar cerca o lejos

> **Por falta de medios ella está distante**
> **porque se observan características.**
> **A través de la habilidad en los medios**
> **se proclama su cercanía adecuada. [III.2]**

Quizás te preguntes: "¿Existe alguna diferencia entre estos dos [tipos de] conocimiento de las entidades?" Existe una diferencia por las siguientes razones. Por falta de medios (el vasto mérito) y porque se observan características con respecto a su propia iluminación, el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas está distante de la madre fructífera. La de los nobles Bodhisatvas se

proclama como la cercanía adecuada a la madre fructífera, que no observa ninguna característica ni siquiera en lo que respecta a la iluminación y es hábil en los medios.[1091] Los sūtras dicen:

> Si algún hijo o hija de buena familia alberga alguna idea al centrarse en la madre, ahuyentará a esta madre... Es maravilloso ver hasta qué punto esta madre de los Bodhisatvas ha sido bien enseñada y completada.[1092]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3. La división de factores antagónicos y remedios.

Tiene dos partes:

1) Explicación detallada
2) Resumen

2**.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1. Explicación detallada**

Este tiene dos partes:

1) Los factores antagónicos y los remedios en términos de base y camino.
2) Los factores antagónicos y los remedios en cuanto a el fruto.

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.1. Los factores antagónicos y los remedios en términos de base y camino.

Este tiene dos partes:

1) Factores antagónicos
2) Remedios

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.1.1. Factores antagónicos

> **Los factores antagónicos son nociones discriminatorias acerca de involucrarse**
> **en los skandhas (como la forma) que son la vacuidad,**
> **los fenómenos incluidos en los tres tiempos**
> **y los factores de la iluminación (como la generosidad). [III.3]**

Por lo tanto, el conocimiento de las entidades que implica características no sólo está distante de la madre fructífera, sino que sus aspectos de las características, {75b} en el caso de su posible surgimiento en la propio flujo mental de un Bodhisatva, se enseñan como factores a ser abandonados [por los Bodhisatvas]. La vacuidad de los cinco skandhas (como la forma) [siendo vacío] de una persona y de cualquier objeto aprehendido representa de hecho su forma real de ser. Sin embargo, las nociones discriminatorias de aferrarse a esta [vacuidad], aferrarse a los fenómenos incluidos en los tres tiempos como sustancias diferentes y

[aferrarse] a involucrarse en los factores de la iluminación (como la generosidad) como tales [factores de la iluminación]] son los factores antagónicos [del camino de los Bodhisatvas].[1093]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.1.2. Remedios

No te aferres a "mío" con respecto a la generosidad y demás
y no ordenes a otros que hagan esto
detén el extremo del apego. [III.4ac]

Al estar libres de concepciones acerca de las tres esferas, los [Bodhisatvas] no tienen apego en términos de aferrarse a lo "mío" con respecto al camino (las seis pāramitās, como la generosidad) y también están ordenando a otros que sean guiados a este tipo [de no apego] ya que detiene el extremo del apego a la paz exclusiva.[1094] Los sūtras dicen:

> Si los Bodhisatvas que no están capacitados en medios tienen la noción discriminatoria de que la forma está vacía, esto es apego... "¿Qué es el desapego de los Bodhisatvas...?" Cuando los Bodhisatvas... se ocupan de la madre, carecen de nociones discriminatorias sobre la forma como forma...[1095]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.2. Los factores antagónicos y los remedios en términos de fruto.

Este tiene dos partes:

1) Factores a renunciar y remedios
2) Explicando que la madre es profunda

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.2.1. Factores a renunciar y remedios

Este tiene dos partes:

1) Factores antagónicos
2) Remedios

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.2.1.1. Factores antagónicos

Por lo tanto, el apego a los victoriosos y demás es sutil. [III.4d]

Dado que el camino del Dharma es libre por naturaleza,
ésta es su profundidad. [III.5ab]

Incluso aferrarse a los victoriosos (los Budas), etc., es un apego sutil. Dado que el camino de manifestación del Dharmakāya está libre de puntos de referencia por naturaleza, es la acumulación de sabiduría profunda. Por lo tanto, ni siquiera el mérito se aprovecha deliberadamente.[1096] Los sūtras dicen:

> Si un hijo o una hija de buena familia se ocupa mentalmente en el Tathāgata, eso es apego... Subhūti dijo: "Profunda, Oh Bhagavān, es la prajñāpāramitā." Bhagavān respondió: "Porque todos los fenómenos son libres por naturaleza."[1097]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.2.1.2. Remedios

> **El conocimiento de que los fenómenos son de una sola naturaleza**
> **es la renuncia al apego. [III.5cd]**

Este [apego sutil] se abandona a través de la madre de los Bodhisatvas. {76a} Porque el conocimiento de los fenómenos aparentes no está establecido y, en consecuencia, todos [ellos] son de la naturaleza única de lo último (es decir, inseparables de ello) es la renuncia incluso al apego sutil.[1098] Los sūtras dicen:

> Como no todos los fenómenos son de dos naturalezas, no son más que una. Lo que es la naturaleza de los fenómenos no es una naturaleza.[1099]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.1.2.2. Explicando que la madre es profunda.

> **En virtud de rechazar lo que se ve y demás,**
> **se dice que ella es difícil de realizar.**
> **Dado que ella no es conocida como forma y demás,**
> **se afirma que es inconcebible. [III.6]**

En cuanto a la naturaleza fundamental de la madre, [simplemente] en virtud de rechazar que sea un objeto que es visto y demás (oído, tocado o experimentado) por la conciencia, la madre no es [realizada]. Se dice que ella es difícil realizar incluso [a través de] sabiduría no conceptual si su destreza no se perfecciona en gran medida. Dado que la naturaleza fundamental de la madre no se conoce a través del prajñā que se centra en la forma aparente y demás, se afirma que ella es inconcebible.[1100] Los sūtras dicen:

> La madre es difícil de realizar... La madre es inconcebible.[1101]

2.3.1.2.1.3.2.2.1.2.3.2. Resumen

> **Así, dentro del alcance del omniconocimiento,**
> **toda esta división de**
> **factores y remedios antagónicos**
> **debe conocerse tal como fue explicada.**[1102] **[III.7]**

2.3.1.2.1.3.2.2.2. El entrenamiento (el compromiso)
Este tiene dos partes:
1) Divisiones
2) La manera de familiarizarse con la igualdad

2.3.1.2.1.3.2.2.2.1. Divisiones
Este tiene dos partes:
1) Las [divisiones] reales
2) Dar una presentación [de las tres naturalezas]

2.3.1.2.1.3.2.2.2.1.1. Las divisiones reales

> **Los entrenamientos que dejan de involucrarse en**
> **la forma y demás, su impermanencia y demás,**
> **el hecho de que sean incompletos o completos,**
> **y el desapego de ellos, [III.8]**
>
> **los entrenamientos en términos de no cambio, no agente,**
> **los tres tipos de lo que es difícil de hacer,**
> **deseando los frutos,**
> **dado que los frutos se alcanzan según el destino, [III.9]**
>
> **ser independiente de los demás,**
> **y lo que hace que se entiendan los siete tipos de apariencia. [III.10ab]**

Lo que se debe enseñar [aquí] es el entrenamiento en el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas (el de los Śrāvakas y Pratyekabudas es lo opuesto y así emerge implícitamente). Esto tiene diez [partes, comenzando con] los entrenamientos que respectivamente dejan de aferrarse y participar en las siguientes cuatro –(1) las formas aparentes y demás; (2) sus características (la impermanencia, la vacuidad, etc. de la forma y etc.); (3) ser incompletos como soporte de cualidades {76b} (la forma imaginaria) o completa como soporte de cualidades tales como los [diez] poderes (la forma perfecta, etc.); y (4) el desapego de ellos. Estos son los yogas reales de entrenamiento, mientras que los siguientes

[seis] son elaboraciones complementarias –(5) los entrenamientos de los Bodhisatvas en términos de no cambio en la propia naturaleza de la madre; (6) no habiendo manchas que representen los agentes que oscurecen a la madre; (7) las tres clases de cosas difíciles de hacer (no desanimarse cuando se enseña la madre, esforzarse por acercarse a la madre y no alejarse de la madre); (8) enseñando que aquellos que desean lograr el fruto necesitan practicar los yogas con respecto a la madre ya que [estos yogas] son capaces de hacerles alcanzar los frutos por los que se esfuerzan según los respectivos destinos de los tres yānas; (9) estar arraigado en la madre significa ser independiente de ser protegido y demás por otros, como Indra y (10) la razón por la que [este último] se enseña a través de ejemplos que hacen que esto se entienda [ya que] esto es justo; como siete tipos de lo que aparece sin existir (ilusiones, espejismos, sueños, [ecos,] ilusiones ópticas,[1103] [el reflejo de] la luna en el agua y creaciones mágicas) que no necesitan ser protegidos y custodiados por otros.[1104] El los sutras dicen:

> Aquí, Subhūti, si los Bodhisatvas, mientras están ocupados con la madre, no se ocupan en la forma y demás, se ocupan en la madre.[1105]

2.3.1.2.1.3.2.2.2.1.2. Dando una presentación de las tres naturalezas.

Los primeros cuatro [entrenamientos] se refieren a la fase de equilibrio meditativo y existen desde el camino de la preparación hasta el final del continuo [en el décimo bhūmi]. {77a}

Para profundizar aquí en [línea III.8c] “que estén incompletos...”, las tres características[1106] se explican en dos partes:

1) La forma en que se expresan en los sūtras
2) La forma en que se expresan en los textos de Yogācāra

1) La forma en que se expresan en los sūtras

La forma imaginaria y demás, está incompleta; la forma concebida, etc. (falsa imaginación), es a la vez incompleta y completa; y forma perfecta y etc., para estar completa. En su debido orden, [estas declaraciones] tienen la intención de que [estos tres tipos de forma] no sean más que error; teniendo porciones de ambos [error y sabiduría]; y no siendo más que sabiduría.

2) La forma en que se expresan en los textos de Yogācāra

a) *Identificación mediante el ejemplo*

Para tomar una ilusión como ejemplo, la base para la creación mágica [de un elefante] –un trozo de madera– se refiere a sabiduría ālaya, la [naturaleza] perfecta, o la [naturaleza] pura dependiente de lo otro; la conciencia que aparece como un elefante en este momento, a la [naturaleza] impura y dependiente de lo

otro; y el elefante, a la [naturaleza] imaginaria.[1107] Los respectivos primeros están vacíos de los respectivos últimos.

b) Las subdivisiones individuales

[La naturaleza imaginaria] es doble –[la imaginaria] sin ninguna característica (como un yo o partículas diminutas) y la imaginaria nominal (la aparición de generalidades objetales para las concepciones y la dualidad de aprehensor y aprehendido para las conciencias sensoriales).[1108] [La naturaleza dependiente de lo otro] es doble –la impura [dependiente de lo otro] que implica una apariencia dualista y la pura dependiente de lo otro (el aspecto de luminosidad que está libre de apariencia dualista). La pura dependiente de lo otro es [equivalente a] la doble [naturaleza] perfecta –la inequívoca [naturaleza perfecta (sabiduría no conceptual)] y la inmutable (su objeto, la talidad). Estos dos [aspectos de] la [naturaleza] perfecta son una unidad y este es el Dharmakāya, que es inconcebible como real, irreal, etc. Entre éstas, {77b} la [naturaleza] imaginaria representa la apariencia, la [naturaleza] perfecta es la realidad última, y la [naturaleza] impura y dependiente de lo otro constituye la realidad aparente.[1109]

2.3.1.2.1.3.2.2.2.2. La manera de familiarizarse con la igualdad

> **Las cuatros faltas de vanidad respecto de la forma y demás**
> **se afirma que es su igualdad. [III.10cd]**

Después del entrenamiento para dejar de apegarse, sigue la familiarización con [los sujetos y objetos en este entrenamiento] como si fueran igualdad. Las cuatro faltas de (1) una mente con vanidad ante los fenómenos, como la forma [ser forma]; y asimismo, una mente carente de vanidad (2) en virtud de la forma; (3) sobre la forma como "mía"; y (4) sobre la forma es la familiarización con su igualdad. Los sūtras hablan de la claridad del fruto.[1110]

2.3.1.2.1.3.2.2.3. El camino de la visión (el fruto del compromiso)

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.1.3.2.2.3.1. Breve introducción

> **Dentro del alcance del omniconocimiento, el camino de la visión**
> **tiene el carácter de preparaciones y cogniciones momentáneas,**
> **[tales como] la cognición del Dharma y la cognición subsiguiente,[1111]**
> **con respecto a las realidades del sufrimiento, etc. [III.11]**

Esto enseña que [el camino de la visión de los Bodhisatvas] necesita estar libre de treinta y dos superimposiciones –las dieciséis imputadas por los tīrthikas (como la permanencia) y las dieciséis [imputadas) por los Śrāvakas (como la impermanencia).[1112]

2.3.1.2.1.3.2.2.3.2. Explicación detallada

> **La forma no es ni permanente ni impermanente,**
> **más allá de los extremos, es pura,**
> **ni surge ni cesa y demás,**
> **es como el espacio, sin contagio, [III.12]**
>
> **libre de aferramiento,**
> **inexpresable por su propia naturaleza,**
> **por lo que su significado es imposible**
> **de transmitir a otros mediante expresiones, [III.13]**
>
> **no sirve como objeto de enfoque,**
> **siendo absolutamente puro, no surgiendo enfermedades,**
> **los reinos desagradables están extintos,**
> **no conceptualidad con respecto a la manifestación del fruto, [III.14]**
>
> **sin conexión con las características,**
> **y sin surgimiento de conciencia alguna**
> **con respecto a entidades y nombres–**
> **estos son los momentos del omniconocimiento. [III.15]**

Los cuatro aspectos[1113] de centrarse en la realidad del sufrimiento son (1) no aferrarse a la forma, etc., como algo en términos de no ser ni permanente ni impermanente; (2) [el sufrimiento] está más allá de los extremos de ser o no sufrimiento; (3) su naturaleza de ser vacío o no vacío es puro; y (4) el hecho de que tenga o no una identidad, que no surja ni cese, etc. Los cuatro [aspectos] del origen del sufrimiento son (5) su ser o no ser una causa siendo como el espacio; (6) su ausencia de aflicciones (como el apego)[1114] por no ser visible como origen o no; (7) estar libre de aferrarse al surgimiento o no surgimiento; y (8) su ser o no ser una condición es inexpresable a través de una naturaleza propia. {78a} Los cuatro [aspectos) de la cesación son (9) que no es observable como cesación o no cesación, por lo que su significado es imposible de transmitir a otros a través de expresiones verbales; (10) no sirve como objeto de enfoque de paz o no paz; (11) su ser o no ser excelencia es completamente puro; y (12) ninguna enfermedad que

surja [en él] ya que no es observable como si fuera o no una liberación final. Los cuatro aspectos del camino son (13) los reinos desagradables se extinguen en virtud de que [este camino] está libre de los puntos de referencia de ser o no ser el camino; (14) su no conceptualidad incluso con respecto a la manifestación de el fruto (Budeidad) debido a que carece de ser o no ser apropiado; (15) ninguna conexión con las características de su ser o no ser realización; y (16) no surgir ninguna conciencia que se aferre a la [existencia] real con respecto tanto a entidades (los objetos de expresión) como a nombres y palabras (los medios de expresión) por ser inobservables como conducentes o no a la liberación. Estos son los momentos de omnisciencia de los nobles Bodhisatvas. Los Śrāvakas y los Pratyekabudas caen en los extremos anteriores respectivamente [entre cada uno de los dieciséis pares de extremos anteriores]. Dado que el camino de la visión de los Bodhisatvas trasciende estos [extremos], aquí se enseña nuevamente. Sin embargo, dado que las realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas no son algo con lo que [los Bodhisatvas] tengan que familiarizarse, no hay necesidad de enseñar [aquí también] [estos últimos] el camino de familiarización.[1115] Los sūtras dicen:

> Después de que Maitreya haya alcanzado la Budeidad insuperable, no enseñará el Dharma diciendo que la forma es “permanente” o “impermanente”...[1116]

2.3.1.2.1.3.3. Resumen final de los tres conocimientos

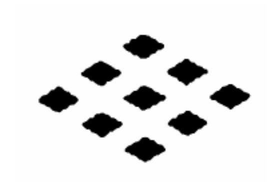
> **Los tres [conocimientos] son éste,**
> **luego éste, y el siguiente éste.**
> **Esto anuncia la conclusión {78b}**
> **de estos tres temas. [III.16]**

Esto enseña [los tres conocimientos] en su orden regular.[1117] Los sūtras dicen:

> Esta madre no hace que uno alcance o no alcance algún Dharma...[1118]

> **Este es el tercer capítulo, sobre el omniconocimiento, del *Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado* el Ornamento de la Realización Clara.**

Éste es el comentario del tercer capítulo versificado del *Tratado sobre las Instrucciones Fundamentales sobre la Prajñāpāramitā, Llamado* el Ornamento de la Realización clara.



Apéndice I: Temas generales seleccionados de JG y JNS[1119]

1) El conocimiento de todos los aspectos

A) Bodichita

Presentación de JG[1120]

Explicación general
Este tiene dos partes:
1) Los soportes
2) Los fenómenos que se sustentan

1) Los soportes son dos:
a) Los soportes físicos
b) El soporte mental

1a) La Bodichita de aspiración puede generarse en cualquier soporte físico dentro de los reinos del deseo y de la forma excepto aquellos del nivel más alto de este último (los dioses sin discriminación). Porque en términos de posibles soportes físicos, la sección sobre el conocimiento del camino en los sūtras de la prajñāpāramitā habla de los dioses; el *Sāgaranāgarājaparipṛcchāsūtra* habla de veintiún mil nagas; y el Buda generó la Bodichita en uno de sus renacimientos anteriores como un ser infernal tirando de un carro. La Bodichita de aspiración no surge en los dioses sin discriminación porque la sexta conciencia no se manifiesta en su estado. Esta Bodichita tampoco surge en el reino sin forma porque los seres allí no se toman entre sí (ni a nadie más) como objetos de enfoque. En cuanto a la Bodichita de aplicación, la explicación en el *Bodhisatvabhūmi* y el *Bodhipatha-pradīpa* de que los soportes físicos para su surgimiento deben poseer los votos prātimokṣa se da en términos del soporte especial de un ser humano. Sin embargo, dado que la Bodichita de aplicación también existe en los Bodhisatvas cuyos soportes físicos son los de los dioses en los reinos del deseo y de la forma, dicha necesidad de los votos prātimokṣa no es absolutamente definitiva.

1b) El soporte mental de la Bodichita es el refugio especial de los seguidores del Mahāyāna, como se afirma en el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*[1121] y por Jetāri.[1122]

2) Los fenómenos mentales que se sustentan de esta forma son tres:
a) Las causas de la Bodichita
b) Su naturaleza
c) Su beneficio

2a) En cuanto a las causas de la Bodichita, el *Bodhisatvabhūmi* explica que surge en dependencia de cuatro condiciones, cuatro causas y cuatro poderes que se unen. El *Śikṣasamuccaya* enumera las cuatro formas de generar Bodichita en virtud de ver la apariencia física de un Buda y pensar: "¿No sería fantástico si alcanzara esa apariencia?"; ver u oír acerca de los poderes inconcebibles de los Budas y Bodhisatvas; no poder soportar la desaparición de las enseñanzas Mahāyāna; y no poder soportar que los seres sintientes sean atormentados por el sufrimiento.

En resumen, el surgimiento de la Bodichita depende de (1) su causa sustancial y (2) sus condiciones cooperativas. (1) El primero es el poder de la disposición Mahāyāna que se despierta bajo ciertas condiciones. (2) Las condiciones cooperativas son tres –(a) confianza, (b) escuchar/estudiar los beneficios de la Bodichita y (c) compasión. (a) Son cuatro porque la motivación especial de desear alcanzar la Budeidad surge de los dos tipos de confianza que consisten en estar abierto a las cualidades de los victoriosos y sus enseñanzas, la confianza en la conducta de los Bodhisatvas y la confianza en la insuperable iluminación de la Budeidad de entre los tres tipos de iluminación (los otros dos son Śrāvaka y Pratyekabuda arhat). Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.3a, la compasión es la principal condición causal para la generación de Bodichita por parte de los Bodhisatvas que luchan por el bienestar de los demás. Porque en virtud de la compasión que no puede soportar el sufrimiento de otros seres sintientes, surge el estado mental de desear eliminar ese sufrimiento, lo que a su vez conduce a la mentalidad de desear una gran iluminación.[1123]

2b) La naturaleza de la Bodichita tiene tres partes:
a) Instancias
b) Definición
c) Divisiones

2ba) Instancias tiene tres partes:
1) El sistema de otros maestros.
2) Los sistemas de los comentaristas del AA
3) Demostrando que ambos tipos de sistemas no son contradictorios

2ba1) Los antiguos Tibetanos explican la Bodichita como el factor mental "intención,"[1124] diciendo: "En su *Bodhisatvabhūmi*, el maestro Asaṅga afirma: 'La generación de la Bodichita es la aspiración suprema de los Bodhisatvas'.[1125] Por lo tanto, describe 'resolución' o 'aspiración' 'como la naturaleza de los dos tipos de Bodichita y además afirma que la 'aspiración' es el factor mental 'intención,' que está asociado con su ayuda mental 'esfuerzo'. El *Mahāyānasūtrālālaṃkārā* XVIII.74ab dice:

> La aspiración de los firmes
> consiste en intención asociada con resolución.

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.1 afirma:

> La intención de los Bodhisatvas
> es que con gran entusiasmo, gran esfuerzo,
> gran propósito y gran resultado,
> surja la mente dotada del doble bienestar.

El Maestro Vasubandhu comenta sobre esto: "La intención que posee tres cualidades y dos objetos de enfoque se llama 'Bodichita.'"[1126]

2ba2) El sistema de los comentaristas del AA tiene dos partes:
a) El sistema de Āryavimuktisena y quienes lo siguen
b) Los sistemas de otros

2ba2a) El *Vṛtti* de Āryavimuktisena dice:

> [La palabra] "mente" (*citta*) en "generar Bodichita" se refiere a la conciencia, es decir, el conocimiento. ¿Qué es el conocimiento [aquí]? Es la conciencia mental porque es aquello en lo que es posible centrarse en todos los Dharmas virtuosos. La palabra "generar" señala la generación de lo que no ha sido generado y por lo tanto pretende indicar la etapa inicial de la entidad que es la cualidad de atención de la mente.[1127]

Así, Āryavimuktisena explica la "mente" (*citta*) como la conciencia mental, que es el factor principal adecuado para centrarse en los fenómenos virtuosos,[1128] mientras que "generar lo que no ha sido generado" y "la cualidad de atención de la mente" se refieren a que la mente necesita centrarse en el bienestar de los demás y en la iluminación perfecta. El *Ālokā* de Haribhadra primero cita e interpreta el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.1 y luego presenta y elabora el reparo y su respuesta que se encuentran en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena:

> Según esta explicación [en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.1], ¿no es la generación de Bodichita una mente [primaria] (*citta*) que surge con su intención congruentemente asociada y aparece con un objeto especial?[1129]
>
> Quizás te preguntes: "Pero 'el deseo de una iluminación completamente perfecta' [en AA I.18b] es un factor mental (*caitta*) –el esfuerzo por esta [iluminación], la resolución de [lograr] Dharmas virtuosos. Entonces, ¿Cómo podría este [factor mental] ser entonces la generación de la Bodichita?"
>
> Esto es ciertamente cierto, pero aquí [en AA I.18ab] el resultado [(generar la Bodichita)] se indica a través de su causa [(esfuerzo)]. Porque cuando los [Bodhisatvas], que miran a los seres sin protección ahogándose en el océano del sufrimiento y luego intentan sacarlos [de este océano], tienen el esfuerzo que se caracteriza por la resolución de [lograr] Dharmas virtuosos, generan la Bodichita con el fin de convertirse en Budas. Por lo tanto, [el uso que hace AA del término "deseo"] se basa en un uso metafórico [más amplio] [de los términos "esfuerzo" o "deseo"], que es para hacer entender que todos los Dharmas virtuosos de los Bodhisatvas los que así se resuelven y se esfuerzan aumentarán. Por lo tanto, [el uso que hace AA del término "deseo" aquí] es perfecto. Alternativamente, "el deseo de una iluminación completamente perfecta" [en AA I.18b] significa esforzarse en el sentido de aspirar. [Sin embargo,] lo que indica este término [aquí] es la generación de [la mente primaria de] Bodichita, que opera simultáneamente con este [esfuerzo] porque dicho esfuerzo es el elemento primario en el momento en que se genera la Bodichita. Por lo tanto, está justificado [para el *Vṛtti*] decir: "En los Bodhisatvas, surge la mente (*citta*) que está asociada con [el factor mental] 'aspiración.'"[1130]

También el *Vivṛti*[1131] de Haribhadra está de acuerdo con esto. Así, según Haribhadra, la razón por la que no hay defecto en AA I.18b al hablar de la generación de Bodichita como un deseo es que si el esfuerzo que se caracteriza por la resolución de lograr Dharmas virtuosos está presente como causa, la generación de la Bodichita (su resultado) está etiquetado con el nombre de esta causa ("deseo"). O se le da el nombre de ayuda mental ("deseo") a lo que opera simultáneamente con esta ayuda (la generación de la Bodichita).[1132] De esta manera, Haribhadra explica "deseo" como la Bodichita nominal y "mente" como la completamente cualificada.

El *Abhisamayālaṃkāravārttika* de Bhadanta Vimuktisena identifica la generación de Bodichita de acuerdo tanto con Āryavimuktisena como con Haribhadra.[1133]

2ba2b) El *Munimatālaṃkārā* de Abhayākaragupta presenta el mismo reparo y su respuesta que en los comentarios de Āryavimuktisena y Haribhadra,[1134] mientras que su *Marmakaumudī*[1135] da la conciencia mental como instancia de generación de Bodichita. El *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* de Atiśa dice:

> Su naturaleza es el deseo.[1136]

El *Prajñāpradīpāvalī* de Buddhaśrījñāna refuta el sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra y afirma que la generación de la Bodichita es una resolución esforzada:

> Dado que el esfuerzo tiene el carácter de conocimiento [de todos modos], es suficiente usar la designación [“esfuerzo”]. En otra parte se dice que el resultado está etiquetado con [el nombre de su] causa o lo que posee [su] ayuda [mental], con el nombre de su simultáneamente [ayuda mental asociada], pero ¿Cómo debería eso establecer su característica específica?[1137]

Ratnākaraśānti sostiene que la Bodichita es tanto mentación como deseo. Su *Śuddhamatī* explica:

> Lo que se llama “la entidad que genera la Bodichita” es la mente (es decir, la mentación) y el deseo... Por lo tanto, su definición es que la generación de la Bodichita es el deseo de una iluminación completamente perfecta en aras del bienestar de los demás.[1138]

2ba3) Así, la explicación de la generación de Bodichita en el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* y por Asaṅga y Vasubandhu como el factor mental “intención” se da en términos de explicar el significado del término “Bodichita generadora” en virtud de que este factor mental es el uno que hace que uno genere Bodichita porque la intención es el elemento principal en la mente que forma y se ocupa de un objeto. Sin embargo, esto no significa que aquí se afirme que la generación de Bodichita no es más que un factor mental, porque Vasubandhu habla de “la intención que posee dos objetos de enfoque.” Āryavimuktisena y Haribhadra consideran que la generación de Bodichita (literalmente, “generación de la mente”; Sct. cittotpāda) es una mente primaria (la conciencia mental). Lo hacen con la intención de que el significado básico del término “generación de la mente” (que contiene la palabra *citta*) no se conserve si fuera un factor mental (*caitta*). Porque, de lo contrario, no se indicaría claramente que esa mente primaria es la naturaleza de la generación de la Bodichita y que es lo que debe generarse.

En particular, el *Vṛtti* de Āryavimuktisena dice primero que generar Bodichita se refiere a esforzarse, pensar: “Que pueda despertar a la iluminación

perfectamente completa" y "Que pueda lograr el bienestar de los demás."[1139] A continuación, presenta el siguiente reparo:

> Pero entonces no sería la generación de Bodichita porque la mente (*citta*) tiene la característica definitoria de conocer objetos específicos, mientras que "esforzarse" es anhelar.

En otras palabras, esto significa que el esfuerzo o el deseo (como en AA I.18b) no es la generación de la Bodichita. Debido a que el esfuerzo se centra en el futuro, representa el anhelo, mientras que la generación de Bodichita implica la naturaleza del doble bienestar que aparece en el presente. La respuesta de *Vṛtti* es:

> Esto es cierto, pero aquí el resultado está indicado por su causa. Porque cuando los [Bodhisatvas] poseen el esfuerzo que se caracteriza por la resolución de [lograr] Dharmas virtuosos, generan la Bodichita en aras de la Budeidad.

Así, la generación de Bodichita explicada como un factor mental en el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* IV.1 y aquí en AA I.18ab como "el deseo por el bienestar de los demás" significa que el resultado (la generación de Bodichita) se etiqueta con el nombre de su causa (deseo).

Alternativamente, el *Vṛtti* explica que el esfuerzo se refiere a la aspiración, que es el elemento primario en el momento en que se genera la Bodichita. Según esto, la línea AA I.18b ("el deseo de una iluminación completamente perfecta") es un caso de dar el nombre de ayuda (deseo o esfuerzo) a aquello que posee esta ayuda (la generación de Bodichita). Así, el *Vṛtti* concluye:

> En los Bodhisatvas surge la mente (*citta*) que está asociada con la "aspiración" [el factor mental].

La discusión de *Ālokā* sobre esto, que comienza con la cita del *Mahāyāsūtrā-laṃkāra* IV.1, ya fue presentada anteriormente.

En resumen, la explicación del *Bodhisatvabhūmi* de que la generación de Bodichita es una aspiración se da en términos de que no hay generación de Bodichita sin que exista tal aspiración en el sentido de esfuerzo y resolución. Asimismo, el comentario de Vasubandhu sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.1 tampoco se refiere a la generación de Bodichita como nada más que un factor mental. Más bien, tanto sus explicaciones como las de Asaṅga se dieron teniendo en cuenta que el factor mental "intención" representa el elemento principal en el proceso de formación de la mente y participación en un objeto. Āryavimuktisena y

Haribhadra tampoco afirman que la generación de la Bodichita no sea más que una mente primaria porque tanto el *Vṛtti* como el *Ālokā* la explican como un caso en el que el resultado está etiquetado con el nombre de su causa y, en particular, como un caso. del nombre de la ayuda mental dada a aquello que está asociado con esta ayuda. Como se dice:

> Sin factores mentales,
> la mente nunca surge–
> así como el sol y sus rayos de luz,
> surge junto con ellos.[1140]

En consecuencia, también aquí la mente primaria en cuestión (la conciencia mental que se centra en el bienestar de los demás y la iluminación) surge simultáneamente con y a través de su asociación con su ayuda mental (la intención que implica el esfuerzo). En cuanto a esa mente primaria aquí, sólo la conciencia mental es adecuada como soporte para todos los Dharmas virtuosos porque las cinco conciencias sensoriales están orientadas únicamente hacia afuera, mientras que la conciencia ālaya y la mente afligida son neutrales (es decir, ni virtuosas ni no virtuosas). Así, la generación de Bodichita se refiere al compuesto mental en el que la conciencia mental y la intención anteriores están asociadas simultáneamente.

2bb) Por lo tanto, la definición de generación de Bodichita es "la mente que está asociada congruentemente con su ayuda específica –el deseo esforzado de centrarse en la iluminación completamente perfecta para el bienestar de los demás."[1141]

2bc) Las formas de dividir la Bodichita son cuatro en términos de
1) Naturaleza
2) Forma de surgir
3) Líneas limítrofes
4) Ayudas o ejemplos

2bc1) Su naturaleza es doble –aspiración y aplicación. Como dice el *Śikṣasa-muccaya*:

> La Bodichita tiene dos partes –La mente que aspira a la iluminación y la mente que se propone alcanzar la iluminación. El *Gaṇḍavyuhasūtra* afirma:
>
> > Oh, hijo de una familia noble, los seres sintientes que aspiran a una iluminación completamente perfecta e insuperable son raros en el

> reino de los seres sintientes. Aún más raros que esos son los seres sintientes que se han propuesto alcanzar una iluminación completamente perfecta e insuperable.[1142]

Este sutra también dice que la mente que aspira a la iluminación significa “debo convertirme en un Buda.” En cuanto a la cuestión de si existe o no un voto formal para esta aspiración, se dice que sólo existe un voto para la Bodichita de aplicación. El *Bodhicaryāvatāra* I.15-16 dice:

> En resumen, la Bodichita
> debe conocerse como doble:
> La mente que aspira a la iluminación
> y la mente que se propone alcanzar la iluminación.
>
> Así como se entiende la diferencia
> entre el deseo de caminar y el caminar,
> así los eruditos deben entender,
> en el debido orden, la diferencia entre estas dos.

En consecuencia, el *Bodhisatvacaryāvatārasaṃskārā*[1143] de Kalyāṇadeva dice que la Bodichita de aspiración es sólo como el deseo de viajar a un determinado país, pero no el viaje real.

El *Bodhicaryāvatārapañjikā*[1144] de Prajñākaramati comenta I.15-16 diciendo que ambos tipos de Bodichita no van más allá del deseo de una iluminación completamente perfecta para el bienestar de los demás, pero que la diferencia en términos de su respectiva actividad mental debe entenderse en virtud de su implicación o no implicando acciones físicas, verbales y mentales que correspondan a este deseo.

El primer *Bhāvanākrama*[1145] de Kamalaśīla da la misma división de la Bodichita, cita el pasaje anterior del *Gaṇḍavyūhasūtra* y explica que la Bodichita de aspiración es el esfuerzo inicial: “Que pueda convertirme en un Buda para beneficiar a todos los seres.” La Bodichita de aplicación comienza con la posterior toma del voto del Bodhisatva y se refiere a estar ocupado en reunir las acumulaciones.

El *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra explica que la Bodichita de aspiración no es más que una aspiración, que ni siquiera se adopta mediante la ceremonia de generar el tipo de Bodichita que pretende reunir las acumulaciones. La Bodichita de aplicación se refiere a la conducta de practicar esa aspiración, comenzando desde la generación de la Bodichita que surge al tomar formalmente el voto del Bodhisatva de un amigo espiritual hasta llegar al camino ininterrumpido al final del continuo.[1146]

El *Bodhisatvabhūmi* de Asaṅga y el *Bodhisatvabhūmivyākhyā* de Sagaramegha también afirman que las Bodichitas de aspiración y aplicación son distintas y que sólo esta última se adopta mediante una ceremonia.

La explicación de Śāntideva mediante el ejemplo del deseo de caminar y realmente caminar parece referirse al significado de los sūtras. Por lo tanto, aunque pueda surgir el deseo de viajar a un determinado país, esto no significa necesariamente que uno realmente esté tomando el camino y dando pasos en esa dirección. Del mismo modo, surge en primer lugar una gran compasión al centrarse en los seres sintientes, a partir de la cual surge el mero deseo de alcanzar la Budeidad perfecta para el bienestar de todos estos seres. Ésta es la Bodichita de aspiración. Luego, para alcanzar este estado de Budeidad, a través de la participación en entrenamientos para lograr la iluminación (como hacer el voto del Bodhisatva), uno realmente emprende el camino de poner esta aspiración en práctica. Esta es la Bodichita de aplicación.

Algunos afirman que el *Sūtrasamuccayabhāṣya* de Ratnākaraśānti, el *Bodhisatvacaryāvatāraduravabodhanirṇayanāmagrantha* de[1147] Jetāri sobre la intención del *Bodhicaryāvatāra* y el *Bodhicittotpādasamādānavidhi*[1148] de Nāgārjuna explica que hay una ceremonia formal y un voto para la Bodichita de aspiración. Sin embargo, el propio *Bodhicaryāvatāra* dice en los versos I.17-19:

> De la Bodichita de aspiración
> surge un gran fruto mientras se vaga por el saṃsāra,
> pero no hay un surgimiento incesante del mérito
> como ocurre con la Bodichita de aplicación.
>
> Desde cualquier momento en el tiempo
> esta mente se adopta adecuadamente
> a través de un estado mental irreversible
> para liberar reinos infinitos de seres sintientes,
>
> a partir de ese mismo momento surgirán
> muchas formas de compromiso incesante con el mérito,
> igualando al cielo [en su inmensidad],
> incluso cuando uno esté dormido o descuidado.

Esto explica la diferencia entre la Bodichita de aspiración (primer verso) y la Bodichita de aplicación (dos últimos versos). Es decir, a diferencia de la Bodichita de aplicación, para la Bodichita de aspiración no existe una ceremonia ni un voto que se tome a través de una ceremonia. Por lo tanto, no surge incesantemente el mérito de esta última. Más bien, el mérito incesante surge en virtud de tomar

apropiadamente el voto del Bodhisatva a través de la ceremonia en la que uno genera la Bodichita de aplicación a través de la mente fijada irreversiblemente en la iluminación perfecta desde el punto de tomar este voto al haber liberado a todos los seres sintientes. De esto se desprende claramente que Śāntideva no afirma ninguna ceremonia para la Bodichita de aspiración. Así, dice en los versos III.23-24:

> Así como los antiguos tathāgatas
> generaron la Bodichita
> y moraron progresivamente
> en el entrenamiento de un Bodhisatva,
>
> así daré origen a la Bodichita
> para beneficiar a los seres
> y me entrenaré progresivamente
> en los entrenamientos de un Bodhisatva.

El primer verso muestra el ejemplo a seguir; las dos líneas siguientes indican la ceremonia de generación de la Bodichita; y las dos últimas líneas muestran el compromiso de entrenar seriamente en los entrenamientos que prescribe esta ceremonia sin alejarse de ellos. Esta parece ser la única manera de adoptar la Bodichita de aplicación.

Algunos afirman que estos versos indican la manera de adoptar la Bodichita mediante una ceremonia que no distingue entre las Bodichitas de aspiración y la de aplicación, y que enseñan la ceremonia de adopción de los entrenamientos de ambas. Sin embargo, según esto, Śāntideva se contradeciría porque, como se dijo anteriormente, dice que el mérito incesante no surge de la Bodichita de aspiración y, al activar la Bodichita de aplicación, explica que el mérito incesante sólo surge de haber adoptado este último tipo de Bodichita a través de una ceremonia. Con la intención de que la Bodichita de aspiración sea simplemente una especie de mera virtud hasta que sea abrazada por el voto del Bodhisatva, Śāntideva da la explicación del mérito incesante que no surge de este tipo de Bodichita. Su *Śikṣasamuccaya* está de acuerdo con esto y además el *Bodhisatvabhūmi* no explica ninguna ceremonia para la Bodichita de aspiración, mientras que analiza la ceremonia para tomar el voto de la Bodichita de aplicación. El *Bodhisatvabhūmi-vyākhyā* de Sagaramegha explica los dos tipos de Bodichita como la Bodichita de aspiración por no haber realizado los entrenamientos y la Bodichita de aplicación por haber tomado el voto del Bodhisatva.

Por lo tanto, el pasaje al comienzo del *Bodhicittavivaraṇa* que dice: "Así, a través del aspecto de lo aparente, habiendo generado la Bodichita cuya naturaleza

es la aspiración,...” enseña, de manera general, la generación de la Bodichita aparente de aspiración para alcanzar la iluminación para el bienestar de los demás, pero no enseña ninguna ceremonia para la Bodichita de aspiración a diferencia de la Bodichita de aplicación. Además, en el texto de Jetāri tal ceremonia no aparece claramente –todo lo que dice es: “La característica de la aspiración debe manifestarse.” Aunque se afirma que Nāgārjuna explica tal ceremonia para la Bodichita de aspiración en su *Bodhicittotpādasamādānavidhi*, sólo explica la ceremonia para generar la Bodichita como tal, pero no hace ninguna distinción entre aspiración y aplicación.[1149] Por lo tanto, si uno tratara esto como la ceremonia para la Bodichita de aspiración, el texto no enseñaría ninguna ceremonia para la Bodichita de aplicación porque no aparece ninguna otra en él.

Cuando la Bodichita de aspiración surge primero, es simplemente la motivación para entrar en el camino. Por lo tanto, uno realmente no ha entrado en el camino. El momento de comenzar a entrar en el camino ocurre sólo al haber obtenido el voto de la Bodichita de aplicación y es sólo al haber alcanzado por primera vez el camino menor de acumulación que uno realmente ha entrado en el camino. Así, el significado de los sūtras y del *Bodhicaryāvatāra* se refiere a la mera motivación de desear ir, que no está asociada con el acto de ir, y a la sustancia de esta motivación de desear ir que también existe continuamente durante el tiempo de su existencia asociado con el acto real de ir. Del mismo modo, la generación de la Bodichita, antes de asociarse con el voto de aplicación, es meramente la generación de la Bodichita de aspiración, pero la sustancia de la Bodichita de aspiración también existe continuamente durante el tiempo de estar asociada con ese voto. Sin embargo, en este punto, la Bodichita de aspiración no existe como diferente de la Bodichita de aplicación porque el flujo mental de una persona en la que existe el voto de la Bodichita de aplicación no puede dejar de ser abrazada por la Bodichita de aspiración. Por otro lado, si uno, después de haber hecho el voto de aplicación, abandonara la Bodichita de aspiración versus la Bodichita de aplicación de forma aislada, abandonaría los Dharmas virtuosos del Mahāyāna desde el punto de haber obtenido el voto de aplicación en adelante. Porque se explica que uno abandona el Dharma Mahāyāna si abandona la Bodichita de aspiración. Es decir, si uno abandona la aspiración de luchar por la iluminación para el bienestar de los demás, abandona la Bodichita tanto de la aspiración como de la aplicación. Por eso se explica que uno abandona todos los Dharmas virtuosos, pero eso no significa renunciar sólo a la Bodichita de aspiración como resultado de la Bodichita de aplicación. Porque incluso si uno lo hiciera, el continuo sustancial[1150] de la Bodichita de aspiración no se abandona y, por lo tanto, todavía existe. Aunque el voto de aplicación y la Bodichita de aplicación no son lo mismo, uno debe entender que la generación de esta última ocurre en virtud de tomar el voto. Así, por sí sola, la Bodichita de aspiración existe desde que surge hasta que se asocia

con el voto, mientras que la Bodichita de aplicación existe desde que se toma el voto hasta el final del continuo.

Algunos afirman que la Bodichita de aspiración existe desde el camino menor de acumulación en adelante, mientras que la Bodichita de aplicación existe desde el camino medio de acumulación en adelante. Porque dicen que en la sección sobre el segundo entre los veintidós tipos de Bodichita de generación, la asociada con la intención, los sūtras explican el entrenamiento en las seis pāramitās. Además, el Comentario sobre la *Familiarización con los Temas de la Prajñāpāramitā*[1151] de Devendrabuddhi explica la Bodichita como doble (aspiración y aplicación), siendo la primera como la tierra y la segunda refiriéndose a los veintiún ejemplos restantes en AA I.19-20 (oro a través de la nube)[1152] Sin embargo, el pasaje correspondiente en los sūtras es una mera declaración sobre el entrenamiento en las seis pāramitās, pero no puede servir como un apoyo escritural que proporcione una justificación para que no exista Bodichita de aplicación en el camino menor de acumulación. En cambio, en el *Bodhicaryāvatāra*, el *Bhāvanākrama* y otros lugares, se dice que la Bodichita se aplica una vez que uno ha obtenido el voto del Bodhisatva. La posición de Devendrabuddhi tampoco es buena. Porque no existe una fuente puramente escritural para que él haya trazado tal línea divisoria dentro de los veintidós tipos de Bodichitas en términos de las Bodichitas de aspiración y aplicación. Además, sin ninguna Bodichita de aplicación en el camino menor de acumulación, uno tendría que afirmar que, a pesar de estar obviamente asociado con las actividades propias de haber entrado en el camino, todavía no se está encaminando hacia la iluminación. Además, después de haber tomado el voto del Bodhisatva, sería imposible un desarrollo progresivo de la Bodichita de aplicación desde el camino menor de acumulación en adelante y los Bodhisatvas en el camino menor de acumulación no tendrían voto de Bodhisatva. Si se acepta esto, contradice el *Gaṇḍavyūhasūtra* y el *Bodhicaryāvatāra* que hablan del “deseo de ir y el ir” y dice el *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla:

> Después de haber hecho el voto, dedicarse a las acumulaciones es la Bodichita de aplicación.[1153]

2bc2) La forma de dividir la Bodichita en términos de su manera de surgir tiene dos partes:

a) Nacen de la toma del voto y de la visión

b) Surgiendo del poder de la familiarización

2bc2a) El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.7 dice:

A través del poder de un amigo, el poder de una causa, el poder de
las raíces,
el poder del estudio y el cultivo de la virtud,
se explica que la generación de la Bodichita enseñada por otros
surge de manera estable o inestable.

Aquí, la generación de Bodichita en virtud de las enseñanzas e indicaciones representativas de otros se refiere a la generación de Bodichita que surge al tomar el voto del Bodhisatva a través de ciertos símbolos o signos. Esto puede suceder a través de cinco poderes –(1) un amigo espiritual; (2) la causa que es la disposición Mahāyāna; (3) el florecimiento de esta disposición debido a la acumulación de raíces de virtud; (4) estudiar la colección de escrituras del Mahāyāna; y (5) estar familiarizado con la virtud, es decir, la Bodichita que surge de cultivar virtudes como estudiar, memorizar y explicar el Dharma una y otra vez. Entre estas cinco formas de surgir la Bodichita, la primera es inestable, mientras que las cuatro restantes son estables.

2bc2b) El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.8-9 dice:

En virtud de haber atendido bien a los Budas perfectos,
habiendo reunido las acumulaciones de mérito y sabiduría,
y habiendo surgido la sabiduría no conceptual sobre los fenómenos,
es lo ultimo.[1154]

Una vez que uno alcanza la igualdad de mentalidad
hacia los fenómenos, los seres sintientes,
sus acciones y la Budeidad suprema,
en virtud de estos, su alegría es sobresaliente.

La primera línea se refiere a los Bodhisatvas que reciben las instrucciones escriturales supremas; la segunda, al cumplimiento de las causas supremas; y la tercera, al rasgo distintivo de su realización en virtud de la visión suprema. Una vez que han generado la Bodichita a través de estas tres características, se explica que es lo ultimo. El siguiente verso, al indicar el logro del primer bhūmi, la Alegría Suprema, enseña las causas por las que su alegría es sobresaliente. A través de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos por parte de los Bodhisatvas de este bhūmi, tienen la misma mentalidad hacia los fenómenos. Al comprender la igualdad de los demás, tienen la misma mentalidad hacia los seres sintientes. Al desear poner fin a los sufrimientos de los demás como si esos sufrimientos fueran propios, tienen la misma mentalidad hacia las acciones de los

seres. Al comprender que el Dharmadhātu de los Budas y su propio Dharmadhātu son inseparables, tienen la misma mentalidad hacia los fenómenos.

El *Bhāvanākrama* intermedio analiza la división en Bodichita aparente y última de la siguiente manera:

> La Bodichita es doble –la aparente y la ultima. Entre estas, la aparente es la primera generación de Bodichita en la forma de asumir el compromiso de sacar a todos los seres sintientes [del saṃsāra] y así desear una iluminación completamente perfecta e insuperable, pensando: "Yo puedo convertirme en un Buda para beneficiar a los seres." Aquí, como [se explica] en la ceremonia enseñada en el capítulo sobre ética [del *Bodhisatvabhūmi*], uno debe generar la Bodichita basándose en otra persona que sea hábil en mantener el voto del Bodhisatva. Habiendo generado así la Bodichita aparente, uno debe hacer esfuerzos para generar la Bodichita ultima. La Bodichita ultima es supramundana, libre de todo punto de referencia, muy lúcida, la esfera de lo último, inmaculada, inmóvil e inquebrantable como el continuo de una lámpara de aceite en ausencia de viento.[1155] Esto se logra en virtud de haber cultivado siempre con devoción los yogas de la calma mental y la visión superior durante mucho tiempo.[1156]

Lo mismo también se explica en el **Kramapraveśikabhāvanārtha* de Vimalamitra.[1157]

2bc3) La forma de dividir la Bodichita en términos de sus líneas limítrofes es cuádruple. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.2 dice:

> La generación de la Bodichita se considera
> [existir] en los niveles de aspiración,
> intención superior pura, maduración
> y renuncia a los oscurecimientos.

Respectivamente, estos cuatro niveles se refieren al compromiso a través de la aspiración, bhūmis 1-7, bhūmis 8-10 y Budabhūmi. El *Ālokā* presenta las líneas divisorias del primero como los cuatro factores que conducen a la penetración, pero es mejor identificarlo partiendo del camino de la acumulación.

2bc4) La forma de dividir la Bodichita en términos de sus ayudas o ejemplos se refiere a los veintidós ejemplos que se presentan en AA I.19-20. Además, los Tibetanos anteriores explican que el deseo de convertirse en un Buda mediante el establecimiento de todos los seres sintientes en la Budeidad es la generación de la Bodichita similar al pastor; el deseo de que uno mismo y los demás se conviertan simultáneamente en Budas es la generación de la Bodichita similar al barquero; y

el deseo de promover el bienestar de los demás después de que uno mismo se haya convertido primero en Buda es la generación de la Bodichita similar al rey. Sin embargo, no veo ninguna fuente puramente escritural para tal explicación de estos tres ejemplos y de que su número sea definitivo. En general, las formas inconcebibles en que los Bodhisatvas generan Bodichita no están absolutamente definidas como estas tres.

2c) El beneficio de generar Bodichita tiene dos partes:
  a) Los frutos temporales
  b) El resultado final

2ca) Los frutos temporales son triples:
  1) El propio bienestar
  2) El bienestar de los demás
  3) El bienestar de ambos

2ca1) El propio bienestar es doble –(a) las cualidades de poner fin a las malas acciones y (b) las cualidades de alcanzar un gran mérito. (a) Es nuevamente doble en términos de delitos que se acumularon previamente y aquellos que no se acumularán más adelante. El primero corresponde al *Bodhicaryāvatāra* I.13-14ab:

> Incluso si cometieron un mal muy insoportable,
> se liberan instantáneamente de un gran miedo,
> tal como cuando confían en un héroe,
> entonces, ¿Por qué los temerosos no confiarían en esta [Bodichita]?
>
> Así como la conflagración al final de los tiempos,
> definitivamente quema grandes malas acciones en un instante.

El beneficio de no seguir acumulando irregularidades es el siguiente:

> Justo cuando aquellos con la visión han generado la mente suprema,
> su mente está bajo control para no involucrarse en infinitos defectos.

y en el verso 89 del *Bodhicittavivaraṇa* de Nāgārjuna:

> Aquellos que poseen la motivación de proteger a los seres sintientes,
> aunque nacen en el pantano de la existencia [samsárica],
> no están contaminados por los defectos que surgen de ella,
> tal como los pétalos de un loto [sobre] el agua.

(b) Las cualidades para alcanzar un gran mérito son las que dice el *Vīradatta-paripṛcchāsūtra*:

> ¿Cuál es el mérito de la Bodichita?
> Si poseyera forma,
> estaría llenando todo el espacio
> e incluso iría más allá de él.[1158]
>
> Cuando tomas todas las muchas colecciones
> de méritos de todos los seres sintientes,
> [el mérito] que surge de la Bodichita
> de los Bodhisatvas es igual.

2ca2) La fruto en términos del bienestar de los demás consiste en alegrarse de uno mismo, sufrir por el bienestar de los demás y convertirse en objeto de veneración en los tres mundos. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.22cd:

> Al deleitarse en la felicidad y el sufrimiento,
> siempre aumentan tanto la virtud como la compasión.[1159]

El *Bodhicaryāvatāra* 1.9 dice:

> Una vez que la Bodichita ha surgido en ellos, en un instante,
> los débiles que están encadenados en el calabozo del saṃsāra
> son llamados "hijos de los sugatas"
> y los dioses mundanos y los humanos les rendirán homenaje.

Las escrituras de los Abhayagirivāsins[1160] dicen:

> Yo, el Bhavagat, rindo homenaje también a los Bodhisatvas que han dado origen a la Bodichita por primera vez. Incluso rindo homenaje a los animales que han dado origen a la Bodichita.

2ca3) La fruto en términos de ambos bienestares consiste en deleitar a los Budas y a los seres sintientes en maduración. Como dicen los sūtras de la prajñāpāramitā y AA II.15b, tanto el bienestar propio como el de los demás se logra a través de los victoriosos y sus hijos protegiendo, guardando y albergando a los Bodhisatvas. Como dice el *Śikṣasamuccaya*:

> Esto es para complacer a los Budas,
> esto es para madurar a los seres sintientes,
> y esto es para lograr el propio bienestar.

El *Gaṇḍavyūhasūtra* afirma:

> Dado que la Bodichita logra todos los objetivos, es como el rey de las joyas que conceden los deseos. Dado que cumple todos los deseos, es como un excelente jarrón [que concede los deseos].

El *Bodhicaryāvatāra* III.30ab y 32cd-33ab declara:

> Este es también el néctar supremo
> que vence al señor de la muerte de los seres.
> ...
> Es la luna creciente de la mente
> la que elimina la tortura de las aflicciones de los seres.
>
> Es el gran sol que disipa
> la visión borrosa de la ignorancia de los seres.

2cb) El fruto último corresponde a lo que dice el *Śūraṃgamasamādhisūtra*:

> Si incluso se dice que una generación vacilante de Bodichita es la causa de la Budeidad, no hay necesidad de mencionar una generación de la Bodichita como forma de actuar virtuosamente.

El *Bodhicaryāvatāra* 1.10 afirma:

> Así como un elixir alquimista supremo para transformar [el hierro en]
> oro,
> toma este cuerpo impuro y lo transforma
> en la joya invaluable del cuerpo de un victorioso,
> así que agarra con firmeza lo que se llama "Bodichita."

Aunque los Tibetanos anteriores han dado explicaciones detalladas sobre la ceremonia de generación de la Bodichita y las principales caídas del voto del Bodhisatva de acuerdo con los distintos sistemas de Mero Mentalismo y Madhyamaka y demás,[1161] no las escribiré por temor a ser demasiado detallado y meramente escribió lo que corresponde al tema que nos ocupa.[1162]

Comentarios sobre la generación de la Bodichita en AA I.18-20
Tiene tres partes:

1) Definiciones de generar la Bodichita
2) Sus objetos de enfoque
3) Sus divisiones

1) AA I.18ab habla sobre la naturaleza y el objeto de enfoque de generar la Bodichita. El definiendum aquí es “la generación de la mentalidad del Mahāyāna.” Esto se puede definir de dos maneras explicándolo como (1) una ayuda mental (deseo) al conectarlo con su fruto (la iluminación como sujeto cognitivo) o como (2) una causa al conectarlo con su objetivo (el bienestar de los demás como objeto).

La definición de (1) es “la cognición especial que está congruentemente asociada con el deseo de una iluminación completamente perfecta como lo que se debe alcanzar para lograr el objetivo que consiste en el bienestar de todos los seres sintientes excepto uno mismo.” Aquí, “para el bienestar de los demás” especifica que esta generación de la mentalidad Mahāyāna es más eminente que las de los Śrāvakas y Pratyekabudas porque también poseen el mero deseo de iluminación, que, sin embargo, es sólo para su propio bienestar.

La definición de (2) es “la cognición que está congruentemente asociada con la ayuda de estar motivado por el deseo del bienestar de los demás, pensando: ‘Una vez que alcance la iluminación completamente perfecta, me esforzaré por el bienestar de los demás durante tantos eones como sean necesarios.’”

Según la primera manera de explicar la definición de generación de Bodichita, el deseo de uno es alcanzar la iluminación completamente perfecta por el bienestar de los demás. De acuerdo con la segunda manera de explicarlo, el deseo de uno es el bienestar de los demás, lo cual sucederá después de haber alcanzado la iluminación completamente perfecta. Por lo tanto, en ambos casos, lo que realmente se debe lograr es el bienestar de los demás, mientras que la iluminación es simplemente lo que se debe alcanzar para lograr este objetivo, pero la iluminación no es lo principal. Por lo tanto, la afirmación de algunos de que los Bodhisatvas poseen una lucha por su propio bienestar, lo que debe llevar a la afirmación de que poseen una mente que desea el logro de la iluminación perfecta para su propio bienestar, está fuera del Mahāyāna.

2) En cuanto a los dos objetos de enfoque de la generación de la Bodichita, AA I.18cd dice que tanto la iluminación (el objeto a alcanzar) como el bienestar de los demás (el objeto que es el objetivo) se explican en los sūtras de la prajñāpāramitā de una manera manera breve y detallada como se explica en el *Ālokā* (ver CE), que también se encuentra en el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti, el *Kīrtikalā* de Ratnakīrti y otros. Así, “breve y detalladamente” en AA I.18c se refiere a explicar estos dos objetos de enfoque de forma breve y en detalle, pero no a la definición (I.18ab) y a la división en veintidós (I.19-20) de la generación de la Bodichita, respectivamente. Porque en los sūtras, después de la definición de la generación de la Bodichita, siguen estos pasajes que explican breve y detalladamente esos dos objetos de enfoque, que están claramente indicados como terminados antes de la división en las veintidós clases de Bodichita de generación. Aunque esta división

representa una explicación detallada de la generación de la Bodichita, no lo es en términos de sus objetos de enfoque.

3) Las divisiones de la generación de la Bodichita tienen dos partes:
a) Eliminar los reparos sobre la presentación que hace Haribhadra de las líneas divisorias de los veintidós tipos de Bodichita de generación
b) Análisis de si existe o no una generación de Bodichita en el Budabhūmi

3a) La forma en que aquí se explican los veintidós tipos de Bodichita de generación representa la intención de Āryavimuktisena. Sin embargo, algunos Tibetanos dicen: "Āryavimuktisena afirma que la etapa de generación de Bodichita que es la renuncia a los oscurecimientos, que se explica en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.2, se refiere a los ocho tipos de Bodichita de generación que se incluyen en el camino especial.[1163] Esto es excelente." Sin embargo, el *Vṛtti* de Āryavimuktisena no distingue claramente ninguna línea fronteriza. Aún así, algunos afirman: "Ratnākaraśānti sostiene que uno comprende los límites de estos veintidós tipos de Bodichita a través de la explicación en el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* de Vasubandhu en IV.15-20, que los compara con las ochenta inagotabilidades." El gran Ngog Lotsāwa también lo explica así. Además, algunos Tibetanos, como Ngog Lotsāwa, afirman: "El hecho de que Haribhadra combine los últimos tres tipos de Bodichita con el Budabhūmi no es bueno. Porque las enseñanzas explícitas de los sūtras hablan de los veintidós como refiriéndose a los Bodhisatvas y el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX. 37ab explica que la Bodichita del camino único en la generación de la Bodichita (20) se aplica desde el octavo bhūmi en adelante, ya que dice:

> Debido a que está unido al camino del progreso único,
> se considera que es el bhūmi Que Ha Ido Lejos.[1164]

Además, hacer coincidir los cuatro epítomes del Dharma (21) con la generación de Bodichita en el Budabhūmi no es bueno porque el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* los explica como pertenecientes al noveno bhūmi. La Bodichita similar a una nube (22) debe presentarse como el décimo y el undécimo bhūmis porque el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.20ab dice:

> La generación de Bodichita de los hijos del victorioso
> es similar a una nube."

Sin embargo, todo lo que dice el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti es:

> Los eruditos explican que el *Akṣayamati[nirdeśa]sūtra* habla de las ochenta inagotabilidades, sobre las cuales comentan los veintidós [tipos de] Bodichita de generación.[1165]

En cuanto a las líneas divisorias de las veintidós clases de Bodichita de generación, las posiciones de los maestros distintos de Haribhadra son las siguientes. El *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta dice:

> La sexta es la primera de las quince generaciones de Bodichita del camino supramundano de familiarización; está asociada con las [ocho] ramas del camino de los nobles. Las primeras nueve (6)-(14) de estas [quince] representan a los nueve bhūmis, como El Inmaculado. Las otras seis (15)-(19) [se refieren] al camino especial del nivel de [el décimo bhūmi] Nube del Dharma, siendo la última de ellas el camino ininterrumpido para el Budabhūmi. Por esta razón, la afirmación de Haribhadra de que [esta última] está incluida en el Budabhūmi no es razonable ya que no tiene ningún propósito etiquetarla de esa manera. Las generaciones vigésima primera y vigésima segunda de Bodichita representan el Budabhūmi en términos del [bhūmi] real y [su] [logro] posterior.[1166]

Por lo tanto, este texto dice que las generaciones de Bodichita (15)-(19) comparten las mismas líneas limítrofes, mientras que (20) consiste en el camino ininterrumpido al final del décimo bhūmi. Sin embargo, este último no es el Budabhūmi real y, incluso si se afirma que lo es nominalmente, no tiene ningún propósito hacerlo.

Buddhaśrījñāna explica que, entre las últimas ocho generaciones de Bodichita, las primeras cuatro pertenecen al octavo bhūmi; las dos siguientes, al noveno bhūmi; y las dos últimas, al décimo bhūmi.

En cuanto a las tres últimas generaciones de Bodichita presentadas en términos de preparación, parte principal y conclusión, Abhayākaragupta afirma que el Dharmakāya y el sāmbhogikakāya o la sabiduría similar a un espejo y la sabiduría de la igualdad representan la parte principal, mientras que el nairmāṇikakāya o la la sabiduría que todo lo logra constituye la conclusión.[1167]

Sin embargo, la posición anterior del *Marmakaumudī* sobre la generación de la Bodichita (20) sin referirse al Budabhūmi no invalida la afirmación de Haribhadra de que (20) consiste simplemente en la preparación para el Budabhūmi. Porque el *Ālokā* dice:

> Éste está conectado con los Bodhisatvabhūmis y consiste en el camino de la preparación para entrar en el Budabhūmi.[1168]

Como se mencionó anteriormente, el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* de Vasubandhu en IV.15-20 enseña las líneas limítrofes a modo de referencia a los veintidós ejemplos que se comparan con sus inagotabilidad en el *Akṣayamatinirdeśasūtra*.

En cuanto a las declaraciones explícitas en los sūtras de la prajñāpāramitā y lo que se dice en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el solo hecho de que hablen de “Bodhisatvas” e “hijos de los victoriosos” no significa necesariamente que se refieran a los Bodhisatvas en términos de hacer una distinción estricta entre Budas y Bodhisatvas. Por ejemplo, aunque Śvetaketu,[1169] el Príncipe Siddhārtha, Maitreya, etc., son llamados “Bodhisatvas,” no son necesariamente Bodhisatvas a diferencia de Budas porque se explica que muestran actividades como morar en Tuṣita después de haberse convertido ya en Budas. De lo contrario, dado que el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* describe la cuádruple generación de Bodichita en IV.2 como las generaciones de la Bodichita de los Bodhisatvas, la última de ellas –la Bodichita que es la renuncia a los oscurecimientos (que representa al Budabhūmi)– también sería una generación de la Bodichita de los Bodhisatvas. Incluso si eso se acepta, queda invalidado por la glosa del propio *Bhāṣya* de esta cuarta generación de Bodichita como “la falta de oscurecimientos en el Budabhūmi.”

Además, la explicación del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* sobre el único camino a recorrer, los cuatro epítomes del Dharma y siendo similar a una nube, comenzando o pertenecientes respectivamente a los bhūmis octavo, noveno y décimo, es una enseñanza sobre las líneas limítrofes de las generaciones de Bodichita en estos bhūmis son entidades que surgen con el carácter de causas. Sin embargo, esto no significa que, en virtud de que estas generaciones de Bodichita existan en dichos bhūmis, no existan en el Budabhūmi. Porque en su *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* sobre la vigésima segunda generación de Bodichita, Vasubandhu explica que la generación de Bodichita similar a una nube existe en el Budabhūmi. Dice que la generación de Bodichita asociada con la habilidad en los medios es como una nube –así como toda la abundancia del mundo exterior proviene de las nubes de lluvia, las actividades para el bienestar de todos los seres sintientes a través de manifestaciones como morar en el reino celestial de Tuṣita depende de esta generación de Bodichita. Además, si se explica que el único camino a recorrer y los cuatro epítomes del Dharma se refieren a los bhūmis octavo y noveno, respectivamente, existe el error de que el orden de estos dos bhūmis se confunda porque el único camino a recorrer es el vigésimo primer ejemplo y los epítomes del Dharma pertenecen al vigésimo. De esta manera, las explicaciones en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* son como las otras cualidades que existen en los Bodhisatvabhūmis en común (como el conocimiento del camino, las diez pāramitās y los cuatro fundamentos de la atención plena), que no necesariamente

no existen en el Budabhūmi. Por lo tanto, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* no explica que ninguna de las veintidós generaciones de Bodichita existe en el Budabhūmi porque IV.2d explica que la generación de la Bodichita que es la renuncia a los oscurecimientos es el Budabhūmi.

Aunque Haribhadra dice que las tres últimas componen el Budabhūmi, dice que la vigésima representa su camino de la preparación, mientras que las dos últimas representan el Budabhūmi en su carácter de fruto. De esta manera, aunque las primeras diecinueve generaciones de Bodichita también existen en el Budabhūmi con un carácter de fruto, se dice que las tres últimas constituyen el Budabhūmi en su carácter de fruto porque lo hacen en términos de sus respectivos ejemplos y sus significados concuerdan. El *Ālokā* explica:

> Lo que se va a generar son generaciones de Bodichita que tienen el carácter de estar enfocadas en dichas causas y en el fruto, respectivamente. Además, cuando se divida se deberá hacer de la misma forma. De lo contrario, al hacer sólo una división en términos de causas, la división no se haría en todos los aspectos y por lo tanto la división sería incompleta.[1170]

Por lo tanto, los veintidós tipos de Bodichita de generación son divisiones en términos de caracteres tanto causales como de fruto. Si uno no presentara la división de la generación fructífera de la Bodichita, la división de la generación de la Bodichita no sería completa.

En cuanto al pasaje explícito de los sūtras sobre la vigésima segunda generación de Bodichita que habla de “Bodhisatvas,” esto se refiere a la enseñanza de la manera en que los Bodhisatvas se convierten en Budas en la forma de nairmāṇikakāyas. Porque los sūtras dicen:

> Los bodhisatvas que... estando rodeados por toda clase de dioses y una gran asamblea de Bodhisatvas, piensan: “Iré al corazón de la iluminación.”[1171]

El *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* ha sido citado anteriormente y también el *Vṛtti* y el *Ālokā* dicen aquí: “... mediante la exhibición de morada en el reino Tuṣita.”

3b) Análisis de si existe o no una generación de Bodichita en el Budabhūmi

Este tiene dos partes:

a) Demostrar que los sistemas de otros son insostenibles

b) Presentar lo que es sostenible

3ba) Algunos Tibetanos dicen: "No hay generación de Bodichita en el Budabhūmi. Porque en este estado, el soporte para generar Bodichita –la disposición– ha llegado a su fin y la Budeidad está más allá del tiempo del compromiso de generar Bodichita. También, no existe ninguna mente que desee alcanzar la Budeidad perfecta." Algunos afirman que la generación de Bodichita, que es la renuncia a los oscurecimientos, representa un caso de etiquetar el fruto como "Bodichita generación." Otros dicen: "Las tres últimas entre las veintidós generaciones de Bodichita no son generaciones de Bodichita porque Haribhadra las explica como los frutos de generar Bodichita."

Estas declaraciones no son sostenibles por las siguientes razones. Si fuera como dice la primera, ni la generación de Bodichita que es la renuncia a los oscurecimientos y la generación de Bodichita similar a una nube, ni los cuatro inmensurables, la gran compasión, etc., existirían en el Budabhūmi porque se afirma que el continuo sustancial de la generación de la Bodichita no existe en el Budabhūmi. Si eso se acepta, el camino del conocimiento de todos los aspectos y demás, así como el de las pāramitās, también se interrumpiría en el Budabhūmi. Si fuera el caso de que "el soporte para generar Bodichita –la disposición– habiendo llegado a su fin" implica necesariamente la inexistencia de la generación de Bodichita, todos los Dharmas que son sustentados por este soporte (como el voto del Bodhisatva y las pāramitās) tampoco existiría porque su soporte ha llegado a su fin. Además, "estar más allá del tiempo del compromiso de generar Bodichita" no implica necesariamente la inexistencia de la generación de Bodichita, así como el compromiso "promoveré el bienestar de los demás hasta alcanzar la iluminación" no significa que uno no promover el bienestar de los demás después de haber alcanzado la iluminación. Otros, como los Vaibhāṣika y Sautrāntika Śrāvakas, explican el momento de la muerte y el tránsito como la causa para abandonar los votos prātimokṣa en virtud de estar más allá del tiempo para comprometerse con ellos. Sin embargo, en ninguna parte se explica que el logro de la Budeidad sea la causa para abandonar el voto del Bodhisatva y la generación de la Bodichita. Por lo tanto, decir que el voto del Bodhisatva y la generación de la Bodichita en el Mahāyāna se abandonan después de alcanzar la Budeidad porque los Budas han superado el tiempo del compromiso de generar la Bodichita es sólo charla de tontos que intentan aplicar erróneamente el sistema de los votos Śrāvaka prātimokṣa de la misma manera al Mahāyāna. Además, "que no haya una mente que desee alcanzar la Budeidad perfecta" tampoco implica necesariamente la inexistencia de la generación de la Bodichita. Porque aunque no hay una mente que desee alcanzar la propia iluminación perfecta dentro de la generación de Bodichita que tiene el carácter de fruto, sigue siendo una generación de Bodichita (es decir, la Bodichita que es la renuncia a los oscurecimientos).

En cuanto a la segunda afirmación anterior, la generación de Bodichita, que es la renuncia a los oscurecimientos, no representa un caso de etiquetar el fruto como "Bodichita de generación." Porque si así fuera, las tres generaciones restantes de Bodichita en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.2 también serían sólo etiquetas nominales, mientras que este texto y todos sus comentarios explican que las cuatro son iguales en ser generaciones de Bodichita, sin hacer nunca ninguna distinción en términos de que sean reales o nominales.

La tercera afirmación anterior de que "las tres últimas entre las veintidós generaciones de Bodichita no son generaciones de Bodichita porque Haribhadra las explica como los frutos de generar Bodichita" tampoco es sostenible. Si fuera cierto, las primeras diecinueve tampoco serían generaciones de Bodichita porque Haribhadra explica que son las causas de generar la Bodichita. Se puede decir: "La razón no se aplica porque Haribhadra no las explica como las causas de generar la Bodichita, sino que usa el término 'generaciones causales de la Bodichita.'" Tampoco se aplica porque Haribhadra no explica las últimas tres generaciones de Bodichita como frutos de la Bodichita, sino que usa el término "generaciones fructíferas de Bodichita." Algunos pueden preguntarse: "Aún así, ¿afirman que tanto la Bodichita de aspiración como la de aplicación son ¿Existe en el Budabhūmi? Si lo hacen, ¿son entonces la generación aparente o última de la Bodichita? Los dos aspectos de la Bodichita aparente –aspiración y aplicación como se afirma en los sūtras ("aspiración y puesta en marcha") y el *Bodhicaryāvatāra* I.15-16 ("el deseo de caminar y el caminar")– no existen en el Budabhūmi porque se refieren a la generación inicial de la Bodichita. Sin embargo, su continuidad sustancial existe de manera ininterrumpida a través del Budabhūmi como teniendo el carácter del fruto. Por lo tanto, los cuatro tipos de generar Bodichita en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y las veintidós aquí se dividen presentándolas como refiriéndose a distintas fases.

3bb) En el Budabhūmi existe el continuo sustancial común de las generaciones aparente y última de la Bodichita que tienen el carácter de fruto. La generación aparente de la Bodichita en el Budabhūmi es el continuo sustancial final de la generación aparente de la Bodichita –la gran compasión que realiza sin esfuerzo y espontáneamente presente la actividad iluminada. La generación última de la Bodichita en el Budabhūmi es el continuo sustancial final del tipo de realización que es la sabiduría no conceptual –la sabiduría que es siempre inamovible en el sentido de que es inseparable de la talidad como naturaleza de los fenómenos. En resumen, la generación última de la Bodichita en el Budabhūmi es la sabiduría omnisciente y su generación aparente de Bodichita es la compasión amorosa. Algunos pueden decir: "Pero entonces se sigue que la generación de Bodichita que surge de los símbolos existe en el Budabhūmi." Aunque este tipo de Bodichita de

generación no existe en el Budabhūmi como si tuviera el carácter de una causa, aquí se afirma que su continuo sustancial final existe en el Budabhūmi como si tuviera el carácter de fruto. Por lo tanto, aunque las pāramitās y demás de los Bodhisatvabhūmis no existen en el Budabhūmi, no es que las pāramitās y demás que componen el Budabhūmi no existen en él. De la misma manera, aunque las generaciones causales de Bodichita en los Bodhisatvabhūmis no existen en el Budabhūmi, las generaciones de fruto de la Bodichita sí existen. Esta es la razón por la que Haribhadra y otros dan la explicación de que la generación de Bodichita existe en el Budabhūmi. con la intención de referirse a la generación de Bodichita que tiene el carácter de fruto. Esto queda claro en el *Ālokā* de Haribhadra, pero él tampoco afirma que exista ninguna generación causal de Bodichita en el Budabhūmi. Las explicaciones de otros maestros acerca de que la generación de Bodichita no existe en el Budabhūmi también se refieren a la inexistencia de las generaciones causales de Bodichita, pero no explican que no hay una generación de fruto de Bodichita en el Budabhūmi. Explicarlo de esta manera es excelente porque las palabras del Buda y los tratados no se contradicen entre sí.

Para finalmente hacer coincidir las veintidós generaciones de Bodichita aquí con los cuatro tipos que se explican en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.2, las primeras cuatro del primero (1)-(4) representan la generación de Bodichita de este ultimo que surge de la aspiración; las siete siguientes (5)-(11), el de pura intención superior; las nueve (12)-(20) siguientes, el de maduración; y las dos últimas (21) (22), el que es la renuncia a los oscurecimientos.

Presentación del JNS[1173]

La definición de Śāntideva de generar la Bodichita de aspiración es "la mente con el deseo de una iluminación completamente perfecta para el bienestar de todos los seres sintientes como su factor congruente, que es congruente con su ayuda, su vigor similar a una armadura." La definición de generar la Bodichita de aplicación es "la mente con el deseo de la iluminación perfecta para el bienestar de todos los seres sintientes como su factor congruente, que es congruente con su ayuda, el vigor de la aplicación." La diferencia entre estos dos es como la distinción entre el deseo de ir y el ir realmente. Así, la generación de la Bodichita de aplicación no ocurre sin haber sido adoptada a través de una ceremonia porque una Bodichita de aplicación sin apropiarse de ella mediante votos no es adecuada como generación de la Bodichita de aplicación. La Bodichita de aspiración no depende definitivamente de una ceremonia porque es posible, al escuchar algo como las palabras que enseñan la vacuidad y la compasión, que la disposición se despierte en el interior y surja la Bodichita de aspiración. Sin embargo, en este sistema de Śāntideva se dice que la Bodichita de aspiración también se adopta mediante una ceremonia en la

que se adoptan juntas tanto la Bodichita de aspiración como la de aplicación. Durante eso, las naturalezas de estos votos –que son de tipo discordante– se proyectan hacia una sola mente primaria en la forma de sus respectivos aspectos mentales que existen en forma de factores mentales asociados congruentemente. En el segundo momento, se establecen como votos con dos naturalezas diferentes dentro de la conciencia. El voto de la Bodichita de aspiración se toma durante el tiempo necesario para alcanzar la iluminación, lo que significa que existe ininterrumpidamente hasta este punto. Esta existencia ininterrumpida se debe al beneficio de haberla adoptado simultáneamente con la Bodichita de aplicación. Incluso si una aspiración ordinaria fuera adoptada mediante una ceremonia, no se convertiría en un voto. Para que se convierta en voto, no hay otra forma apropiada que haberse convertido en la generación de la Bodichita de aplicación.

En general, el significado de "generación de la mente" (Sct. cittotpāda, Tib. sems bskyed) es tomar algo como objeto. Aquí, es la generación de la mente la que debe centrarse en la iluminación tomándola como su objeto. Podría surgir el siguiente reparo: "Haribhadra ciertamente afirma que cualquier generación de Bodichita es necesariamente una generación de Bodichita asociada con el deseo como su factor congruente. Pero si este fuera el caso, entonces no habría generación de Bodichita en el equilibrio meditativo que directamente se da cuenta de la ausencia de identidad porque no hay generación de Bodichita con el deseo como factor congruente en tal estado."

La respuesta es que hay dos tipos de generación de Bodichita –(1) la generación de la mente (*citta*) de la iluminación real (*bodhi*) y (2) la generación de la Bodichita que es un flujo natural de iluminación. La primera es la última generación de Bodichita, en la que de hecho no existe ni siquiera el más mínimo flujo de mentes primarias y factores mentales. Pero no es que, durante el equilibrio meditativo mencionado anteriormente, no exista la generación de Bodichita que surge con la mente naturalmente luminosa como su factor congruente. La segunda es la generación de Bodichita que se desarrolla como una mente primaria asociada con factores mentales virtuosos congruentes. Según los enfoques de Āryavimuktisena y Haribhadra, "mente" significa conciencia, que aquí se refiere a la conciencia mental porque en ella es posible la capacidad de centrarse en todos los Dharmas puros. Tal generación de Bodichita, que tiene la naturaleza de consistir en una mente primaria y factores mentales, no existe ni en el Budabhūmi ni en el equilibrio meditativo de la realización de la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos. Esta doble presentación de la generación de la mente de la iluminación real y la generación de la Bodichita, que es un flujo natural de la iluminación, proviene del *Yogācārabhūmi* y también se explica de esta manera en las instrucciones especiales y profundas de Atiśa (el *Bodhipathapradīpa*).

En general, tanto en la India como en el Tíbet se afirma a menudo que cualquier cosa que sea mente es necesariamente una mente primaria que tiene la naturaleza de algún tipo de conciencia. Sin embargo, si este fuera el caso, ¿Cómo se podría explicar que la presentación de la luminosidad natural como mente, que se encuentra en todos los grandes sūtras y tantras, se refiera simplemente a la conciencia ordinaria? Por lo tanto, la definición de generación de Bodichita en los comentarios de Āryavimuktisena y Haribhadra sólo se presenta en términos de generación de Bodichita en el nivel de la realidad aparente. El hecho de que utilicen el término "cognición primaria" como parte de su definición de la generación de la Bodichita no significa que usarían también este término de la misma manera en el contexto de la generación de la Bodichita última. Porque entonces se seguiría que aceptan la sabiduría libre de puntos de referencia como conciencia, estando así muy cerca de la posición de los Vijñaptivādins. Sin embargo, no están cerca de esta posición ya que sólo usan este término para tomar un tipo de generación de Bodichita que se enseña explícitamente en los sūtras y tratados.

Además, se puede distinguir entre la generación de Bodichita de la mente naturalmente luminosa y la generación de Bodichita que se caracteriza por la tríada de mente (*citta*), mentación (*manas*),[1174] y conciencia (*vijñāna*). La primera se llama "la gran compasión de los Budas" o "gran compasión" o "el vajra de la Bodichita." La generación de Bodichita que es aproximadamente concordante con esto y ocurre en el equilibrio meditativo de los nobles se explica como aquella que lleva el nombre de "generación de Bodichita suprema." Aunque la clasificación en Bodichita de aspiración y aplicación no existe en AA, Haribhadra las explica tal como existen en los sūtras. En general, las condiciones causales para la generación de la Bodichita son el amor y la compasión de luchar por el bienestar de los demás, los dos tipos de disposición y la confianza confiada. La ayuda para generar Bodichita es el deseo o la aspiración de luchar por la iluminación perfecta, y estar dotado de esta ayuda significa estar dotado de la generación de Bodichita.

B) Las instrucciones

Presentación de JG[1175]

La naturaleza de la generación de la Bodichita (que es la base de la división en sus veintidós tipos) es el tema principal de los sūtras de la prajñāpāramitā y AA. Si este tema se divide más ampliamente, el siguiente tema de las instrucciones Mahāyāna es una elaboración y subdivisión auxiliar del mismo. Estas instrucciones constan de los diez objetos descritos en AA I.21-22. Se dan a aquellos que primero han generado la Bodichita hasta aquellos que están dotados de los dhāraṇīs y confianza en sí mismos en el décimo bhūmi, es decir, todos los

Bodhisatvas que han generado una o varias de las generaciones causales de Bodichita (1)-(19). El propósito de dar las instrucciones es doble en términos de "instrucciones" y "direcciones."[1176] El propósito de las "instrucciones" es hacer que las cualidades ya obtenidas que consisten en los respectivos Dharmas causales y de fruto de la generación de la Bodichita y aquellos que son impulsados por estas generaciones no se deterioran ni aumentan más.[1177] El propósito de las "direcciones" es lograr todas las cualidades que consisten en todos los Dharmas causales y de fruto aún no alcanzados de la generación de la Bodichita y aquellos que son impulsados por estas generaciones.

La explicación general de este tema tiene seis partes:

1) Los objetos de quienes se reciben las instrucciones.
2) Los soportes psicofísicos en los que se reciben
3) Las causas por las que se reciben
4) El momento en que se reciben
5) El propósito de recibirlas
6) La naturaleza de lo que se recibe

1) Después de haber generado la Bodichita, de entre aquellos que son capaces de recibir las instrucciones Mahāyāna, aquellos amigos espirituales Śrāvaka, Pratyekabuda y Bodhisatva que son capaces de enseñar las instrucciones Mahāyāna;[1178] los Bodhisatvas que han entrado en el camino; y los Śrāvakas y Pratyekabudas los reciben de los nirmāṇakāyas supremos (como el Buda Śākayamuni), mientras que los Bodhisatvas nobles los reciben de los Sambhogakāyas. Sin embargo, no hay certeza absoluta sobre lo primero porque también hay casos de seres que no han entrado en el camino (como dioses y nagas) escuchando a nirmāṇakāyas supremos.

2) Los soportes psicofísicos son dobles en términos de

a) las instrucciones en general
b) las instrucciones Mahāyāna en particular

2a) Escuchar las instrucciones y demás también existe en los Śrāvakas, Pratyekabudas, etc.

2b) Los soportes psicofísicos para la primera escucha de las instrucciones Mahāyāna consisten en hombres y mujeres de los tres continentes, excepto Uttarakuru,[1179] así como los dioses en los reinos del deseo y de la forma que son soportes adecuados para la generación de la Bodichita y la camino mahayana de acumulación. Los soportes psicofísicos para escuchar estas instrucciones de

manera amplia son aquellos que han alcanzado el samādhi de la corriente del Dharma.

3) Las causas por las cuales se reciben por primera vez las instrucciones Mahāyāna son la compasión, la confianza, el vigor, la atención plena, el prajñā, etc. La causa para recibirlos de manera vasta más adelante es el samādhi de la corriente del Dharma porque el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.3 dice:

> Luego, dentro de la corriente del Dharma,
> se reciben vastas instrucciones
> de los Budas para alcanzar
> una vasta calma mental y sabiduría.

4) El momento de recibir por primera vez las instrucciones Mahāyāna comienza después de haber generado la Bodichita. El tiempo de escucharlas de manera amplia comienza con el gran camino de la acumulación.[1180]

Aquí, algunos dividen las instrucciones Mahāyāna en ordinarias y especiales y dicen que las aquí en cuestión se refieren a estas últimas. Para recibirlas, dicen, uno debe haber alcanzado el gran camino de la acumulación porque debe haber alcanzado el samādhi de la corriente del Dharma. En este sentido, citan el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.17:

> Al haber logrado
> los conocimientos sobrenaturales en samādhi,
> viajan a [varios] reinos en el universo
> para rendir homenaje y escuchar a los Budas sin medida.[1181]

Esta explicación no es buena. Porque, en general, uno no necesita haber alcanzado el samādhi de la corriente del Dharma para poder escuchar a los amigos espirituales Mahāyāna y demás. En particular, uno ni siquiera necesita este samādhi para escuchar directamente a los nirmāṇakāyas supremos porque incluso hay casos de algunos que no han entrado en el camino escuchando directamente sus instrucciones. Además, el pasaje inicial de los sūtras sobre el conocimiento del camino habla de muchos dioses que reciben las instrucciones en la prajñāpāramitā después de haber generado recientemente la Bodichita.[1182] Por lo tanto, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.3 se refiere a la fase de haber alcanzado las cuatro ramas de poderes milagrosos en el gran camino de la acumulación, a partir del cual se enseña el XIV.17. En consecuencia, los Bodhisatvas viajan a diversos reinos por todo el universo con sus poderes milagrosos. Allí, basándose en el samādhi de la corriente del Dharma, reciben las vastas instrucciones Mahāyāna para alcanzar, de innumerables Budas nirmāṇakāyas, la calma mental y la sabiduría que son vastas en virtud de la composición del Mahāyāna. Por lo tanto, estos dos versos se dan en

términos de Bodhisatvas en el gran camino de la acumulación, a través de sus poderes milagrosos, que han viajado a varios reinos Búdicos y luego, a través del poder de su samādhi de la corriente del Dharma, reciben allí vastas instrucciones de los innumerables Budas. Sin embargo, esto no significa que los Bodhisatvas deban necesariamente haber alcanzado el gran camino de la acumulación y el samādhi de la corriente del Dharma para poder escuchar las instrucciones Mahāyāna en el contexto que se analiza aquí en AA.

El samādhi de la corriente del Dharma se analiza en cuatro partes:

a) Definición
b) Explicación del término
c) Sus causas
d) Sus líneas limítrofes

a) La definición del samādhi de la corriente del Dharma es "la atención plena y prajñā, que están congruentemente asociadas con el samādhi, de poder captar directamente innumerables palabras y significados del Dharma de los Budas, que se basa en descansar en meditación el equilibrio en un dhyāna real como su condición dominante."

b) El término "samādhi de la corriente del Dharma" se refiere a la capacidad de captar las palabras y significados del Dharma del Buda en un flujo ininterrumpido.

c) Al lograr conocimientos sobrenaturales confiando en un dhyāna real, uno reúne las acumulaciones que provienen de que la mente sea flexible y viable, tal como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.17.

d) Su línea limítrofe es el gran camino de la acumulación. Como dice el *Ālokā*:

> En este nivel del camino de la acumulación, uno alcanza el samādhi llamado "la corriente del Dharma," que es capaz de captar las palabras y los significados al haber obtenido la viabilidad de la mente.[1183]

5) El propósito de recibir las instrucciones Mahāyāna es alcanzar las cualidades que aún no se han alcanzado y que las que ya se han logrado no se deterioren, sino que aumenten aún más.

6) La naturaleza de las instrucciones a recibir tiene dos partes:

a) Naturaleza
b) División

6a) No es bueno describir estas instrucciones como "el discurso que es la instrucción directa del Buda." Porque, en general, no está claro que las

instrucciones Mahāyāna sólo sean enseñadas directamente por el Buda.[1184] Las instrucciones ni siquiera tienen que ser las palabras del Buda porque los temas de estas instrucciones también están completos en tratados como el AA. Por lo tanto, todos los sūtras y tratados que enseñan todas las partes del camino Mahāyāna de manera completa son instrucciones en el sentido en cuestión aquí.

El *Prasphuṭapadā* dice:

> Alternativamente, las instrucciones son instrucciones [en el sentido de] que consisten principalmente en la práctica que concuerda con las instrucciones [recibidas].[1185]

Así, este texto explica que tanto las instrucciones como la práctica posterior según estas instrucciones son instrucciones, siendo esta última primaria. A continuación, algunos afirman que si las instrucciones fueran necesariamente palabras, los Pratyekabudas no darían instrucciones porque no enseñan el Dharma por medio de sonidos. Sin embargo, tales afirmaciones y la explicación del *Prasphuṭapadā* no son buenas por las siguientes razones el *Madhyamakāvatāratika* de Jayānanda dice:

> Instrucción es enseñar el Dharma después de haberlo comprendido.[1186]

El *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* de Atiśa afirma:

> Su naturaleza es la rueda del habla.[1187]

Tanto el *Vṛtti* de Āryavimuktisena como el *Vārttika* de Bhadanta Vimuktisena explican que la instrucción aparece en tres aspectos:

> Enseñar las instrucciones es enseñar las tareas para alcanzar la meta que uno se esfuerza. Las instrucciones comienzan con el no deterioro de las cualidades que ya se han adquirido y muestran cómo protegerlas. Las direcciones comienzan con la obtención de las cualidades que aún no se han alcanzado.[1188]

Lo mismo se dice en el *Vivṛti*.[1189] Así, explican principalmente que las instrucciones son la palabra como medio de expresión. También el *Śuddhamatī* dice:

> Las instrucciones son declaraciones para comprender.[1190]

Además, el significado del término “instrucción” no se aplica a practicar o hacer de algo una experiencia viva. Por lo tanto, llamar instrucción a la práctica (como

en el *Prasphuṭapadā*) no es más que etiquetar el resultado de las instrucciones (práctica) con el nombre de su causa.

De esta manera, tanto la enseñanza del Dharma por parte del Tathāgata a través de expresiones físicas sin sonidos (como la luz natural del Buda eclipsando la luz kármicamente madura de los dioses, a través de la cual sus flujos mentales se liberan del orgullo y surge en ellos la realización)[1191] y los Pratyekabudas que enseñan el Dharma mediante expresiones físicas sin sonidos se denominan "enseñar el Dharma" en términos de su función de acuerdo con dar instrucciones mediante el habla. Por lo tanto, enseñar el Dharma o dar instrucciones es cuádruple –una enseñar a través de (a) expresiones físicas o lo que es visible, (b) el habla, (c) los sonidos y (d) el poder de la bendición o samādhi. (a) Corresponde a casos como el *Vinayavastu*[1192] que explica que un mono que había observado antes a los Pratyekabudas enseñó a quinientos videntes[1193] la postura de meditación adecuada con su cuerpo. Esto muestra que el Dharma puede enseñarse incluso a través de los cuerpos de seres ordinarios. (b) Es fácil de entender. (c) Se refiere al sonido del Dharma proveniente del tambor de los dioses o sus instrumentos, los árboles, el cielo, etc. (d) Se refiere a eventos tales como alcanzar las cualidades de renuncia y realización en virtud de ver las formas físicas de seres santos y recibir sus bendiciones; ver la verdadera realidad simplemente viendo una pintura de alguien como Padmasambhava; y los Śrāvakas pueden realizar el Mahāyāna Dharma y enseñarlo a otros a través del poder del Buda y su samādhi. Por lo tanto, aunque la enseñanza del Dharma y las instrucciones no son necesariamente palabras, enseñar el Dharma principalmente a través del habla es la forma más frecuente de hacerlo. Por lo tanto, las declaraciones citadas anteriormente (como la postura de Atiśa de que la "naturaleza de la instrucción es la rueda del habla") se hicieron todas con la intención de que el habla sea el elemento principal de las instrucciones y la forma más frecuente en la que se dan.

6b) En términos de su función, etc., las instrucciones se pueden dividir en dos –"instrucciones" y "direcciones." Estos dos no son diferentes en términos de su naturaleza y objetos porque las instrucciones son las que hacen que las cualidades ya adquiridas no se deterioren y aumenten más, mientras que las direcciones hacen que uno alcance aquellas cualidades que aún no ha alcanzado. Así, la diferencia en sus funciones se explica en el *Ālokā* de la siguiente manera:

> Las instrucciones tienen como objetivo no olvidar los significados que se captaron durante la fase de reflexión, mientras que las direcciones tienen como objetivo generar realizaciones previamente inexistentes durante la fase de meditación.[1194]

En cuanto a sus objetos, las instrucciones en general son diez (como en AA I.21-22), que pueden resumirse en cuatro. (a) Las tres en términos de práctica son (1) el

objeto o naturaleza principal de la práctica, (2) las cuatro realidades y (3) las Tres Joyas. (b) Las tres en términos de remedios que abandonan las causas del deterioro de la práctica son (4) el vigor de no aferrarse, (5) el vigor completamente infatigable y (6) el vigor de abrazar plenamente el camino. (c) Las dos, en términos de cualidades especiales, que son las causas por las que la práctica se vuelve especial son (7) las cinco visiones y (8) las seis cualidades del conocimiento sobrenatural. (d) Las dos en términos de caminos que son las causas para que la práctica alcance su culminación final son (9)-(10) los caminos de la visión y la familiarización.

Presentación de JNS[1195]

Este tiene dos partes:

1) Presentar los significados de los pasajes del sūtra que se van a explicar.
2) Relacionarlos con AA comentando sus significados.

1) El pasaje del sūtra sobre el tema de las instrucciones comienza con Śāriputra preguntando:

> "Bhagavān, ¿Cómo deberían entrenarse los Bodhisatvas mahāsattvas en la prajñāpāramitā?" "Aquí, cuando los Bodhisatva mahāsattvas se ocupan en la prajñāpāramitā, no ven a ningún Bodhisatva mahāsattvas como si fueran Bodhisatvas existentes, ni la palabra 'Bodhisatva' ni la ocupación de un Bodhisatva, ni la prajñāpāramitā,... porque los Bodhisatva mahāsattvas en realidad están vacíos de la naturaleza de un Bodhisatva y porque la prajñāpāramitā también está vacía de una naturaleza propia. ¿Por qué? La misma forma y demás es la vacuidad y la misma vacuidad es la forma y demás. ¿Por qué? Debido a que 'Bodhisatva' 'prajñāpāramitā' 'forma' y demás son meras palabras y porque la forma y demás son como ilusiones."[1196]

Este pasaje enseña que el prajñā, que es la naturaleza propia de la práctica Mahāyāna, es más eminente que las de los yānas inferiores. Sin embargo, el maestro Ratnākaraśānti comenta el significado de este pasaje relacionándolo con que la prajñāpāramitā es el remedio para las diez distracciones conceptuales.[1197] En cuanto a la manera en que, en virtud de medios hábiles, la propia naturaleza de la práctica Mahāyāna es más eminente que la de los yānas inferiores, los sūtras dicen:

> Śāriputra, los Bodhisatvas que se ocupan en la prajñāpāramitā y se familiarizan con ella durante un solo día eclipsan los prajñās de todos los

> Śrāvakas y Pratyekabudas. ¿Por qué? Debido a que el prajñā de los Bodhisatvas mahāsattvas que se ocupan en la prajñāpāramitā se ocupa de [lograr] el nirvāṇa para todos los seres sintientes... Por lo tanto, uno debe entender que los prajñās de los Śrāvakas y Pratyekabudas no son comparables a el prajñā de los Bodhisatvas mahāsattvas, incluso si estos últimos sólo se familiarizan con él durante un día.[1198]

El *Vṛtti*[1199] de Āryavimuktisena explica la manera en que el prajñā o práctica Mahāyāna es más eminente que la de los Śrāvakas y Pratyekabudas haciendo coincidir los seis ejemplos (como un matorral de juncos) que están contenidos en el pasaje del sūtra anterior con los rasgos distintivos que representan los seis Dharmas de realización[1200] de los Śrāvakas, diciendo que estos ni siquiera se acercan a una centésima, una milésima, una cien milésima o una billonésima fracción de los medios y el prajñā de los Bodhisatvas que acaban de generar la Bodichita; de hecho, no están en todos comparables mediante números, fracciones, conteo, similitud o ejemplo.

Los pasajes de los sūtras que corresponden a cada uno de los nueve temas de instrucción restantes comienzan con: “Los Bodhisatva mahāsattvas que hacen esfuerzos en la vacuidad de la forma son llamados ‘esforzados.’”[1201]

2) En cuanto a hacer coincidir los significados de estos pasajes con los comentarios del AA, las instrucciones se enseñan en este último de la misma manera que se encuentran en los pasajes del sūtra anteriores. Quizás te preguntes: “¿Qué clase de personas se necesitan para escuchar estas instrucciones?” El *Mahāyāsūtrālaṃkāra* XIV.1-2 dice:

> Emergiendo en [un] eón incalculable
> y aumentando su aspiración,
> están tan repletos de Dharmas virtuosos
> como el océano de agua.
>
> De esta manera, los hijos primordialmente puros
> de los victoriosos que han acumulado las acumulaciones,
> con excelente visión y mentes virtuosas,
> se aplican a la meditación.

La línea XIV.1a significa emerger del saṃsāra (es decir, alcanzar el camino de la visión); “aumentar su aspiración” se refiere al gran camino de la acumulación; “puro” significa el voto puro del Bodhisatva; y “excelente visión” se refiere a haber escuchado muchas enseñanzas.[1202] Así, la causa para escuchar aquí las instrucciones Mahāyāna es que aquellos que han alcanzado el gran camino de la

acumulación obtienen la mente del samādhi y así escuchan a los Budas a través del poder del habiendo surgido en ellos el samādhi de la corriente del Dharma. En cuanto a la manera en que esto es así, *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.3 dice:

> Luego, dentro de la corriente del Dharma,
> se reciben vastas instrucciones
> de los Budas para alcanzar
> una vasta calma mental y sabiduría.

La definición del samādhi de la corriente del Dharma es "la mente que se concentra exclusivamente en palabras y significados en virtud de su capacidad para retener Dharmas muy profundos y vastos sin olvidarlos." Porque el *Ālokā* dice:

> En este nivel del camino de la acumulación, cuando se alcanza la operatividad de la mente, uno alcanza el samādhi llamado "la corriente del Dharma," mediante cuyo logro uno es capaz de captar las palabras y los significados.[1203]

Por lo tanto, el significado de "corriente de Dharma" es que este samādhi existe continuamente –dura de manera ininterrumpida desde el camino mayor de acumulación hasta la Budeidad.

Al confiar en este samādhi de la corriente del Dharma, uno escucha los Dharmas que provienen de los nirmāṇakāyas supremos. Como dice el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XIV.48:

> Aquellos que habitan en la puerta del Dharma
> siempre son impulsados por los tathāgatas,
> sacados del abismo de los defectos como por sus cabellos,
> y establecidos con fuerza en la iluminación.

Por esta razón, aquellos que son dignos de escuchar las instrucciones Mahāyāna se identifican en términos de la progresión inequívoca de su confianza en la Bodichita inmutable en sus flujos mentales, luego acumulan continuamente la acumulación de mérito y se ocupan así en el camino del mahayana. Porque la orden inequívoca es, inmediatamente después de haber generado la Bodichita, escuchar las instrucciones correspondientes sobre los medios que permiten alcanzar aquello para lo cual se ha generado la Bodichita.

Aquí, cualquier discurso que enseñe instrucciones debe aparecer como conocimiento en la forma del habla, y la causa para que aparezca de esta manera como habla debe ser el āyatana del sonido. Aunque otros digan: "El discurso que se enseña aquí no es necesariamente correcto," esto no es sostenible. Porque

cuando los Bodhisatvas en el gran camino de la acumulación que han alcanzado el samādhi de la corriente del Dharma escuchan el Dharma, deben escucharlo confiando ya sea en una facultad de los sentidos del oído ordinaria o en una facultad de los sentidos divina, lo que significa que deben concentrarse en nada más que en sonidos específicamente caracterizados como objetos de los conocimientos que se basan en estos dos tipos de facultades sensoriales.

C) Las dos realidades

1) Presentación general[1204]

La definición de lo aparente es "las percepciones y cogniciones que aparecen desde la perspectiva del conocimiento (referencial)." La definición de lo último es "las percepciones y cogniciones especiales libres de todo flujo de ese conocimiento." En cuanto al significado de "realidad aparente," se dice que todos los fenómenos son "reales" porque son reales como engaños aparentes, es decir, como inexistentes. Dado que la realidad de la naturaleza de los fenómenos es real en cuanto real en el sentido último o definitivo, se la llama "realidad última." Algunos explican lo aparente como realidad aparente porque es real desde la perspectiva de lo último, mientras que lo último es la realidad última porque es real desde la perspectiva de lo último. Sin embargo, en lo que respecta a los límites de las dos realidades presentadas por Nāgārjuna y Asaṅga, esto es un error. Así, las instancias de la realidad aparente consisten en todos los conocimientos que son producidos por la causa que es el error de la ignorancia y todos los factores que aparecen para estos conocimientos. Las instancias de la realidad última consisten en las apariencias del despliegue de sabiduría no conceptual, que está libre de la causa que es el error de la ignorancia innata. Distinguir las dos realidades como lo que es capaz o no de realizar una función en el nivel de lo aparente se hace simplemente en términos de seres infantiles.

Si te preguntas cuál de las dos realidades completamente cualificadas explicadas anteriormente es la que debe aceptarse temporalmente, sin importar cuál de las dos acumulaciones se reúna, lo real es definitivamente sólo la realidad última. Al reunir la acumulación de mérito, uno se compromete a adoptar y rechazar aceptando la realidad última afirmada por los seres infantiles. Cuando se reúne la acumulación de sabiduría, desde la perspectiva del equilibrio meditativo, de hecho no hay nada que aceptar. Sin embargo, durante el logro posterior, al aceptar la realidad última que es un consenso común entre los nobles, uno se involucra en cogniciones y expresiones de una manera que es aproximadamente concordante con el equilibrio meditativo. En resumen, la realidad aparente nunca es adecuada para ser aceptada como real en ninguna situación, sin importar cuál de las dos acumulaciones se reúna. Porque en nuestro propio sistema, la realidad aparente no

se establece mediante una cognición válida. Así, todos los tipos de realidad última que se explican temporalmente como instancias de realidad última no van más allá de la realidad aparente porque son objetos de términos y concepciones. En consecuencia, una instancia de realidad última que esté plenamente cualificada como tal se explica como si no fuera un objeto de estados mentales. Pero encontramos en el *Yogācārabhūmi*, similar a un océano, que, desde la perspectiva de la sabiduría experimentada personalmente, no es cierto que no existan instancias de la realidad última. Sin embargo, pensar que de ello se sigue que tales instancias de realidad última desde la perspectiva de esta sabiduría son instancias de la realidad aparente está muy lejos de los sistemas Madhyamaka de Maitreya y Nāgārjuna. Ambos sistemas no explican nada más que que cualquier cosa que sea realidad aparente no existe necesariamente por naturaleza propia, mientras que la realidad última es la (naturaleza) perfecta, que necesariamente no es algo que deba ser inexistente. Explican unánimemente que tanto los existentes como los no existentes –divididos en términos de existencia e inexistencia desde la perspectiva de lo aparente– son igualmente inexistentes, mientras que el existente que representa la naturaleza de la realidad última definitivamente no es más que existente. Sus sinónimos –verdadera realidad, talidad y naturaleza de los fenómenos– también se explican como nada más que existentes. En los sistemas autoritativos no hay más explicaciones que esa. Por lo tanto, después de haber cortado los puntos de referencia a través de la visión, en la fase de hacer de esto una experiencia viva a través de la meditación, lo que se llama "realidad última" está libre de toda afirmación. Como esta dicho:

> No hay discusión porque es la fase de análisis de lo último.

En cuanto al significado de la afirmación "Lo que no surge no tiene liberación final" en AA I.31c, muchos Indios y Tibetanos, al aplicarla a lo último, dicen que los fenómenos no surgidos que se liberan del surgimiento representan la libertad de los extremos. Sin embargo, esta no es la intención del Buda y sus herederos espirituales –no hay ninguna implicación en la enseñanza: "Dado que en última instancia no han surgido, las formas que surgen y demás no tienen liberación final y, por lo tanto, están libres de extremos." Esto explica de manera errónea el significado de "lo que no surge, no tiene liberación final." Porque, de acuerdo con la postura anterior, entonces no hay nada más que enseñar excepto "Lo que surge carece de liberación final."[1205] Algunos otros dicen: "Que los fenómenos aparentes sin surgimiento no tengan liberación final es el aspecto de la realidad última. El aspecto de la realidad aparente es simplemente lo que implica el surgimiento y también implica la liberación final." Pero esto simplemente significa que esa gente nunca oyó hablar del sistema de los Grandes Mādhyamikas. En ese sistema, la comprensión de que lo que parece implicar surgir en el nivel de lo aparente no ha

surgido o no surge es simplemente algo que concuerda con la naturaleza básica de la realidad aparente. Pero la naturaleza básica de la realidad última no es adecuada para existir de esta manera. Así, la realidad aparente significa sin surgimiento per se. Por esa razón, todo lo que ha surgido es ilusorio y engañoso. Todo lo que es engañoso no es necesariamente real, y todo lo que es irreal no necesariamente existe en la forma en que se superimpone como existente. De modo que todo lo que existe de manera que no sea adecuado como existente necesariamente no ha surgido. Por otra parte, la realidad última no puede determinarse mediante el conocimiento válido como algo conocido o percibido como surgido o no surgido.

Hoy en día, algunos que se jactan de ser las joyas de la corona de quienes proponen el significado definitivo afirman que, tratándose de un fenómeno que no está diferenciado en términos de las dos realidades, el hecho de que existan los aspectos de surgir y cesar en él representa la realidad aparente, mientras que el aspecto de realizar estos aspectos de surgir y cesar siendo discontinuos representa la realidad última. Olvídense de que esa sea la distinción de las dos realidades hecha por los Mādhyamikas, ni siquiera va más allá de la distinción hecha por los Vaibhāṣikas. Porque los Vaibhāṣikas y Sautrāntikas afirman que si algo se elimina y la mente ya no se ocupa de ello, esto representa sujeto y objeto en términos de realidad aparente. Si uno intenta eliminar algo, pero la mente todavía se ocupa de ello, esto representa sujeto y objeto en términos de realidad última. Esto significa que todos los fenómenos generalmente caracterizados (que son similares en tipo) representan la realidad aparente, mientras que las distintas conciencias y sus referentes que son fenómenos específicamente caracterizados son la realidad última.[1206] Por lo tanto, si ni siquiera estas dos escuelas afirman la presentación errónea anterior de la dos realidades, es imposible que ningún otro Budista lo acepte.

Entonces, ¿Cómo es nuestro propio sistema? El surgimiento de lo mero aparente carece de cualquier surgimiento como este mero aparente, lo que significa que este tipo de surgimiento no cualifica como surgimiento en primer lugar. Si este surgimiento incondicional existiera como una realidad que representa la naturaleza de lo aparente y lo que es el consenso entre los propios Mādhyamikas, no se podría encontrar ninguna realidad distinta a esa. Sin embargo, la realidad última no es así –la realidad última es la realidad opuesta a todo lo engañoso. Por lo tanto, es no engañosa e indestructible –el vajra indestructible de la realidad genuina de todos los Budas y de todos los grandes Bodhisatvas como Mañjuśrī. Ésta es la manera en que se distinguen las dos realidades en el Madhyamaka de significado definitivo tanto de Maitreya como de Nāgārjuna. Si bien es cierto que hay personas acostumbradas a sus malas propensiones hacia algo supuestamente profundo, los afortunados ni siquiera vuelven sus oídos hacia ello.

2) La forma en que las dos realidades se convierten en objeto de ideas erróneas de aprehenderlas como mutuamente excluyentes[1207]

Este tiene tres partes:

a) Explicar los defectos de no entender la división en las dos realidades y las cualidades de entenderla
b) Explicar su forma real de ser determinando sus naturalezas
c) Explicar su etimología hermenéutica y enseñar su enumeración

2a) Si uno comprende el modo de ser de las dos realidades, al comprender la verdadera realidad del significado profundo de las enseñanzas, reúne las acumulaciones sin ignorancia y así se convierte en un Buda perfecto. Si uno carece de tal comprensión, se acumulan los defectos en sentido contrario.

2b) Explicar su actual modo de ser determinando sus naturalezas tiene tres partes:

a) La explicación real
b) Renunciar al error sobre las dos realidades
c) Enseñar mediante una refutación resumida que la realidad última es indiferenciable

2ba) La definición de *saṃvrti*[1208] (lo aparente) es aquello que nunca ha existido como referente con naturaleza propia y que consiste en el aspecto que es la naturaleza dependiente de lo otro (la conciencia como sujeto junto con sus objetos). La definición de *paramārtha* (lo último) es aquello que nunca ha sido inexistente como la propia naturaleza de la verdadera realidad y que consiste en el aspecto que es la naturaleza perfecta junto con su objeto. La primera aparece en las mentes de aquellos que simplemente ven esta vida, mientras que la segunda aparece claramente en las mentes de aquellos que contemplan al otro supremo porque el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Lo que no existe y lo que existe deben conocerse
> como lo que no aparece y lo que aparece, respectivamente.
> Este cambio de estado es liberación
> porque uno actúa como le place.[1209]

2bb) Renunciar al error sobre las dos realidades tiene tres partes:

1) La manera de abandonar el error de que lo último está vacío de naturaleza
2) La manera de abandonar el error de que lo último no es evaluado por las cogniciones de los grandes Budas.
3) La manera de abandonar el error de que las dos realidades son de diferente naturaleza

2bb1) Otros pueden pensar: “Se deduce que lo último está vacío de naturaleza porque el *Laṅkāvatārasūtra* dice:

> Aparentemente, todo existe.
> En definitiva, todo no existe.[1210]

Esto fue dicho con la intención de que todo lo que se explica como existente sea lo aparente y todo lo que se explica como inexistente sea lo último.” Esta es una afirmación errónea que indica que estas personas no entienden el significado de este pasaje. El significado de lo anterior es que el Buda tenía en mente la verdadera naturaleza de lo aparente, diciendo que lo aparente es lo que existe desde la perspectiva del error, pero no existe desde la perspectiva de lo inequívoco. Si no lo hubiera dicho con esto en mente, dado que la frase “existir en el nivel de lo aparente y no existir en última instancia” no menciona ningún Dharma que sea el medio para presentar la existencia en el nivel de lo aparente, cualquier presentación de lo aparente se extinguiría para estas personas. Este es el caso que también afirma Nāgārjuna en su auto-comentario sobre el *Mūlamadhyama-kākārikā* XXIV.8:

> El Dharma enseñado por los Budas
> está perfectamente basado en las dos realidades–
> realidad aparente mundana
> y realidad última.

> *El Dharma enseñado por los Budas* bhagavāns surgió basándose en estas dos realidades. Esta llamada “*realidad aparente mundana*” se refiere a ver todos los fenómenos como surgidos, ya que el error de los seres mundanos no se da cuenta de que todos los fenómenos están vacíos de naturaleza. Aparentemente, esta es la realidad misma sólo para estos [seres]. Por tanto, es una realidad aparente. En cuanto a la *realidad última*, puesto que la infalibilidad de los nobles la realiza, es el ver que no todos los fenómenos surgen. En última instancia, esta es la realidad misma precisamente para estos [nobles]. Por lo tanto, es la realidad última.[1211]

La esencia de esto es la siguiente. El error significa que los seres mundanos no entienden lo aparente como algo vacío y, por lo tanto, lo conciben erróneamente. Dado que los fenómenos aparentes son, en última instancia, vacíos, no existen. En cuanto a la realidad última, habiéndose dado cuenta de que lo aparente (inexistentes que parecen existir) es algo mal comprendido, la falta última de surgir es la realidad última; por lo tanto, existe.[1212] Así, en el contexto de la presentación de las dos realidades, si algo no es real en el nivel de lo aparente, esto

contradice su ser realidad aparente. Si algo no es real en última instancia, esto contradice que sea realidad última. En el contexto de practicar yoga, si la apariencia no es real, esto contradice que sea real (en absoluto). Si la realidad última está libre de puntos de referencia, esto también contradice su ser real. Por tanto, no es un objeto concebible. Sin embargo, en el contexto de la presentación de las dos realidades, sólo la última es real y la otra es engañosa. Como dice el *Ratnameghasūtra*:

> Oh hijo de buena familia, si lo último no existiera, la conducta pura no tendría sentido. La llegada de los tathāgatas tampoco tendría sentido. Debido a que lo último existe, los Bodhisatvas son expertos en lo último.[1213]

2bb2) La forma de abandonar el error de que lo último no es evaluado por las cogniciones de los grandes Budas.

Otros pueden decir: "Dado que en el *Bodhicaryāvatāra* IX.2c se dice que 'lo último no es la esfera de la cognición' no es un objeto del conocimiento del Buda de todos los aspectos ni de la sabiduría no conceptual de los Bodhisatvas." El significado de este pasaje es que Śāntideva sólo tenía en mente las cogniciones de los seres sintientes ordinarios. De lo contrario, las siguientes y otras afirmaciones tendrían que ser erróneas –muchos textos dicen que la realidad última es "la esfera de la sabiduría experimentada personalmente";[1214] Maitreya habla de "la esfera perceptiva de los nobles";[1215] y Asaṅga afirma: "Quizás te preguntes: '¿Por qué se llama lo último?' Porque es la esfera de la sabiduría suprema de los nobles."[1216] Otros pueden objetar que no existe ningún término para los estados mentales que singularice el estado mental de un Buda, pero esto no tiene sentido. Porque tanto en Sánscrito como en Tibetano hay muchos casos en los que un solo término tiene muchos significados y muchos términos se aplican a un solo significado.

En resumen, cuando las dos realidades (los objetos) se presentan respectivamente a través de dichos dos tipos de cognición (sus sujetos), se puede hablar de las dos maneras en que estas dos son reales y de las dos maneras en que son vacías o no vacías de una naturaleza propia. Como dice el *Mahāparinirvāṇasūtra*:

> Nirvāṇa es la vacuidad no vacía. Lo que no es esto es la vacuidad vacía.

Nagarjuna dice:

> Ese nirvāṇa es la única realidad...[1217]

Y:

> La vacuidad que no ha surgido es una
> y la vacuidad que ha surgido es la otra.

La vacuidad que no ha surgido es suprema,
ya que la vacuidad que ha surgido destruye.[1218]

Y:

No es la naturaleza de las no entidades.
Se afirma que es vacía por naturaleza.[1219]

Así, lo imaginario y lo dependiente de lo otro representan las vacuidades del ser vacío de naturaleza de ser establecidos en la forma en que son imaginados y aparecen, respectivamente. Dado que la naturaleza perfecta está vacía de manera independiente, no es que su carácter fundamental de estar vacía deba ser una inversión de las dos vacuidades anteriores.

2bb3) La manera de abandonar el error de que las dos realidades son de naturaleza diferente

Quizás pienses: "Según esta posición, las dos realidades serían de naturaleza diferente porque son mutuamente excluyentes." Este no es el caso. La realidad aparente no puede expresarse como algo distinto de la realidad última, por lo que sólo es diferente en el sentido de negar que son una en naturaleza. Sin embargo, como son inexpresables como siendo otra, su ser diferentes queda negado. Como tampoco son una por naturaleza, su ser una queda negado. Si se distinguen en términos de no ser una, no es contradictorio en términos del poder de las entidades de presentarlas como diferentes en el contexto de presentarlas como dos realidades. El *Saṃdhinirmocanasūtra* dice que hay cuatro defectos si las dos realidades fueran una en naturaleza –cuando los seres infantiles ven lo aparente, también verían lo último; así como las contaminaciones aumentan en lo aparente, también lo harían en el último; así como no hay divisiones en lo último, tampoco las habría en lo aparente; y, así como lo último no puede buscarse mediante conciencias aparentes en lo que se ve, se oye, etc., lo último no se puede buscar como otra cosa mediante el oído y la reflexión. Sin embargo, si las dos realidades fueran diferentes, también habría cuatro defectos –incluso si se viera lo último, el apego a la realidad de lo aparente no terminaría; lo último no sería la verdadera naturaleza de lo aparente; la pura talidad de que lo aparente no está establecido no sería lo último; y, en una sola persona, se observarían simultáneamente fenómenos afligidos y purificados.[1220]

En cuanto a la forma en que lo aparente y lo último son inexpresables como iguales o diferentes, la naturaleza de los fenómenos (realidad última) y los portadores de esta naturaleza (realidad aparente) no son una porque tienen características mutuamente excluyentes en el sentido de que la naturaleza última de los fenómenos existe de manera no engañosa, mientras que los portadores aparentes de esta naturaleza son casos engañosos de conocimiento no válido, es

decir, carecen de naturaleza. Esto excluye que lo último y lo aparente sean uno. La naturaleza de los fenómenos (realidad última) y los portadores de esta naturaleza (realidad aparente) tampoco están separados por las siguientes razones. (a) La naturaleza última existente de los fenómenos no puede determinarse a través de una "existencia" superior que no sea caracterizada por lo aparente ser inexistente. Por lo tanto, desde la perspectiva de que no se establece ningún "aparente" que sea distinto de la mera inexistencia de los portadores aparentes de la naturaleza de los fenómenos, las dos realidades no están separadas. O no están separadas porque (b) no se establece un aparente que sea distinto de la existencia de la naturaleza última de los fenómenos y, por lo tanto, no hay ningún aparente que sea diferente en naturaleza de la naturaleza de los fenómenos por sí solo siendo realmente existente. O (c) se dice que no están separados al considerar que el hecho mismo de que los portadores aparentes de la naturaleza de los fenómenos no estén establecidos es la naturaleza de los fenómenos, es decir, la realidad última. Dado que (a) y (b) concuerdan en su significado, los Yogācāra-Mādhyamikas los explican como el significado de que las dos realidades no están separadas, mientras que (c) es la explicación de esto por parte de aquellos Mādhyamikas que siguen un consenso común (mundano). No importa en cuál de estos dos sistemas, la realidad aparente no se afirma como existente.

Aquellos que están entrenados en las tendencias latentes del conocimiento dicen: "Como objetos de superimposición, los portadores de la naturaleza de los fenómenos y esta naturaleza existen como diferentes, pero no hay diferencia en términos de la naturaleza básica misma. Por lo tanto, dado que la naturaleza última de los fenómenos es indiferenciable de los aparentes portadores de la naturaleza de los fenómenos, lo aparente dependiente de otro existe como mera apariencia y su naturaleza –la naturaleza perfecta– existe como la naturaleza del conocimiento." No importa dónde se encuentren, debes comprender que no es más que la posición de los Meros Mentalistas. Aquí, en el contexto del Gran Madhyamaka, los portadores de la naturaleza de los fenómenos (la conciencia junto con los factores mentales que la acompañan) son engañosos y la naturaleza de los fenómenos (la sabiduría junto con los factores que la acompañan) es real.

2bc) Enseñar mediante una refutación resumida que la realidad última es indiferenciable

Ninguna de las dos realidades se establece como un segundo fenómeno (independiente) en el contexto de fenómenos conectados que conllevan una contraparte. En particular, la realidad última no se establece de esta manera. Como dice el *Mūlamadhyamakākārikā* XVIII.9:

> No conocida de otra cosa, pacífica,
> no discursiva a través de la discursividad,
> sin concepciones y sin distinciones–
> éstas son las características de la verdadera realidad.

Por lo tanto, en el contexto de los razonamientos que presentan ambas realidades, se siguen convenciones como la montaña de este lado dependiendo de la montaña del otro lado y la montaña del otro lado dependiendo de la montaña de este lado. En este contexto de describir las dos realidades como si implicaran sus contrapartes, si se niega una de estas dos, la otra también se niega. Por lo tanto, tales presentaciones son sólo declaraciones para guiar a los seres infantiles, pero no se hacen en términos del significado definitivo. Si algo implica una contrapartida, al negar una, la otra debe ser también negada, y si una se establece, la otra también debe establecerse como esta otra. Sin embargo, aquí no se establecen de esta manera porque lo último no se niega negando lo aparente y lo aparente no se establece mediante al ser establecido lo último. En particular, la realidad última no se establece como un segundo fenómeno cuando uno intenta evaluarla contando a partir de su propia naturaleza porque la realidad última misma se aprehende primero. Tampoco se establece como un segundo fenómeno cuando uno intenta evaluarlo contando hacia la realidad última a partir de alguna otra naturaleza porque no hay ningún fenómeno que tenga otra naturaleza. Por lo tanto, las dos realidades definitivamente no existen como dos. Como están en unión en el sentido de que no son una ni diferentes, son una unidad. En resumen, se dice que no son ni una ni diferentes, y no se afirma que sean una o diferentes. Así pues, dado que algo así (ser una o diferentes) contradice el poder de las entidades, no es afirmado por los victoriosos y sus hijos. Algunos pueden decir: “¿Qué te importa contradecir el poder de las entidades, ya que el poder de las entidades no existe para ti?” Este es exactamente el tipo de reparo de mezclar las dos realidades que es la base para explicar todo esto aquí y que los lógicos enseñan como una refutación defectuosa.

2c) Explicar su etimología hermenéutica y enseñar su enumeración

En el término *saṃvṛtisatya*,[1221] *saṃ* significa “plenamente”; *vṛti* (o *āvaraṇa*), “cubriendo” u “oscureciendo”; y *satya*, la realidad. Así, dado que la naturaleza del error oscurece completamente la vacuidad, es lo aparente. Como dice el *Satyadvayavibhāga*:

> Lo aparente se afirma como
> aquello que oscurece por completo.[1222]

Por tanto, “aparente” representa una traducción del significado. Se habla aquí de “realidad” refiriéndose a lo que parece real desde la perspectiva del error. Esta realidad aparente tiene un aspecto tanto correcto como falso. Se afirma que lo aparente correcto es lo que existe como consenso mundano común en el nivel de lo aparente. Como refuta el texto anterior (su total inexistencia):

> Algunos que son conocidos como malos disputadores dicen
> que, en realidad, las entidades no surgen

> y que ellas, al igual que el hijo de una mujer estéril y demás,
> ni siquiera surgen en el nivel de lo aparente.[1223]

En el término *paramārthasatya*, *parama* significa “genuino” y “supremo” y *artha* se refiere a un objet(ivo). Puesto que es el objet(ivo) de comprometerse con la naturaleza genuina de los fenómenos, es el objet(ivo) genuino. Puesto que es real como objeto de la sabiduría de los nobles, es real.[1224] Por lo tanto, uno debe aprender a distinguir entre las dos realidades. Porque se dice:

> Es comparativamente mejor desviarse de la ética,
> pero nunca debes desviarte de la visión.

3) La forma en que las dos realidades no son mutuamente excluyentes

No se dice aquí que “las dos realidades no son mutuamente excluyentes desde la perspectiva de ser una en auto-aislamiento”[1225] ni se dice que “no son mutuamente excluyentes al afirmar que algo como un jarrón es un ejemplo de realidad aparente y que su aspecto de estar vacío es la realidad última.” Tampoco se dice que estas dos no sean mutuamente excluyentes teniendo en cuenta que el hecho de que un jarrón esté vacío de naturaleza propia y el jarrón que sea lo contrario de un no jarrón no son mutuamente excluyentes. Porque si estas afirmaciones se analizan mediante el razonamiento, no se ve que no sean mutuamente excluyentes. Más bien, el significado de que las dos realidades no sean mutuamente excluyentes se establece aquí teniendo en cuenta lo siguiente. Para las dos realidades, cada una de las cuales tiene el poder de portar sus propias características específicas, no se trata de que una de ellas pueda obstaculizar a la otra y hacerla incapaz. Por ejemplo, no es mutuamente excluyente que algo como las meras apariencias (los objetos de enfoque de la práctica Mahāyāna) y el hecho de que estén vacías de una naturaleza propia existan convencionalmente y no existan en última instancia. Desde la perspectiva del error, existen, y desde la perspectiva de la sabiduría, no existen. Por lo tanto, no se trata aquí de que dos fenómenos mutuamente excluyentes confluyan en una misma base, del mismo modo que la existencia de mechones de cabello para alguien con visión borrosa y la inexistencia de tales mechones de cabello en general no son mutuamente excluyentes.

4) Los reparos que hay que eliminar

Los reparos consisten en tomar el camino de lo último e intentar invalidar lo aparente mediante el uso de lo último como razón o en intentar negar lo último mediante el uso de lo aparente como razón. lo primero significa negar la conducta (adecuada) tomando la visión como razón. El segundo significa negar la visión tomando la conducta como razón. Dado que las dos realidades son objetos

distintos de visión y conducta, los alcances de la visión y la conducta se miden suficientemente a través de cualquiera de estas dos realidades.[1226]

5) El razonamiento que es el medio para eliminar estos reparos.

En el contexto de presentar visiones o conductas por separado, no se afirma que las dos realidades no sean mutuamente excluyentes. Porque, al presentar la visión, uno no se aferra a ninguna característica de los puntos de referencia, y en ese punto (según el *Madhyamakāvatāra* VI.40d) se dice que "incluso pensar en las acciones y sus resultados llega a su fin." Sin embargo, el hecho de que las dos realidades no sean mutuamente excluyentes significa que uno debe darse cuenta de que no son mutuamente excluyentes cuando se practica la visión y la conducta en unión, es decir, dedicarse al yoga en la forma de ver que los fenómenos aparecen pero no tienen naturaleza. Aquí, "aparecer" significa aparecer a la conciencia, pero cuando se comprende que lo que aparece no tiene naturaleza, esto se realiza mediante la sabiduría. En otras palabras, no es que ambos –el aparecer y el ser sin naturaleza– sean percibidos desde la perspectiva de un solo conocimiento. Por lo tanto, en términos de los dos aspectos de aparecer y ser sin naturaleza, en el contexto de la conducta la apariencia es primaria, mientras que el ser sin naturaleza es primario en el contexto de la visión. Quizás te preguntes: "Entonces, ¿Cuál de las dos (visión o conducta) es la principal?" Manifestar el Dharmakāya es en virtud del aspecto de la visión y manifestar los rūpakāyas es en virtud del aspecto de la conducta.

6) La forma de eliminar dichos reparos

Las ideas erróneas que existen en el propio flujo mental se eliminan mediante el prajñā en el propio flujo mental que distingue las dos realidades. El apego a que estas dos sean mutuamente excluyentes que existe en los flujos mentales de los demás se elimina mediante razonamientos que niegan los dos extremos. En cuanto a la forma de eliminación, algunos dicen: "Los intentos de invalidar lo último tomando lo aparente como una razón se eliminan mediante una respuesta que se basa en lo último." Otros dicen: "Todos los reparos que toman la ruta de lo último se eliminan mediante respuestas en términos de lo aparente. Todos los reparos que toman la ruta de lo aparente se eliminan mediante respuestas en términos de lo último." Para mí, está permitido dar respuestas a cada uno de estos reparos utilizando cada una de las dos realidades, respectivamente, porque cada uno de los dieciséis reparos que se plantean como tales (bajo el último punto de la clara realización instantánea) aparecen como ignorancia sobre la presentación de las dos realidades.

D) El camino de la preparación

1) Las cuatro etapas del camino de la preparación[1227]

La definición del camino de la preparación es “el camino que brinda la oportunidad de la liberación, tiene la naturaleza de las cinco facultades y no la naturaleza de las siete ramas de la iluminación, y es (antes del camino de la visión) aproximadamente concordante con el realización directa de la realidad en términos de sus objetos y aspectos de enfoque”. El camino de la preparación Mahāyāna incluye los prajñās de estudio, reflexión y meditación que constituyen la naturaleza de este camino, así como la generación de Bodichita y gran compasión en el flujo mental. La naturaleza del camino de la preparación es la sabiduría mundana que surge de la meditación (*Abhidharmakośa* VI.20ab).

El AA explica los cuatro niveles del camino de la preparación –lo que conduce a la penetración– (como el calor) como las etapas progresivas durante las cuales las respectivas entre las cuatro concepciones manifiestas y potentes sobre aprehensor y aprehendido son abandonadas a través del poder de sus remedios que se están produciendo. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.23-27 dice:

> Entonces, habiéndose convertido en tales,
> los Bodhisatvas en equilibrio meditativo,
> excepto el discurso mental,
> no ven ningún referente.
>
> Para aumentar la iluminación de los fenómenos,
> hacen esfuerzos estables.
> A través del aumento de la iluminación de los fenómenos,
> éstos permanecen en la mera mente.
>
> A través de esto, ven todas las apariencias
> de los referentes como mente.
> En este punto, renuncian
> a la distracción de lo aprehendido.
>
> Entonces sólo queda la distracción
> del aprehensor.
> En ese punto, rápidamente
> tocan el samādhi ininterrumpido.
>
> Así, inmediatamente después,
> se abandona la distracción del aprehensor.

> En el debido orden, estas [fases]
> deberían conocerse como calor, etc.

En consecuencia, las cuatro etapas del camino de la preparación se explican a continuación. La primera etapa del camino de la preparación se llama (a) “calor,” ya que es un presagio del surgimiento del fuego de la sabiduría supramundana. El segundo (b) representa el pico entre el *flujo* de raíces mundanas de virtud. El tercero (c) se llama “disposición equilibrada,” ya que uno no teme la realidad de la naturaleza profunda de los fenómenos. El cuarto (d) es el supremo entre todos los dharmas mundanos. Durante (a), los Bodhisatvas alcanzan la iluminación de la ayuda que es el prajñā para comprender la naturaleza de los fenómenos. A través de esto, su sabiduría del calor ve que lo que aparecen como fenómenos general y específicamente caracterizados no son más que discurso mental, mientras que no hay referentes externos reales que puedan percibirse. (b) Durante el pico, a medida que esa iluminación aumenta, se familiarizan con no insistir en los referentes aprehendidos. (c) Al entrar en la esfera de la verdadera realidad, se dan cuenta de que las meras apariencias son mente y se familiarizan con eso. Sin embargo, tampoco se quedan estancados en la única existencia o permanencia de concepciones sobre un aprehensor ya que (d) se dan cuenta de que lo que aparece como el referente del samādhi de la inminencia del camino de la visión no existe como la naturaleza de la mera mente y familiarizarse con ella. En resumen, (a)-(c) representan grados cada vez más sutiles de renunciar a la distracción de algo aprehendido, mientras que (d) realiza la función de renunciar sólo a la distracción de un aprehensor.

En el sistema de Maitreya, hay aquí dos razonamientos para renunciar a las concepciones sobre lo aprehendido. (1) Al demostrar con la razón de la “co-observación invariable” de las apariencias y la mente que las apariencias son meramente mente, uno se da cuenta de que los referentes externos no existen. (2) Al probar con la razón de estar lúcido y consciente que las meras apariencias son mente, uno también se da cuenta de que los referentes externos no existen.[1228] Además, hay un razonamiento para abandonar concepciones sobre el aprehensor – al comprobar con la razón de la inexistencia de lo aprehendido que tampoco existe una mente para aprehenderlo. Después de haberlo probado, se realiza directamente.[1229]

El objetivo de realizar directamente la libertad de todas las características del aprehensor y de lo aprehendido de esta manera es el camino de la visión, cuyo carácter es la percepción yóguica válida. En cuanto a los equilibrios meditativos del camino de la preparación, consisten en percepciones válidas, auto-conscientes e inequívocas que son aproximadamente concordantes con la sabiduría inequívoca real que carece de la dualidad de aprehensor y aprehendido. Esto es exactamente lo que enseña el *Madhyāntāvibhāga* IV.12a: “Aproximadamente concordantes pero equivocados.”[1230] Los equilibrios meditativos durante el camino de la preparación

no son otra cosa que una percepción válida y auto-consciente porque tanto lo que es consciente como de lo que es consciente surgen como la naturaleza de una única experiencia lúcida y consciente.[1231] En cuanto a la manera en que tal sabiduría sin la dualidad de aprehensor y aprehendido es más eminente que la visión de los Pratyekabudas, los primeros maestros Tibetanos dicen: "Tiene que ser explicado que los Pratyekabudas simplemente se dan cuenta de que aprehensor y aprehendido están vacíos de ser diferentes en sustancia. Sin embargo, no se dan cuenta de la verdadera realidad de estar vacíos de cualquier tipo de dualidad entre aprehensor y aprehendido."

Algunas personas afirman que Āryavimuktisena explica los cuatro niveles del camino de la preparación como los cuatro tipos de concepciones, pero esto no está justificado ya que contradice la intención de Maitreya. Sin embargo, Āryavimuktisena simplemente explica que *estas* cuatro concepciones están asociadas de manera congruente con los cuatro niveles del camino de la preparación.[1232] Si estas concepciones tuvieran que ser los cuatro niveles del camino de la preparación simplemente por estar asociadas de manera congruente con ellas, por la misma razón se seguiría de manera muy absurda que los factores a los que se debe renunciar a través de la visión *son* el camino de la visión.

El significado del término "lo que concuerda parcialmente con una distinción definida" (la versión Tibetana de "factores que conducen a la penetración") para el camino de la preparación es el siguiente. Se habla de "distinción definida" porque, a través de la certeza directa y definida sobre la naturaleza de los fenómenos en el camino de la visión, se distinguen entre sí el flujo mental de la persona y los factores a los que se debe renunciar mediante la visión. Dado que el camino de la preparación forma parte de éste y concuerda con el camino de la visión como causa de este último, se llama "lo que es parcialmente concordante con él."[1233] En cuanto a la razón de la división cuádruple del camino de la preparación, esté así dividido en virtud de la certeza de que existen cuatro grados diferentes en función del rasgo distintivo de estar más alejado o más cerca de realizar la realidad de la naturaleza de los fenómenos.

Además, en términos de la forma en que el camino de la preparación "está asociado con los cuatro tipos de concepciones" (AA I.25cd), puedes preguntarte si las concepciones en este contexto son concepciones en términos de ser afirmadas o negadas. Existen como ambas partes –durante la preparación para el equilibrio meditativo y el equilibrio meditativo mismo, de manera potente, estas concepciones tienen el aspecto de algo que debe ser negado. Ellas son también; presentadas como concepciones en términos de ser afirmadas porque el logro posterior de este equilibrio meditativo es la fase durante la cual no se hacen esfuerzos para renunciar a estas concepciones sobre aprehensor y aprehendido.[1234] En el contexto del camino de la preparación del Mahāyāna, las cuatro concepciones (para más detalles, ver más abajo) que tienen la naturaleza de oscurecimientos cognitivos se denominan factores primarios a ser abandonados,

mientras que el Hīnayāna enfatiza las concepciones que tienen la naturaleza de oscurecimientos aflictivos. Ésta es la diferencia entre los factores a los que se debe renunciar en el camino de la preparación en el Mahāyāna y el Hīnayāna.[1235]

2) Los objetos de enfoque y aspectos del camino de la preparación[1236]

En cuanto a los objetos y aspectos de enfoque en este texto, se enseña que, de entre los doce niveles del camino de la preparación, los objetos de enfoque en los niveles de calor menor y mayor, así como aquellos en el Dharma Supremo menor y medio pertenecen a la realidad aparente. En los otros ocho niveles, pertenecen a la realidad última. En cuanto a los aspectos, en los niveles de pico grande, disposición de equilibrio medio y el Dharma Supremo menor y grande, pertenecen a la realidad aparente. En los otros ocho niveles, se relacionan con la realidad última. Según la explicación explícita del *Vivṛti*, la diferencia entre objeto de enfoque y aspecto está en términos de ciertas características y de lo que posee esas características. En resumen, los objetos de enfoque que aquí se enseñan se refieren a los objetos principales en los que centrarse. Estos deben explicarse como dice AA I.40a:

> El objeto de enfoque está formado por todos los fenómenos.

Los aspectos deben afirmarse como los distintos modos de aprehender estos objetos en los que hay que centrarse, los cuales deben explicarse como los aspectos tal como se describen en AA IV.1ab:

> Los casos específicos de entidades cognoscitivas
> representan la característica definitoria de los “aspectos.”

Otros Tibetanos explican que todos los objetos de enfoque son realidad aparente y todos los aspectos son realidad última. Esto significa estar equivocado sobre el significado de las dos realidades y los significados de los objetos y aspectos de enfoque en este contexto. Al confundir los dos últimos con simplemente las generalidades y los particulares que se conocen en la dialéctica, estas personas explican que el significado de los particulares se refiere a fenómenos últimos específicamente caracterizados y que las generalidades que se imputan como términos convencionales son una realidad aparente. Pero en este contexto, la parte aprehendida de la conciencia consiste tanto en fenómenos caracterizados generalmente como caracterizados específicamente como dos objetos diferentes. Para cada uno de ellos hay un objeto de enfoque y un aspecto distintos. Por lo tanto, la comparación que hacen esas personas de estos dos objetos cognoscibles con el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, no está justificada y combinan “aspecto” y “referente específicamente caracterizado” como la misma categoría terminológica. Puesto que tal afirmación ni siquiera se encuentra en el

sistema de la dialéctica, tampoco es adecuada en ese sistema. En el contexto actual, cualquier cosa que pertenezca a lo último, ya sea un objeto de enfoque o un aspecto, es algo que existe durante el equilibrio meditativo real, mientras que los objetos de enfoque y aspectos que pertenecen a la realidad aparente existen durante las etapas preparatorias del equilibrio meditativo real. Ésta es la transmisión de la enseñanza de Paṇḍita Trilakṣa que se encuentra en las notas registradas por Ar Jangchub Yeshe, pero no concuerda con las explicaciones que son bien conocidas en el Tíbet en la actualidad.

En cuanto a la cuestión de a qué tipo de mente pertenecen estos equilibrios meditativos del camino de la preparación, que se distinguen por los objetos de enfoque y aspectos recién explicados, muchos Tibetanos anteriores afirman que son percepciones yóguicas válidas. Otros afirman que son realizaciones a modo de generalidades del objeto y, por tanto, dicen que representan cogniciones inferenciales, cogniciones repetitivas,[1237] o suposiciones correctas.[1238] Pero algunos seres genuinos han afirmado que estas afirmaciones no son sostenibles. Como se dice:

> La percepción yóguica válida ocurre en los flujos mentales de los nobles, pero no en los seres ordinarios. [Si los equilibrios meditativos del v fueran] cogniciones válidas inferenciales, serían estados mentales que comprenden algo nuevamente, pero entonces también se seguiría que no son más que conciencias [que resultan] del estudio y la reflexión. Si se afirma que son cogniciones posteriores, se sigue que se afirma que son concepciones que se aprehenden combinando términos y sus referentes. Si uno afirma que son suposiciones correctas, no son más que estados mentales de no realización. Por lo tanto, estos estados mentales en el camino de la preparación no están incluidos dentro de ninguno de los dos tipos de cognición válida ni de los tres estados mentales que son cogniciones no válidas.[1239] No sólo no están incluidos dentro de estos, sino que tampoco son consciencias no conceptuales.

En cuanto a que los estados mentales del camino de la preparación no son concepciones, AA I.27c dice:

> Sus aspectos son abstenerse de aferrarse y demás.

AA I.33b declara:

> Y la no conceptualidad del samādhi.

El *Vivṛti* de Haribhadra sobre esto dice: “Dado que todas las concepciones no son sostenibles...”[1240] El significado de lo que se enseña de esta manera es que los equilibrios meditativos del camino de la preparación no son conceptuales por la

siguiente razón. El camino de la visión está desprovisto de las características de todas las concepciones y el camino de la preparación debe ser aproximadamente concordante con el primero en términos de sus objetos y aspectos de enfoque. Sin embargo, si el camino de preparación implicara concepciones, no sería adecuado de esta manera.

En cuanto a que esos equilibrios meditativos tampoco son conciencias no conceptuales, AA I.25cd dice que se

> basan en estar asociado
> con las cuatro concepciones en su debido orden.

En sus comentarios sobre este pasaje, Āryavimuktisena y Haribhadra explican que estos equilibrios meditativos están asociados con las cuatro concepciones que tienen el aspecto de ser negadas. La esencia de esta explicación es que cualquier cosa que sea una conciencia no conceptual debe realizar claramente un fenómeno específicamente caracterizado. Sin embargo, estos equilibrios meditativos carecen aquí de la realización clara del fenómeno específicamente caracterizado de la ausencia de identidad. Por lo tanto, el *Mahāyānasūtrālālaṃkārā* Xl.31 dice:

> Falsa imaginación; ni correctas
> ni falsas; no imaginación;
> y ni imaginación ni no imaginación–
> esto expresa todos los objetos cognoscibles.

"Falsa imaginación" se refiere a las concepciones que no concuerdan aproximadamente con la sabiduría supramundana. Aquellas que no son "ni correctas ni falsas" son aquellas que concuerdan aproximadamente con la sabiduría supramundana (hasta los factores que conducen a la penetración). "No imaginación" se refiere a la talidad y la sabiduría supramundana. "Ni imaginación ni no imaginación" representa la sabiduría mundana –el logro posterior de la sabiduría supramundana. "Todos los objetos cognoscibles" no están incluidos más que en estos. No entraré en detalles sobre las disputas y sus respuestas en este contexto por miedo a ser demasiado prolijo.

En cuanto a si los portadores de la naturaleza de los fenómenos aparecen o no durante los equilibrios meditativos del camino de la preparación, algunos maestros Tibetanos dicen: "Durante los equilibrios meditativos del camino de la preparación, los portadores de la naturaleza de los fenómenos que son no entidades aparecen de manera poco clara. Una apariencia así no puede ser otra cosa que una apariencia bajo la influencia de concepciones que aprehenden mediante la combinación de términos y sus referentes." En el sistema de quienes afirman que los equilibrios meditativos del camino de la preparación consisten en concepciones, es cierto que esta afirmación debe hacerse de esa manera. Sin

embargo, se establece una cognición que aprehende mediante la fusión de términos y sus referentes, para lo cual aparecen de manera confusa portadores de la naturaleza de los fenómenos que son no entidades, y el tipo de concepción que representa la naturaleza de los equilibrios meditativos del camino de la preparación son mutuamente excluyentes en términos de sus objetos y aspectos de enfoque por las siguientes razones. La falsa imaginación y el conocimiento que consiste en la adecuada ocupación mental que no es falso son mutuamente excluyentes en términos de sus propias naturalezas. Es imposible que la naturaleza de esta ocupación mental adecuado tome como objeto un estado mental despreciable de cognición no válida en el que las no entidades aparecen de manera confusa porque no hay absolutamente ningún propósito para algo así.

3) Las cuatro concepciones en el contexto del camino de la preparación[1241]

Las concepciones en este contexto consisten en que la mente se aferra a las características de sus objetos específicos –las distracciones de las concepciones aprehensivas que funcionan como obstrucciones a la omnisciencia. Dado que esos oscurecimientos cognitivos, que tienen la naturaleza de concepciones, existen en los flujos mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas, estos últimos no alcanzan el nirvāṇa que realmente cumple esta función. Como dice el *Uttaratantra*:

> Por lo tanto, sin alcanzar la Budeidad,
> no se alcanza el Nirvāṇa,
> así como no puedes ver el sol
> una vez que le quitas su luz y sus rayos.[1242]

Cuando se identifica la concepción en general, según en el *Madhyāntavibhāga* I.8ab, la falsa imaginación que consiste en las mentes y los factores mentales en los tres reinos se presenta como concepción. Según el *Abhidharmakośa* II.33a, aquello que toma como objetos referentes burdos es la concepción, lo que tampoco contradice los razonamientos del Dharmakīrti. Su *Pramāṇaviniścaya* dice:

> La concepción es el conocimiento al que aparece lo que conviene mezclar con expresiones.[1243]

En este contexto, el objeto de expresión es una generalidad de objeto y el medio de expresión es una generalidad de término.[1244] Así, hay dos tipos de concepciones que representan obstáculos para alcanzar la omnisciencia –(a) las concepciones que oscurecen la visión directa de la verdadera realidad son los obstáculos para analizar la talidad y (b) las concepciones que oscurecen las acciones kármicas y sus resultados son los obstáculos para analizar la variedad de fenómenos. Entre estos, los primeros se abandonan únicamente durante el equilibrio meditativo,

mientras que los segundos son los factores a los que se debe renunciar a través de la sabiduría del logro posterior.

En este contexto, estas concepciones se pueden dividir a su vez en
1) las concepciones que aprehenden la sustancialidad
2) las concepciones que aprehenden las imputaciones
Las primeras equivalen al apego a la existencia real y son dobles:
1a) las concepciones sobre lo aprehendido
1b) las concepciones sobre el aprehensor
1a) Las concepciones sobre lo aprehendido son dos:
1aa) las concepciones sobre los fenómenos afligidos
1ab) las concepciones sobre los fenómenos purificados

Las concepciones sobre los fenómenos depurados se clasifican en dos:

1ab1) aquellos en términos de Mahāyāna (las concepciones sobre lo aprehendido que ven sus respectivos objetos aprehendidos como defectuosos y ponen fin a los estados mentales que se aferran a estos objetos)

1ab2) aquellos en términos de Hīnayāna (las concepciones sobre lo aprehendido que ven a sus objetos aprehendidos como poseedores de cualidades y se involucran en los estados mentales que se aferran a ellos)

1b) Las concepciones sobre el aprehensor son también dobles:

1ba) las concepciones sobre los fenómenos (objetos cognoscibles y las cogniciones que los conocen)

1bb) las concepciones sobre las personas (las bases para imputar a la persona y el factor que se imputa como persona)

En este contexto, las concepciones sobre la sustancialidad surgen en dependencia de concepciones (previas) sobre la causa de que estas concepciones sean algo sustancialmente existente. Así, el objeto tomado por el modo de aprehensión de estas concepciones es la noción de alguna sustancia auto-suficiente.

2) Las concepciones que aprehenden imputaciones son los estados mentales en los que las superimposiciones de apego a la existencia real de algún referente han sido cortadas, pero que todavía se aferran a ese referente de manera imputacional. En cuanto a los objetos de tales estados mentales, se aferran a (a) aprehendido y (b) aprehensor como meras imputaciones.

2a) Las concepciones sobre lo aprehendido como imputación son dos:
2aa) las concepciones que aprehenden los factores que afligen a los fenómenos

2ab) las concepciones que aprehenden los factores que son fenómenos purificados (nuevamente dobles en términos de Mahāyāna y Hīnayāna)

2b) Las concepciones sobre el aprehensor como imputación son también dobles:

2ba) las concepciones sobre los fenómenos

2bb) las concepciones sobre la persona

2ba) Las concepciones sobre los fenómenos son nuevamente dobles:

2ba1) las concepciones sobre las bases para imputar a los seres ordinarios (mente y factores mentales)

2ba2) las concepciones sobre las bases para imputar a los nobles (las sabidurías del equilibrio meditativo y el logro posterior)

Que la división recién explicada de las dos concepciones sobre el aprehensor también se aplica a las dos concepciones sobre lo aprehendido es evidente por lo que está claramente escrito en las etapas progresivas de meditación sobre los Dharmas de Maitreya, que fueron transmitidos desde Dsen Kawoche. Sin embargo, algunos grandes Tibetanos posteriores hablan de “encontrar únicamente mediante la destreza de la intuición (*blo gros*)”; dicen que “tal hallazgo es también la esencia de lo que se explica en el sistema de escrituras Madhyamaka y no hay otra manera de explicarlo que no sea de esta manera”; y afirman que “no hay ningún defecto en el hecho de que tal distinción no se explique en el AA y sus comentarios.” Al explicar este tipo de distinción, discuten sobre si los modos de aprehensión de las concepciones sobre aprehensor y aprehendido concuerdan con los hechos o no, pero todas esas disputas simplemente traicionan sus defectos de no comprender el significado como se explicó anteriormente.

En cuanto a la base del error que desencadenó tales disputas, el *Vṛtti* presenta cuatro posibilidades en términos de la relación entre las concepciones sobre el aprehensor y las concepciones sobre lo aprehendido (ser uno pero no el otro, ser ambos y no ser ninguno). Sobre esto, algunos maestros Tibetanos dicen: “Aquí, estas cuatro posibilidades no se cuentan sobre la base de un solo objeto, sino en términos de diferentes objetos. Si se presenta esto, se sigue de manera muy absurda que es posible un tercer tipo de cognición válida porque entonces el conocimiento inferencial válido concibe los objetos externos y, en su propia naturaleza, es percepción.” Tal defecto no se aplica a Āryavimuktisena porque su intención al presentar las cuatro posibilidades anteriores no es en términos de si habría o no consecuencias muy absurdas en virtud de analizar bien estas posibilidades a través del razonamiento. Más bien, simplemente adujo la explicación meramente general de dichas cuatro posibilidades con respecto a las concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido que se dan en el abhidharma. Además, algunas personas dicen que el autor del *Vṛtti* no es Āryavimuktisena, pero esto está completamente fuera de discusión porque un linaje ininterrumpido de discípulos de Āryavimuktisena (como Paṇḍita Vairocana) había llegado al Tíbet en

la época de los reyes de Samye y Todos estuvieron de acuerdo en que este *Vṛtti* compuesto por Āryavimuktisena es tan conocido como el sol y la luna.

Las concepciones anteriores que comprenden la sustancialidad (1) existen en los flujos mentales de los seres ordinarios y durante los logros posteriores de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas por las siguientes razones. Los seres comunes conciben cada entidad únicamente como algo real en virtud de sus propias características específicas; no la conciben como cualquier otra cosa. Durante los logros posteriores de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas, los estados mentales de apego a la existencia real no han llegado a su fin. Tanto durante el equilibrio meditativo como durante el logro posterior de los nobles Mahāyāna, las concepciones que aprehenden la sustancialidad no surgen porque están dotadas del continuum de la realización directa ininterrumpida de la falta de existencia real.

En cuanto a las concepciones que aprehenden las imputaciones (2), tanto durante el equilibrio meditativo como durante el logro posterior del camino de la preparación Mahāyāna, en virtud de dedicarse mentalmente a aspirar a la realidad verdadera, existen de una manera manifiesta. Durante los logros posteriores de los siete bhūmis impuros, en virtud de ocuparse mentalmente en la realidad verdadera, es posible la manifestación de concepciones que aprehenden imputaciones. En los bhūmis puros, no hay concepción manifiesta alguna porque uno ha obtenido dominio sobre la sabiduría no conceptual. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debido al cambio de mentación, percepción
> y concepción, existe un cuádruple dominio
> sobre la no conceptualidad...[1245]

En los nobles tanto del Mahāyāna como del Hīnayāna, son posibles concepciones manifiestas que aprehenden imputaciones y se centran en las personas. Porque durante el logro posterior de los nobles existe la aprensión de que “todas estas personas son ilusiones, sueños y meras designaciones.”

La práctica en la etapa del camino de la preparación es la siguiente. De entre las concepciones mencionadas, primero es necesario poner fin a las concepciones que aprehenden la sustancialidad que se toma como objeto del modo de aprehensión de las propias concepciones innatas. Luego, al explicar los razonamientos que niegan las concepciones que aprehenden las imputaciones, en su debido orden, se pone fin a las concepciones sobre aprehendido y aprehensor en términos tanto de sustancialidad como de imputación. Al practicar de esta manera en el camino de la preparación, uno descansa en equilibrio meditativo de tal manera que se familiariza y extiende la clara iluminación del prajñā sobre las siguientes formas de carecer de naturaleza. Durante el equilibrio meditativo del calor, esto significa ver que lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos carece de naturaleza.

Durante el nivel del pico, se ve que lo aprehendido en términos de fenómenos purificados carece de naturaleza. Durante el nivel de disposición equilibrada, se ve que la aprehensión sustancial no tiene naturaleza. Durante el nivel del Dharma Supremo, se ve que la aprehensión imputacional no tiene naturaleza. Así, durante el primer nivel se abandonan tres tipos de concepciones; durante el segundo, dos clases; durante el tercero, un tipo; y durante el cuarto, también un tipo.[1246] Dado que todos estos se abandonan durante el equilibrio meditativo, esta es la manera en que el camino de la preparación se asocia con las concepciones.

Esta explicación de la manera de renunciar a esas concepciones es la explicación inequívoca de la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra.[1247] Hoy en día, sin embargo, algunas personas aquí hacen presentaciones como que el camino de la preparación "está asociado con las concepciones en términos de afirmación como los factores ser abandonado y asociado con las concepciones en términos de negación como su naturaleza." Estas afirmaciones erróneas, sin haber analizado críticamente el significado explicado anteriormente, se transmiten de unos a otros.

En cuanto a este tema, Ratnākaraśānti y Abhayākaragupta afirman lo siguiente. Cuando las nueve concepciones sobre lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos se diluyen, pero aún no se abandonan a través del nivel del calor, el camino de la preparación todavía está asociado con ellas. Cuando las nueve concepciones sobre lo aprehendido en términos de fenómenos purificados se diluyen, pero aún no se abandonan a través del pico, el camino de la preparación todavía está asociado con ellas, mientras que las nueve concepciones anteriores se abandonan. Del mismo modo, cuando los dos tipos de concepciones sobre el aprehensor se diluyen, pero aún no se abandonan a través de los niveles de disposición equilibrada y Dharma Supremo, respectivamente, el camino de la preparación todavía está asociado con ambos o uno de ellos, mientras que las concepciones sobre lo aprehendido en términos de fenómenos purificados son abandonadas.

Las cuatro concepciones que se enseñan aquí en el contexto del camino de la preparación contienen porciones de ambos factores que se deben abandonar a través de la visión y la familiarización.[1248] Sin embargo, algunos dicen que las concepciones en este contexto aquí representan la porción de las concepciones que son únicamente factores a ser abandonados a través de la visión porque el camino de la visión surge justo al final del camino de la preparación, mientras que las concepciones en el camino de la familiarización no se mencionan aquí.

E) La disposición

1) Explicación general[1249]

En general, el significado de "disposición" es el siguiente. En el Hīnayāna, la disposición a la iluminación se presenta como "tener pocos deseos y estar contento." Pero estas son sólo indicaciones de que la disposición existe debido a los signos de esta disposición, mientras que no son enseñanzas claras de la disposición que cualifica plenamente como tal. Por lo tanto, el significado de "disposición" que aquí se enseña es que es una causa sustancial adecuada para que se produzca su resultado. Esa causa se clasifica en dos categorías –las causas del saṃsāra y del nirvāṇa. La causa que se enseña aquí es la disposición que es la causa del nirvāṇa. Según los seguidores del Mahāyāna, se afirma que esta misma disposición causal permanece como un aspecto seminal basado en el ālaya. La disposición causal para el nirvāṇa se basa en la sabiduría ālaya y la disposición causal para el saṃsāra se basa en la conciencia ālaya.[1250]

Así, estas dos disposiciones causales se fundamentan por separado en el ālaya puro y en el impuro, respectivamente. Sin embargo, la afirmación que no diferencia claramente entre ālayas puros e impuros, sino que presenta las disposiciones causales tanto para saṃsāra como para nirvāṇa como basadas en un solo ālaya como portador de tal propiedad, es una comprensión errónea del significado de las escrituras del abhidharma. El *Abhidharmasūtra* dice:

> El dhātu del tiempo sin principio
> es la matriz de todos los fenómenos.
> Puesto que existe, se obtienen
> todos los seres y también el nirvāṇa.

Así, se declara que tanto el saṃsāra como el nirvāṇa están justificados ya que todos los fenómenos, a través de las tres características,[1251] están presentes dentro del ālaya que es el dhātu del tiempo sin principio. Aquí, el significado del sūtra es que uno necesita diferenciar entre estos dos factores de sabiduría y conciencia con respecto al ālayadhātu que no alcanza un límite de comienzo en el tiempo. Aquellos que no saben esto representan el sistema impuro de obtener sólo una comprensión de letras limitadas con respecto a esta frase: "El dhātu del tiempo sin principio es la matriz de todos los fenómenos." Por lo tanto, el invencible protector [Maitreya] ha afirmado en su *Dharmadharmatāvibhāga* la necesidad de hacer esta distinción entre conciencia y sabiduría dentro del dhātu del tiempo sin principio:

> La falta de un cambio fundamental de estado
> tiene cuatro deficiencias–

el defecto de carecer de un soporte en el que no actúan las aflicciones,
el defecto de carecer de un soporte para emprender el camino,

el defecto de carecer de una base para designar
a las personas en el nirvāṇa,
y el defecto de carecer de una base para designar
las características distintivas de las tres iluminaciones.

Sus opuestos son los beneficios involucrados,
que se conocen como cuádruples.[1252]

En [su] comentario [de Vasubandhu] aparece lo siguiente:

> En este punto, no está justificado que la mente sea esta misma [base de designación de las personas en el nirvāṇa porque el surgimiento de los remedios y el cese de los factores antagónicos son simultáneos, y porque los fenómenos contrarios no se justifican sobre la misma base, tal como un el frío y la sensación de calor no se justifican de la misma manera.[1253]

Por lo tanto, se declara claramente que hay cuatro defectos si no existe un soporte que no permita ninguna operación de los factores a ser abandonados y [permita] la operación de sus remedios y demás –la sabiduría ālaya como base del cambio fundamental de estado– y que hay cuatro beneficios si existe. Por tanto, la distinción entre conciencia y sabiduría dentro del ālaya es la afirmación del Buda Bhagavān.

Si, según la tradición de algunas personas, la disposición causal tanto para el samsara como para el nirvāṇa se presenta como nada más que la conciencia ālaya, el orden de todos los principios del Dharma del Mahāyāna está mezclado desde su mismo fundamento. Dado que la conciencia ālaya se cancela al convertirse en Buda, la conciencia ālaya [ya no] existe. Pero el cambio de estado de la conciencia ālaya a sabiduría ālaya (que es su opuesto) debe presentarse como la sabiduría de haber cambiado de estado. De lo que se sigue que, según aquellos [que sostienen la posición anterior], no es adecuado que la sabiduría de haber cambiado de estado surja una vez que se cancela la conciencia ālaya. La razón de esto es que la conciencia ālaya cancelada es algo que [ya] está cancelada, mientras que un cambio de esta conciencia ālaya a la sabiduría (que ha cambiado de estado al haber desechado la conciencia ālaya) es imposible dentro de la esfera de los objetos cognoscibles. Una presentación de que el mero factor de cancelación de la conciencia ālaya cancelada existe como la naturaleza de la sabiduría de haber cambiado de estado contradice el razonamiento –un fenómeno que se ha vuelto inexistente no es en ningún caso adecuado como causa de algo existente.

Aquellos seguidores actuales del [Mahā]mudrā cuya confusión es incluso cien mil veces mayor que esto exclaman: “Al refinar la conciencia ālaya en algo puro, se convierte en el resultado de una sabiduría similar a un espejo.” Esto no está justificado por las siguientes razones. Algo como esto no aparece en ninguna de las tradiciones del Mahāyāna, y lo que no aparece [allí tampoco] no aparece en el sentido de algo que se obtiene mediante el razonamiento. La presentación de la conciencia ālaya como causa y de la sabiduría similar a un espejo como resultado no es algo que se obtenga mediante el razonamiento. Más bien, con respecto al modo de ser de las causas y resultados en términos de [tales] causas y resultados en el abhidharma que realmente cumplen estas funciones[1254] (es decir, ser lo que produce y lo que es producido), la conciencia ālaya y la sabiduría similar a un espejo no es adecuada como causa y como resultado que la cualifica plenamente como tal. Además, dado que la naturaleza misma de la conciencia ālaya es [nada más que] las manchas adventicias, se presenta como impura. No importa cómo pueda ser refinada por otra cosa, no se convertirá en algo puro. No es posible dentro de la esfera de los objetos cognoscibles que algo impuro se convierta en algo puro, o que algo puro se convierta en algo impuro.[1255]

Algunos afirman que existe el mero factor de la mente lúcida y consciente, y que esto es lo que comprende todas las semillas del saṃsāra así como las semillas del nirvāṇa. Esto no es sostenible. Que un solo [fenómeno] deba funcionar como la causa fundamental de todo el saṃsāra y el nirvāṇa no es algo que aparezca en la tradición Budista. Que esto no aparece [en esta tradición se demuestra por el hecho de que] esto se presenta como la afirmación de los no Budistas (“sólo una sola consciente-consciencia, que es la causa o semilla tanto de la esclavitud como de la liberación”) por los grandes guardianes de las enseñanzas del Buda, los gloriosos Dignāga y Dharmakīrti, y luego refutado.[1256]

La mayoría de los Tibetanos en esta tierra de las nieves dicen: “La doble distinción entre conciencia ālaya y sabiduría [ālaya] es el sistema de los Meros Mentalistas” y también: “La doble distinción entre sabiduría ālaya y conciencia [ālaya] no aparecer en cualquier sistema.” Sus propias palabras son contradictorias porque si [esta distinción] apareció en el sistema de los Meros Mentalistas, contradice no aparecer en ningún sistema en absoluto.

Por lo tanto, en la manera de presentar las tendencias latentes contaminadas del saṃsāra como si estuvieran dentro de la conciencia ālaya [como su] fundamento, lo qué cicla [en el saṃsāra], lo qué la hace ciclar y dónde cicla no son algo más allá de la conciencia ālaya per se. Algunos pueden argumentar: “Pero en ese caso, un solo factor [–la conciencia ālaya–] no es adecuado como tres factores (lo qué cicla, etc.).” En cuanto a este punto, acepto que no conviene así. Sin embargo, aunque la presentación de tres [factores] a través de uno solo y etc. contradice el

razonamiento, todo lo que sucede desde la perspectiva del error ocurre así precisamente por la cuestión de la ignorancia.

Esta conciencia ālaya se clasifica en dos aspectos: El aspecto seminal y el aspecto madurativo. Las semillas [contaminadas] son introducidas recientemente bajo la influencia de la fuerza de las condiciones –no son algo previamente existente que sea intrínseco a la naturaleza de los fenómenos.

En cuanto a la manera en que se introducen las semillas no contaminadas basándose en la sabiduría ālaya, la sabiduría ālaya real es "el corazón de sugata," "el vajra de la mente" y "la disposición naturalmente permanente." Estos son sinónimos de la vacuidad que realmente cumple esta función, que Maitreya enseña brevemente en el *Madhyāntavibhāga* [I.14].[1257] Las semillas no contaminadas no son algo que deba ser introducido nuevamente bajo la influencia de las condiciones, sino que están declaradas en el mantrayāna es "las semillas de todos los aspectos que son intrínsecos en virtud de la naturaleza de los fenómenos." En particular, aparecen en los grandes textos de Maitreya bajo los nombres de "las tendencias latentes de la escucha," "el rasgo distintivo de los seis āyatanas"[1258] y "semillas no contaminadas."

Estas tendencias latentes de la escucha están asociadas con la sabiduría ālaya. Quizás te preguntes: "¿Qué tipo de actividad realizan?" El noble maestro Asaṅga, que es capaz de diferenciar entre el [significado] conveniente y el definitivo, ha declarado lo siguiente en su *Mahāyānasaṃgraha*:

> [La sabiduría supramundana] se origina en el flujo natural del Dharmadhātu completamente puro, es decir, las semillas que son las tendencias latentes de la escucha. Uno podría preguntarse: "¿Cuáles son, de todos modos, estas tendencias latentes de la escucha? ¿Son de la naturaleza de la conciencia ālaya o no? Si fueran de la naturaleza de la conciencia ālaya, ¿Cómo podrían ser adecuadas como semillas de la conciencia ālaya?." ¿Su remedio? Y si no son de su naturaleza, entonces [hay que] mirar cuál podría ser la matriz de estas semillas de tendencias latentes de la escucha." Cuáles son estas tendencias latentes de la escucha dependiendo de la iluminación de los Budas, en qué matriz entran y en qué forma entran en la conciencia madurativa[1259] de una manera que coexiste con ella, todo esto es como [una mezcla de] leche y agua. No son la conciencia ālaya porque son las semillas mismas de su remedio.[1260]
>
> Las tendencias latentes pequeñas se convierten en tendencias latentes medias, y estas tendencias latentes medias luego se convierten en tendencias latentes grandes, todo esto en virtud de estar asociadas con la escucha, la reflexión y la meditación que se realizan muchas veces. Las tendencias latentes pequeñas, medianas y grandes de la escucha deben considerarse como las semillas del Dharmakāya. Puesto que son el

> remedio para la conciencia ālaya, no son de la naturaleza de la conciencia ālaya. [En el sentido de ser un remedio] son algo mundano, pero dado que son el flujo natural de lo supramundano –el Dharmadhātu completamente puro– son las semillas de la mente supramundana. Aunque esta mente supramundana aún no se ha originado, son el remedio para quedar enredados [en el saṃsāra] a través de las aflicciones, el remedio para migrar a los reinos desagradables y el remedio que hace que todas las malas acciones desaparezcan. Son lo que está en completa concordancia con el encuentro con Budas y Bodhisatvas.
>
> Aunque los Bodhisatvas principiantes son mundanos, [estas tendencias latentes] deben considerarse incluidas en el Dharmakāya y [las de] Śrāvakas y Pratyekabudas como incluidas en el vimuktikāya.[1261] No son la conciencia ālaya, pero están incluidos en el Dharmakāya y el Vimuktikāya, respectivamente. En la medida en que poco a poco van brillando de manera pequeña, mediana y grande, en la misma medida también la conciencia de maduración completa decae y cambia de estado. Si ha cambiado de estado en todos los aspectos, la conciencia queda desprovista de semillas y también abandonada en todos los aspectos.
>
> Quizás te preguntes: “¿Cómo es que la conciencia ālaya, que mora junto con lo que no es conciencia ālaya como el agua y la leche, puede disminuir en todos los aspectos?” Se afirma: “Esto es como los gansos[1262] bebiendo leche del agua. Es similar al cambio de estado cuando, estando libre del deseo mundano, las tendencias latentes de lo que no es un equilibrio meditativo disminuyen, mientras que las tendencias latentes del equilibrio meditativo aumentan”.[1263]

Por lo tanto, lo que se llama “las tendencias latentes de la escucha” es lo que permite escuchar las doce ramas del discurso de un Buda. Es la capacidad de cognición no contaminada que está activa a través del poder de la naturaleza de los fenómenos. El factor de esta capacidad es lo que lleva el nombre de “tendencias latentes de la escucha que son sostenidas por la iluminación.” Es lo que no es adecuado para mezclarse con los flujos mentales de los seres sintientes. Aquí, se dice que estas tendencias latentes son “tendencias latentes” en términos de permitir que la actividad iluminada del Dharmakāya, que se basa en la iluminación, involucre los flujos mentales de los seres sintientes. Pero no hay ninguna tendencia latente que cualifique plenamente como tal en la actividad iluminada del Dharmakāya, que tiene el carácter de las doce ramas del discurso de un Buda y es el flujo natural del Dharmadhātu supramundano y completamente puro. Se declara que es el flujo natural que está libre de todas las características de tendencias latentes.

Uno podría pensar: “La explicación de que las tendencias latentes pequeñas se conviertan en tendencias latentes medias, y que estas tendencias latentes medias luego se conviertan en tendencias latentes grandes, etc., es [una descripción de] tal aumento en el sentido de que existen tendencias latentes que se cualifican plenamente como tal.” Este no es el caso. Lo que se llama “tendencias latentes de la escucha, que son el flujo natural del Dharmadhātu completamente puro” no representa un aumento de tendencias latentes. Más bien, es el poder de la disminución de los factores a ser abandonados –los factores antagónicos– lo que aparece como si las tendencias latentes de la escucha, que son el flujo natural del Dharmadhātu completamente puro, aumentaran de pequeñas a medianas y etc.

Aquí, se dice que el significado de “Aunque es mundano...” [en la cita anterior] es el siguiente. Aunque [las tendencias latentes de la escucha] son el remedio para lo mundano, no están contenidas en los flujos mentales mundanos, sino que son el flujo natural del Dharmadhātu supramundano. La esencia del “flujo natural” es que aborda la necesidad definida de algún [factor] que sea distinto del Dharmadhātu mismo completamente puro y [al mismo tiempo] fuera de todo lo que existe dentro de la clase de fenómenos impuros cuya naturaleza es [el Dharmadhātu]. Entonces, desde la perspectiva de este factor del flujo natural asociado con un flujo mental, se lo presenta como un Bodhisatva y, sin embargo, este factor también está incluido en el Dharmakāya. Durante este tiempo hay dos [modos de participación] en el cuerpo único de un yogui que aparece como la naturaleza dependiente de lo otro –el modo de participación del continuo de la conciencia y el modo de participación del poder de la sabiduría. El noble Nāgārjuna dice [en su *Dharmadhātustava*]:

Al igual que de una mezcla de leche y agua
que se encuentra en un recipiente,
los gansos simplemente beben la leche, pero no el agua,
que permanece tal como está.

De la misma manera, cubierta por las aflicciones,
la sabiduría habita dentro de este cuerpo, siendo una [con ellas].
Pero los yoguis simplemente extraen la sabiduría
y dejan atrás la ignorancia.[1264]

Ahora bien, uno podría pensar: “Dado que la disposición causal se explica como el Dharmadhātu incondicionado, un fenómeno incondicionado no es adecuado como disposición. La disposición tiene el significado de causa, y la presentación de causas y resultados se da en base a fenómenos condicionados. Por lo tanto, [el Dharmadhātu] no es adecuado como disposición causal.” Deseando eliminar este

reparo, algunos dicen: "El error de que un fenómeno incondicionado no es adecuado como causa no existe [aquí] porque hay una doble razón para presentar un fenómeno incondicionado como la disposición causal. Se presenta de una manera doble a través del soporte y del enfoque. En primer lugar, se justifica que un fenómeno incondicionado –que tiene el modo de soporte– funcione como "disposición causal." Los Bodhisatvas son etiquetados debido a sus seis āyatanas, y estos están sustentados por la conciencia mental, ya que al final ésta es sustentada por el Dharmadhātu, se justifica que el Dharmadhātu incondicionado funcione como 'disposición causal' desde la perspectiva de presentarlo como soporte. El *Uttaratantra* lo enseña a través de dos versos [comenzando con]:

> Asimismo, skandhas, dhātus y facultades...[1265]

En segundo lugar, la presentación como disposición causal a través del enfoque está [justificada] porque los Bodhisatvas meditan enfocándose en la naturaleza de la mente –el Dharmadhātu. Por lo tanto, en el momento de la liberación final de las manchas, el Dharmadhātu de la mente se vuelve talidad libre de manchas."[1266]

La explicación en el *Uttaratantra* de que estos descansan o son soportados por los [siguientes] es simplemente una presentación desde una perspectiva convencional de que, con la intención de que todos los fenómenos sean vacuidad, son adecuados para surgir, adecuados para aparecer y [pueden relacionar como] el soporte y lo soportado. Que la naturaleza de la mente –o el dhātu incondicionado y libre de manchas– pueda apoyarse o descansar en otro fenómeno es primordialmente imposible. Por lo tanto, no está justificado que el Dharmadhātu mismo soporte algo más ni que el Dharmadhātu mismo esté sustentado por algo más. Además, [estos dos versos] hablan explícitamente sólo de un ser sostenido por la pureza de la mente o que descansa en ella, pero no explican un ser sostenido por la naturaleza de la mente, el dhātu sin manchas. Identificar "la pureza de mente" en este contexto como el Dharmadhātu no es necesariamente así. Dado que la mente que es una ocupación mental inadecuada nunca existió de esta manera, no cambia a algo más que su modo puro de ser. Por lo tanto, éste es el significado de "descansar."

En general, para que [algunas cosas] funcionen como causa [y resultado], deben estar mutuamente conectadas como soporte y soportado. Además, tal soporte y soportado deben unirse, pero es imposible que el Dharmadhātu y la conciencia mental se unan o que [uno] soporte [al otro]. Incluso si tal conjunción existiera, no sería una prueba que justifique un fenómeno incondicionado como disposición. Más bien, esto sería una prueba para justificar como disposición una combinación de un fenómeno condicionado y uno incondicionado. Además, si algo dado

respalda un fenómeno, es difícil demostrar que es la causa de ese fenómeno, o incluso una causa en absoluto. Ninguno de los dos es necesariamente el caso.

Además, está justificado presentar el Dharmadhātu como el Tathāgata una vez que se ha liberado de las manchas al haber meditado en el camino enfocándose en la naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, presentar un fenómeno incondicionado como una disposición simplemente debida a esto es algo incierto. Más bien, una vez que se ha cumplido el propósito de meditar centrándose en estos,[1267] es seguro en todos los aspectos que un fenómeno incondicionado no puede presentarse como la disposición.

Además, en general, dado que un fenómeno incondicionado que está contenido en los flujos mentales de los seres sintientes no es posible, los Bodhisatvas tampoco se concentran en él ni son soportados por el Dharmadhātu real que cualifica plenamente como tal porque el dhātu que es la naturaleza de los fenómenos no es adecuada para soportarlos o centrarse en ellos. Además, si no se establece que la causa del resultado de algún fenómeno tenga el carácter de esta cosa [resultante] específica, entonces contradice el razonamiento de que podría convertirse en la causa de ese [resultado] centrándose en una causa distinta de esta causa, o porque [el resultado] está soportado por [esa otra causa]. Por lo tanto, ese nunca es el caso.

Quizás digas: “¿Pero qué es entonces la presentación de un fenómeno incondicionado como la disposición en tu propio sistema?” Esta presentación del Dharmadhātu incondicionado como la causa de la Budeidad no es presentarlo como una causa por medio de la existencia de una conexión entre una causa y un resultado que cualifica plenamente como tal. Más bien, este Dharmadhātu incondicionado se [presenta como una causa] en términos de la Budeidad perfecta y el Dharmadhātu incondicionado siendo uno en naturaleza, aunque separable como aislados diferentes. Al [presentarlo] de esta manera, la naturaleza de la causa de la Budeidad perfecta y la naturaleza de la causa que es el Dharmadhātu no son diferentes. Por lo tanto, la causa de la Budeidad perfecta no es diferente de la naturaleza de la causa que es el Dharmadhātu, y por eso se la llama “la causa de la Budeidad.” Cuando se asocia con manchas, el nombre “resultado” no se usa para este tipo de no dualidad de Dharmadhātu y Budeidad perfecta, sino que se etiqueta con el nombre “causa.” Una vez que se ha liberado de las manchas, la Budeidad perfecta se enseña con el nombre de “resultado.”

Según el significado definitivo, ambas [nociones] que se enseñan aquí –lo que se enseña con el nombre “causa” y lo que se enseña con el nombre “resultado”– son de la misma naturaleza. Por lo tanto, estos dos no existen como causa real y su resultado específico que sean diferentes entre sí. Más bien, sus modos de ser tal como se describen son inseparables en términos del rasgo distintivo de la verdadera realidad.

Sin embargo, según el significado conveniente, el Dharmadhātu se presenta como la causa y la Budeidad perfecta como resultado. Esto conlleva la intención de que algo puro no se origine a partir de una causa completamente impura, sino que algo puro se origine o exista basándose únicamente en algo puro. Por lo tanto, el propósito en este sentido se [establece] en términos de que sea fácil que [tal] comprensión surja dentro de la perspectiva de aquellos cuya mente está entrenada en la presentación de causas y resultados. De lo contrario, se acumularía el error de la consecuencia de que causa y resultado son los mismos, ya que la causa misma que es el Dharmadhātu incondicionado se explica como "Buda original" en el mantrayāna. Por lo tanto, es un significado conveniente que el resultado de la Budeidad perfecta sea producido por el Dharmadhātu incondicionado.[1268] Este tipo de significado conveniente es de hecho una enseñanza adaptada a la perspectiva mental de aquellos a quienes se debe guiar. Sin embargo, dado que la única realidad del Dharmadhātu incondicionado se enseña de muchas maneras, como ser causa en algunos contextos y resultado en otros, es necesario distinguir el significado conveniente y el significado definitivo sin mezclarlos.[1269]

En cuanto a "el rasgo distintivo de los seis āyatanas de Bodhisatvas," otros Tibetanos dicen: "Algunos rasgos distintivos de los seis āyatanas de Bodhisatvas que están en el camino tienen el potencial de producir fenómenos no contaminados."[1270] Pero yo afirmo que el rasgo distintivo de los seis āyatanas, es decir, la cognición que no es compartida por los seis āyatanas de los Bodhisatvas, es algo que debe tomarse como algo distintivo que es distinto de los seis āyatanas.[1271] El significado de esto lo explica claramente el protector Maitreya. Lo que se llama "cognición no contaminada" es la disposición natural e incondicionada, que es definitivamente la causa de la Budeidad perfecta y existe en todos los seres sin principio, desde el primer momento. Debido a tres maneras en que una disposición tan única se revela cuando se encuentra con características distintivas de condiciones, hay también tres [tipos de] poseedores de la disposición. El encuentro con las condiciones se basa en el rasgo distintivo de la disposición que se desarrolla. La comprensión de la disposición que se desarrolla es la siguiente. La disposición que, a través del poder de la naturaleza de los fenómenos, consiste en las condiciones para presentar la disposición incondicionada como la gran iluminación [de los Budas], las condiciones para presentarla como la iluminación media [de los Pratyekabudas] y las condiciones para presentarla, como la iluminación menor [de Śrāvakas], se denomina "disposición en desarrollo."

En resumen, la disposición natural es el soporte que existe desde el principio, mientras que la disposición en desarrollo permanece como la disposición que consiste en los [trece] logros,[1272] que se distinguen por los fenómenos particulares sostenidos [por la disposición naturalmente permanente] y permitir el surgimiento

de los kāyas que [promueven] el bienestar de los demás o no. La esencia de esta explicación es la siguiente. La disposición naturalmente permanente es la naturaleza misma de la mente asociada con las manchas. El factor del proceso gradual de agotamiento de todas sus manchas o el factor de ya haberlas abandonado se presenta como la disposición en desarrollo. Esto lleva a presentar la manifestación de los dos kāyas –que son el propio y [el bienestar] de los demás– como los resultados de estas dos disposiciones.

Aquellos que afirman que existe un aspecto vacío y uno no vacío en este Dharmakāya –el propio bienestar de uno– y que existe tanto condicionado como incondicionado[1273] bien pueden afirmar haber entrenado sus mentes para distinguir las dos realidades de acuerdo con el sistema de Maitreya. Sin embargo, cualquier afirmación de que el Dharmakāya y el Dharmadhātu están condicionados, o vacíos en el sentido de una negación no implicativa, etc., [no son sostenibles] por las siguientes razones. Por no hablar de la distinción entre las dos realidades afirmada por [Maitreya], incluso en cualquier [otro] sistema de cualquier [maestro] que fundó una tradición [Budista], no se afirma un Dharmadhātu y un Dharmakāya que sean fenómenos condicionados. [En todas estas tradiciones] es imposible presentar el Dharmadhātu y el Dharmakāya como el factor que es una negación no implicativa, es decir, como vacíos [en el sentido] de que nunca han existido primordialmente desde el principio. Además, el Dharmakāya y el Dharmadhātu nunca se presentan como una realidad aparente. Así, esta forma de exégesis se explica de la misma manera en todas las tradiciones auténticas del Mahāyāna.

Algunas personas proclaman en voz alta: “La presentación de la disposición que se explica en [textos] como el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Abhidharmasamuccaya* es el sistema de los Meros Mentalistas, pero no el sistema de los Mādhyamikas.” Si este fuera el caso, como consecuencia todas las tradiciones escriturales del Mahāyāna serían empujadas por la fuerza al campo de los Meros Mentalistas únicamente, y así los campos Mādhyamika sufrirían enormes pérdidas. [Más bien,] también en el sistema de los Meros Mentalistas, la disposición naturalmente permanente se acepta como el corazón de Buda. Dicen: “Es posible que entre los seres –aquellos que poseen el corazón de Buda– algunos no alcancen el nirvāṇa en forma de gran iluminación. Por lo tanto, hay aquellos que poseen la disposición que es la ‘disposición extinta.’” Declaran que no existe ningún ser sintiente que no tenga el corazón de Buda.

Básicamente, los Meros Mentalistas afirman que esta disposición naturalmente permanente es una experiencia lúcida y consciente, mientras que los Mādhyamikas no afirman eso. Los Meros Mentalistas afirman que hay seres sintientes que no alcanzan la iluminación perfecta en absoluto, mientras que los demás no afirman eso. Los Meros Mentalistas afirman que la disposición a la gran iluminación no existe en los flujos mentales de los arhats del Hīnayāna, mientras que los demás afirman que sí existe. Los Meros Mentalistas afirman que los arhats del Hīnayāna

carecen de la causa del renacimiento en la existencia, mientras que los demás afirman que no les falta. Estas [son sus afirmaciones] deben entenderse sin confundirlas.[1274]

En este contexto, para hacer entender cuál es el principio exacto del yāna supremo, debemos entender cuál es la verdadera realidad –la naturaleza de los fenómenos. En el mantrayāna, esto se explica como el principal de las divisiones de todas las disposiciones, el señor del círculo del maṇḍala último, el continuo ininterrumpido dentro de todos los aspectos de base, camino y fruto, que [siempre] está desprovisto de los tres venenos y cuya naturaleza no es impermanente. Maitreya declara que esta forma real de ser es “el corazón del tathāgata.” Su intención era que este Corazón sea el Dharmakāya dotado de doble pureza y que, al etiquetar una parte con el nombre del todo, los seres sintientes tengan una dimensión de este corazón de Buda dotado de doble pureza, es decir, su “pureza natural.” De esta manera habló de “seres sintientes que tienen la disposición de los Budas.”

En resumen, no importa qué razonamiento puedas presentar para probar que el corazón de Buda existe en los flujos mentales de los seres sintientes, es imposible establecer una conexión real entre la razón y el predicado [en tal razonamiento]. Además, en lo que respecta a la afirmación de otros de que los seres sintientes poseen el Corazón, [sólo] es adecuado afirmar que poseen [dicho Corazón] en el sentido de los factores que deben renunciar. Sin embargo, en ese caso, los factores a los que hay que renunciar no son más que errores, que nunca existieron desde el principio. La afirmación de que se establece una conexión de identidad o una conexión causal[1275] entre este Corazón y los seres sintientes, así como la afirmación de que son una especie de soporte y soportado que realmente cumplen estas funciones, no están de acuerdo con el Buda y el sucesor a su trono, el protector Maitreya y demás. Por tanto, conviene descartarlos. Además, las muchas presentaciones diferentes de la disposición que se dan en otras tradiciones escriturales [simplemente] señalan una mera fracción de esta disposición real.

Quizás te preguntes: “¿Qué es entonces un Corazón así?” Es la naturaleza misma de la verdadera realidad, que no puede separarse de lo que consiste en las cualidades insuperables. En términos de su propia naturaleza, [siempre] está dotada de una doble pureza. Sin embargo, provisionalmente y desde la perspectiva de los dialécticos, el Corazón que realmente cumple esta función se presenta como lo que está libre de manchas adventicias y su estar libre de manchas adventicias se afirma como la Budeidad perfecta en el momento de el fruto. Pero se afirma: “En cuanto a donde existe el Corazón imputado, existe en el elemento básico asociado con sus cáscaras.”[1276] Durante ese tiempo [del corazón de Buda que existe en los seres sintientes ordinarios], ya que existe en el elemento básico que está asociado con sus cáscaras, no necesariamente existe en el elemento básico en sí. [Aquí,] el

"Corazón imputado" se identifica como la naturaleza de los fenómenos (dharmatā) que existen en lo que es la naturaleza completamente pura del dhātu.

El Corazón que cualifica plenamente como tal es el Dharmatākāya.[1277] Por lo tanto, cada uno de los bhūmis del Mahāyāna será capturado durante las fases en que este mismo [Corazón] se esté liberando de cada porción correspondiente de manchas. Aquellos que ven cada una de estas porciones [de libertad] se presentan como la joya de la Saṃgha suprema. Ver esto no es [de la manera en que] la corriente de conciencia de un Bodhisatva ve el Corazón. Más bien, debido al hecho de que en este mismo Corazón existen muchas facetas de sabiduría experimentada personalmente, las diversas acumulaciones de conciencia que lo oscurecen cesan como los respectivos [oscurecimientos de cada uno de los bhūmis]. Esto está etiquetado con el nombre "visión."

Un Corazón como este no está contenido en los flujos mentales de ningún ser sintiente ni está mezclado con ningun flujo mental. Al centrarse en este Corazón de los flujos mentales de los seres sintientes, los oscurecimientos se purifican, e incluso cuando se logra la liberación, no tienen ninguna conexión con este Corazón. En este punto, [se dice que] "los seres sintientes han completado el camino y así alcanzado el Dharmakāya." [Sin embargo,] esto también es [justo] en términos de expresiones convencionales convenientes porque una presentación plenamente cualificada de estar dotado con el logro del [Dharmakāya] a través del [cumplimiento del camino], tal como se da en el abhidharma, no puede aplicarse a esto.

Algunos necios dicen: "El Omnisciente Karmapa Rangjung [Dorje] afirma que la intención del *Mahāyānottaratantra* es que el corazón del tathāgata exista en el Dharmadhātu de la mente de los seres sintientes de manera inseparable." Este sabio no afirmó tal cosa. En su auto-comentario sobre *La Profunda Realidad Interior* hace una doble clasificación [de la mente como tal], diciendo: "Lo que es puro se expresa como mente, y lo que es impuro [también] se expresa como mente."[1278] Al explicar que aquellos que poseen impulsos mentales impuros son seres sintientes, aclara que el Dharmadhātu no existe en tales seres sintientes. Él presenta a estos seres sintientes como manchas adventicias producidas por la falsa imaginación, que se desvía erróneamente del Dharmadhātu. Al darle a la mente pura nombres como "mente ordinaria," "protector original" y "Buda original," dice que es exactamente esta [mente] la que posee la forma de ser inseparable de las cualidades de Buda.[1279] Este tipo de [la mente pura] es también el corazón [de Buda] que realmente cumple esta función.

Ahora quizás te preguntes: "¿A qué se refiere esta mente pura?" Es "la naturaleza luminosa de la mente." El significado de "luminoso" es que la mente equivocada es naturalmente pura. La enseñanza de que tal Corazón naturalmente puro existe en los seres sintientes no se entiende literalmente. Más bien, lo que se enseña con "la Budeidad existe en los seres sintientes" es que, al tomar como base

el Corazón naturalmente luminoso, los seres sintientes impuros existen en él como aquello que debe ser purificado. Sin embargo, nuevamente es [sólo] bajo la influencia del error dependiente de lo otro que los seres sintientes existen como aquello que debe ser purificado, mientras que, según el significado definitivo, lo que debe ser purificado –las manchas adventicias– no existen desde el principio.

En cuanto al significado de "manchas adventicias," es inadecuado en todos los aspectos explicar que "adventicia" se refiere a la afirmación de que algo que antes no existía tiene un nuevo origen, o a la afirmación de que algo que ya existía es apto para separarse más tarde. El significado de "adventicia" es no haber venido desde algún tiempo antes, ni cesar en algún momento posterior, ni surgir como algo que surge nuevamente. Sin embargo, debido a diversas causas de error al realizar sus conexiones, estas [manchas] son adventicias en el sentido de [apariciones] transitorias. En otras palabras, son nulidades que tienen la naturaleza de ser irreales, falsas e inexistentes.

Además, "existir" en "[los seres sintientes] existen como aquello que debe ser purificado" no se refiere a una existencia como en la existencia que se distingue como la contraparte [de la inexistencia] en la dicotomía de existencia e inexistencia. Más bien, la existencia que aquí se enseña tiene el significado de existir o no existir como aquello que realiza una función. Entonces, todos estos seres sintientes son entidades porque son capaces de realizar una función.[1280] Si existen [de esta manera], son necesariamente impermanentes, y si son impermanentes, no hay necesidad de ninguna causa que los haga perecer aparte de las causas que los produjeron. Por lo tanto, permanecen como algo que definitivamente perece. Dado que permanecen como algo que definitivamente perece de esta manera, un ser sintiente pasará al nirvāṇa cuando su forma individual de saṃsāra se haya agotado. Es en este sentido que se declara, en última instancia, que no hay ni un solo ser sintiente que nunca pase al nirvāṇa completo dentro de este gran elemento básico de los seres sintientes. Este es el significado definitivo.

Cualquier cosa que sea una entidad impermanente es necesariamente algo que surge de causas y condiciones, y lo que surge de causas y condiciones no surge a través de una naturaleza propia. Si algo no surge por una naturaleza propia, no existe permanentemente, y algo que no existe permanentemente tampoco es producido por causas y condiciones permanentes que le dan origen. Por esta razón, los resultados que son producidos por [causas] impermanentes son similares a estas causas muy impermanentes, por lo que son de tipo concordante [al ser impermanentes]. Todos los fenómenos de este tipo concordante no son fenómenos que realmente puedan cualificarse como existentes en la forma en que están establecidos por una naturaleza propia en términos de su propia esencia. Por lo tanto, a todos se les llama "lo aparente" ya que lo que no existe por naturaleza

propia se confunde como si existiera de esa manera. Este modo es lo que oscurece el estado básico de la vacuidad natural. Lo que se dice aquí es la intención de los Karmapas, quienes llegan sucesivamente como pretende el noble Avalokiteśvara, asumiendo nacimientos humanos.

Hoy en día algunas personas dicen: “La intención del Omnisciente Rangjung Dorje es que el corazón del tathāgata que no está vacío de cualidades, como los [diez] poderes, existe en los seres sintientes. Esto lo explica claramente el poderoso victorioso [el Séptimo Karmapa] Chötra Gyatso.” Esto es [sólo] poner melodía a lo que otros dicen, pero no es nuestro propio sistema [Kagyü].[1281] Quizás te preguntes: “¿Qué otros grandes afirman tal sistema?” En el Tíbet, el país de las nieves, también hay muchos otros que afirman algo así, pero quien lo explica promocionándolo excesivamente es Dölpopa Sherab Gyaltsen. Declara que “un Corazón así, que está libre de todos los defectos y dotado de todas las cualidades, existe en los seres sintientes. A través de su existencia en los seres sintientes, los seres sintientes no tienen por qué serlo. Por lo tanto, uno debe hacer una diferencia entre el existente y ser [algo], sin mezclarlos.”[1282]

Yo digo que esta afirmación: “La Budeidad existe en los seres sintientes” es errónea. En general, en una prueba de que un solo sujeto [en cuestión] tiene una propiedad distinta o es esa misma propiedad, el establecimiento de una conexión entre el predicado del probandum y la razón de tal manera que sean inseparables en sí mismos La esencia representa una “razón natural.” O, en una prueba de que algo existe en la base que es el sujeto [en cuestión], es necesario el establecimiento de una conexión causal entre el predicado del probandum y la razón.[1283]

Sin embargo, [considerando la afirmación anterior] en términos del primer [tipo de prueba], si se toma a “seres sintientes” como sujeto y “son Budas” como predicado del probandum, entonces [la posibilidad] de conectarlos con una razón que se formula con “existir” generalmente se excluye mediante un conocimiento válido.[1284] En particular, este [tipo de prueba] tampoco está justificado en su propio sistema porque, según tu, tampoco se afirma que los Budas sean seres sintientes, ni que los seres sintientes sean Budas.

Además, en [su propio] sistema, no se puede tomar “seres sintientes” como sujeto y “Buda” como predicado del probandum, y luego conectarlos con una razón que se formula con “existir.” Porque para conectar [dos fenómenos] de tal manera que uno sea o tenga el otro, en general, se necesita algo que no niegue [lo que se intenta conectar] por ser contrario a ello. Pero en su sistema, no es apropiado conectar a los seres sintientes y a los Budas a través de una razón formulada con “existir,” ya que afirman que ellos, al igual que la luz y la oscuridad, son opuestos en el sentido de no coexistir [en un solo lugar]. Eso significa que no se pueden conectar de esta manera porque simplemente se reduce

a no encontrar ninguna razón que pueda servir como propiedad del sujeto [correcta].[1285]

En resumen, ser el probandum o existir en él depende de que se establezca una conexión. Sin embargo, para que se establezca una conexión, se deben establecer las inequívocas concomitancias positivas y negativas.[1286] En consecuencia, esta [afirmación], "La Budeidad existe en los seres sintientes," es incierta ya que no se basa en ninguna concomitancia positiva o negativa que sea inequívoca a través de una cognición válida.

[Tal vez quieras reformular esto] diciendo: "En los seres sintientes que están dotados de la Budeidad (el sujeto), la Budeidad existe." Aquí no se establece la naturaleza del tema. Lo que es la Budeidad o el Corazón es incondicionado, y es imposible que seres sintientes condicionados estén dotados de este Corazón incondicionado. Sin embargo, si simplemente asumimos que estaban dotados de él, ¿Lo estarían entonces de manera contradictoria o de manera conectada? [Obviamente] no afirmas que estén dotados de él de manera contradictoria. Pero si estuvieran dotados de él de una manera conectada, el Corazón y los seres sintientes que lo oscurecen no estarían [nuevamente] más allá de estar conectados ya sea por identidad o de manera causal, mientras que Bhagavān ha declarado en la colección de sūtras de definitiva lo que significa que estos dos no pueden expresarse como iguales o diferentes. Por tanto, la tesis anterior no es sostenible.

La esencia de esto –el significado de la afirmación de los victoriosos y sus hijos de que "la Budeidad existe en los seres sintientes"– se declara como sigue: "La Budeidad existe en los seres sintientes, sin que [los dos] estén conectados, de la manera de un Corazón [o núcleo] dentro del capullo de oscurecimientos aflictivos sin principio, y de tal manera que este Corazón no sea algo cuya propia naturaleza sea inexistente." En cuanto al significado de esto, se puede decir: "Su intención es que el Corazón exista como [o en] el Corazón."

Algunos grandes personajes posteriores [en el Tíbet] dicen: "En cuanto al significado de que el corazón de Buda existe en los seres sintientes, se declara que 'la Budeidad existe en los seres sintientes' teniendo en cuenta lo siguiente: 'En diferentes seres sintientes individuales, existen tipos individuales de Budeidad que sirven como Corazones [de estos seres].'" Al ser explicado de esta manera, de hecho, la inteligencia de algunas personas parece sostenible. Sin embargo, la existencia de tipos individuales de Budeidad como los Corazones de seres sintientes individuales también es difícil de discriminar como significado definitivo. La Budeidad que sirve como Corazón [de estos seres] no puede expresarse como si existiera como muchos tipos individuales que son iguales o diferentes porque la talidad de este Corazón no puede diferenciarse como buena o mala debido a una diferencia en su soporte ([existiendo en] un Buda o un ser sintiente) y porque este Corazón indiferenciable está libre de ser uno o muchos.

Es por eso que algunas personas presentan la siguiente [prueba]: “[El verso I.28 del *Uttaratantra*] se enseña como el medio para probar la existencia del Corazón que realmente cumple esta función en los seres sintientes:

> Puesto que el perfecto Budakāya irradia,
> puesto que la talidad es indiferenciable,
> y debido a la disposición,
> todos los seres siempre contienen el corazón de Buda.[1287]

Por lo tanto, la existencia del verdadero corazón de Buda se establece a través de estas tres razones según su orden. Durante el tiempo de [los seres sintientes], en todos los seres (el sujeto) el corazón de Buda existe porque la disposición existe en este momento.” [Sin embargo,] en tal formulación, el criterio de concomitancia positiva (si la disposición existe, el El Corazón existe) no se establece por la siguiente razón, si la disposición también se presenta simplemente como tendencias latentes de la escucha, el Corazón se refiere a la Budeidad real, pero mientras que las tendencias latentes de la escucha ocurren incluso en el nivel de [practicar el camino debido simplemente] a tener confianza,[1288] el Dharmakāya y el corazón de Buda no necesariamente existen en ese [nivel].

Además, se puede decir: “[En] estos [seres sintientes] (el sujeto) el [corazón de Buda] existe porque la talidad de los seres sintientes y el corazón de Buda son indiferenciables.” Aquí, una parte de la razón no se aplica al tema ya que en este sistema del *Mahāyānottaratantra* se declara que la talidad y el corazón de Buda son nombres equivalentes y simplemente diferentes, pero que la talidad no existe en los seres sintientes.

Además, incluso si [la razón] “ya que el perfecto Budakāya irradia” se da para el mismo sujeto y predicado del probandum que antes, no pasa de ser una razón que no se aplica [al sujeto] porque es imposible que el perfecto Budakāya irradia de la continuidad de los seres sintientes.

Es por esto que la afirmación de que el [corazón del tathāgata] existe en [los seres sintientes] debido a los tipos de razones [anteriores] debe entenderse a través de la tríada de intención, propósito e invalidación [lógica] de la [declaración] explícita.[1289] Esto se dice claramente en este texto [–el *Uttaratantra*–] mismo.[1290]

Algunos grandes dicen: “La intención detrás de [esta afirmación] es que la Budeidad existe en la continuidad de los seres sintientes como algo adecuado para surgir, tal como en el ejemplo de la mantequilla que existe en la leche como algo que es adecuado para surgir [de ella].” Este ejemplo de quienes así lo expresan tampoco está justificado. Que la mantequilla provenga de la leche queda invalidado incluso por un razonamiento basado en la percepción directa. Así como este ejemplo [no] está establecido, tampoco está establecido su significado.

Así, explicar el Dharmadhātu [y nada más] como la disposición así como [el hecho] de que los frutos de los tres yānas emergen en dependencia precisamente de este [Dharmadhātu] es lo que persiste como significado definitivo. El noble Asaṅga declaró [en su *Abhidharmasamuccaya*]:

> Quizás te preguntes por qué [la talidad] se llama "Dharmadhātu." Porque es la causa de todos los Dharmas de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas.[1291]

En consecuencia, la triple diferencia en términos de realización plenamente completa o no plenamente completa [de Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas, respectivamente] ocurre a través de las tres [formas diferentes de] ocuparse en este mismo Dharmadhātu como un yāna. Sin embargo, [Asaṅga] no afirmó que la propia naturaleza de la realización sea otra cosa que esta causa que es el Dharmadhātu.

Aquí algunos pueden decir: "Entonces se sigue que también la comprensión de la ausencia de identidad de la persona no va a ningún otro lugar más allá de la causa que es el Dharmadhātu." [A esto, existe] la respuesta ampliamente conocida, y la respuesta para aquellos que [realmente] quieren saber. En cuanto a la primera, si [ya] acepto que no hay otros fenómenos aparte del Dharmadhātu, ¿Por qué no debería aceptar [la consecuencia anterior]?– La acepto. En cuanto a la segunda, si esta consecuencia se refiere a la existencia del factor de ausencia de identidad de la persona en el Dharmadhātu, la acepto. Pero si esta consecuencia se refiere al factor de realización a través de prajñā que realiza la ausencia de identidad del continuo de la persona que está conectada al continuo de un Śrāvaka, carece de la implicación [del predicado por la razón].

Algunos Tibetanos presentan la naturaleza del Dharmadhātu como una conciencia lúcida y consciente. Explican la afirmación de que, al centrarse únicamente en esto, funciona como soporte para los [diversos] tipos de realización de los tres yānas como sistema de los Yogācāras. Dicen: "Si se realiza el Dharmadhātu, esto no es necesariamente la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos," y "Cuando el resultado de cualquiera de los yānas surge en dependencia del Dharmadhātu, no es seguro que el Dharmadhātu deba realizarse [Para que esto suceda]." De hecho, existen [tales declaraciones], pero [por ahora] las dejo como bases para ser examinadas.

Podrías decir: "La esencia de [tu] explicación de esta manera presenta la disposición que realmente cumple esta función como el corazón [de Buda]. Por lo tanto, en ese caso, dado que hay tres [tipos de] poseedores de la disposición, ¿Este Corazón mismo se presenta como estos tres [tipos de] poseedores de la disposición?" No lo hace. Aunque este Corazón en sí mismo no va más allá de la única disposición de los tathāgatas, la clasificación como tres [tipos de] poseedores de la disposición se [hace] debido a la existencia de tres [tipos de] personas nobles

diferentes. Sin embargo, no es que haya algo que clasificar en la disposición de los tathāgatas mismos. Entonces podrías pensar: "En ese caso, diferentes personas nobles son completamente imposibles." Lo que se toma como base para designar a las personas nobles son las cualidades de conciencia y liberación de esas personas nobles.

En resumen, hoy en día, quienes se jactan de ser los proclamadores del significado definitivo dicen: "La disposición de los Budas es la que renuncia a las respectivas porciones de los factores que deben ser abandonados en los seres individuales a ser guiados, quienes son los tres [tipos de] poseedores de la disposición. A través de eso, alcanzan respectivamente la realización de algunos aspectos o de la totalidad de todos los aspectos de la disposición Búdica de los Budas. Esta es la justificación para los tres [tipos de] poseedores de la disposición. Además, los logros de estos tres tipos de iluminación surgen debido a la disposición de Buda que otorga su poder." En las primeras [partes] de tal explicación, no hay nada importante que sea insostenible, excepto una frase como "conceder el poder del Corazón" no apareció antes en ninguna parte de la India o el Tíbet. Si se examinan tanto las palabras como su significado, [este tipo de] Corazón no existe. Dado que el Corazón es incondicionado, es imposible involucrar la actividad condicionada de otorgar su fuerza.

Algunas personas pueden pensar: "Debido a que toda irradiación de la actividad iluminada del Dharmakāya desde este mismo Corazón logra la actividad, la [afirmación] anterior no es insostenible. Por lo tanto, es sostenible." Decir esto [simplemente expone] tu defecto de no haber sido entrenado [a fondo]. En términos de su propia naturaleza, la actividad del Dharmakāya del Buda no es una actividad condicionada. En el momento en que dicha actividad se relaciona con seres sintientes, la realización [real] de esa actividad es algo que tiene lugar en la continuidad de seres sintientes con karma puro, es decir, que se produce a través del poder de las entidades. Dado que esa actividad se logra en la continuidad de estos [seres] durante ese tiempo, no hay necesidad de que existan esfuerzos o actividades condicionadas dentro de la actividad iluminada real del Dharmakāya mismo.

Todos los logros de los trece logros que se enseñan aquí [en AA] no son sólo esfuerzos infructuosos, sino resultados significativos. Al haber realizado la actividad de lograr la purificación de las manchas adventicias en el corazón de Buda, una vez que las manchas se han vuelto puras [se puede decir que] "se logra el resultado de la Budeidad." Este resultado es lo que lleva los nombres de "disposición," "soporte" o "causa" durante la fase [de estar en proceso] de lograrlo. Que en este caso no existe causa o resultado que cualifique plenamente como tal ya se ha explicado anteriormente.

En términos del significado definitivo, exactamente esta disposición del Corazón es la Budeidad real. Desde el punto de vista de lo que aparece a los seres sintientes que oscurece este mismo [Corazón] y otros seres a los que deben guiar,

les aparece como si se hubieran convertido en Budas, lo cual es simplemente una Budeidad aparente. En este punto, una vez que las manchas adventicias se han vuelto puras, parece como si esta misma Budeidad necesitara convertirse nuevamente en una Budeidad omnisciente y completamente perfecta. Pero en términos del significado definitivo, este mismo corazón Búdico es la Budeidad por su pura presencia. Por lo tanto, no se necesita volver a alcanzar la Budeidad y ninguna otra cosa puede hacer que se alcance la Budeidad. Por lo tanto, si se examina y analiza, aparte de que esta misma Budeidad sea Budeidad, es imposible que incluso una sola persona noble se convierta en Buda en cualquier otro lugar en cualquiera de los tres tiempos.

Precisamente esta realidad surgió en la mente de los gurús Tagpo Kagyü de antaño y fue puesta a cantar. Como cantó Tüsum Kyenpa[1292]:

> Si no hay cambio en la Budeidad,
> no hay aspiración de alcanzar todos estos frutos.

Algunas personas posteriores en la tierra de las nieves dicen: "Al presentar los trece logros como algo que surge como la naturaleza de la sabiduría del Dharmadhātu, son algo soportado de esa manera. Esto es como, por ejemplo, presentar los seis fundamentos del dhyāna como los soportes para las mentes en el camino no contaminado." A esto yo digo:

> Independientemente de cómo diferencies "existir" y "ser [algo],"
> los continuos de los seres no poseen
> una conexión con el corazón de Buda.
> Por muy supremos que sean los seres sintientes,
> ellos son los que deben ser purificados para que la luminosidad se vuelva completamente clara.[1293]
> Por más que esté cubierto de oscurecimientos,
> el Corazón no se mueve
> de la Budeidad a ningún otro lugar.

Esto es seguro.

2) La disposición no es una negación no implicativa[1294]

En este contexto, algunos eruditos tanto en la India como en el Tíbet presentan muchos razonamientos, diciendo: "En última instancia, esta pura mente lúcida y consciente de todos los seres sintientes no surge ni cesa porque no surge por haber cesado ni por no haber cesado. Puesto que esto se establece a través de esta razón, la mente se establece como sin surgimiento. Dado que se establece como sin surgimiento, se establece que esta falta de surgimiento permanece naturalmente en

todos los seres sintientes. Dado que esto está establecido y puesto que la naturaleza de este no-surgimiento es el Dharmadhātu, el Dharmadhātu está establecido para impregnarlo todo. Puesto que lo impregna todo, se establece que todos los seres sintientes están impregnados por el carácter Búdico porque el Dharmadhātu se presenta como este carácter Búdico. Si se dice que la razón original anterior no se aplica, preguntamos: "¿Surge la mente de que su causa haya cesado o surge de que su causa no haya cesado?" En el primer caso, se sigue que la mente carece de causa porque surge de algo que ha cesado, que es una nada. En el segundo caso, se sigue que la causa de la mente es permanente porque la causa no ha cesado, aunque su resultado haya surgido."

Todo esto es insostenible. Pregunto: "En cuanto a esta disposición que aquí se afirma, ¿Se presenta como disposición en el sentido de que realiza actividad o se presenta así a pesar de no realizar ninguna actividad?" En el primer caso, ¿Cómo podría una negación no implicativa –la falta de cualquier entidad, que es el hecho de ser sin surgimiento– realizar alguna actividad porque este mismo agente está vacío de poder realizar una función? La razón se aplica porque se descarta que el hecho de no surgir sea capaz de realizar una función. La razón conlleva el predicado porque se descarta la actividad sin agente. En el segundo caso, si se presenta esta negación no implicativa como la disposición a pesar de estar vacía de actividad, también el hijo de una mujer estéril sería la disposición porque ambos son iguales al presentarse como la disposición a pesar de estar sin actividad. Se podría decir: "La misma incondicionalidad que no depende de realizar o no realizar una actividad se establece como disposición por naturaleza." Si uno afirma que la incondicionalidad está establecida como la disposición por naturaleza, incluso si se afirma que es la gran esencia de *Svātantrika y *Prāsaṅgika-Madhyamaka, no es más que defectuoso. Un fenómeno incondicionado llamado "disposición" que está establecido por la naturaleza no se encuentra en los sistemas Madhyamaka ni de los *Svātantrikas ni de los *Prāsaṅgikas. Pues sus sistemas sólo afirman la falta de una naturaleza, pero nunca pretenden que el no estar establecido por ninguna naturaleza sea una incondicionalidad establecida por la naturaleza, ni que la naturaleza de esta incondicionalidad sea un fenómeno establecido como naturaleza. Así, la afirmación de una disposición incondicionada que está establecida por la naturaleza queda descartada como sistema correcto.

3) El único yāna y la naturaleza Búdica en todos los seres.

Entonces, ¿Cuáles son los límites para presentar la disposición en nuestro propio sistema? Ya he dicho la mayor parte de esto anteriormente, pero para profundizar un poco aquí, lo siguiente se encuentra en la presentación de la disposición del poderoso victorioso Chötra Gyatso.[1295]

Hoy en día, la gente dice que sūtras como el *Laṅkāvatārasūtra* y tratados como el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* representan enseñanzas de que todos los seres sintientes

tienen tres disposiciones. Sin embargo, el enfoque poco común de estos sūtras y tratados no presenta tres disposiciones, etc. Por ejemplo, el propio *Laṅkāvatāra-sūtra* dice que la enseñanza sobre las tres disposiciones tiene un significado conveniente:

> Mientras la mente opere,
> no hay límite para los yānas.
> Pero una vez que la mente cambia de estado fundamentalmente,
> no hay yānas ni nadie que viaje [en ellos].
> No hay presentación de yānas,
> por eso hablo de un solo yāna.
> Pero para guiar a los seres infantiles,
> yo hablo de diferentes yānas.[1296]

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* afirma:

> Aunque no hay diferencia en todo,
> la talidad habiéndose vuelto pura
> es el Tathāgata. Por lo tanto,
> todos los seres poseen su corazón.[1297]

Para la intención de estos sūtras y tratados, en la imagen final no es más que Madhyamaka, mientras que las afirmaciones en la India y el Tíbet de que son sūtras y tratados de Vijñaptivāda no son buenas. Aún así, otros objetan: "¿No dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11d: 'Algunos tienen [dharmas] inmaculados inferiores y [algunos] carecen de la causa' y el *Bhāṣya* sobre esto: 'Ellos son aquellos que no tienen la disposición para el nirvāṇa'? Además, ¿no dice el *Saṃdhinirmocanasūtra*:

> En cuanto a aquellos que tienen la disposición de Śrāvakas y únicamente progresan hacia la paz, incluso si todos los Budas unieran sus esfuerzos para establecerlos en el corazón de la iluminación, no podrían hacerlos alcanzar una iluminación completamente perfecta e insuperable."[1298]

Estas declaraciones conllevan una intención. La base de la intención detrás de ellos es que los Śrāvakas y Pratyekabudas también tienen la disposición de Buda, pero, en sus respectivas situaciones, no reúnen las condiciones para su despertar. Por esta razón se dice que las disposiciones respectivas de los Śrāvakas y Pratyekabudas son definitivas (durante un período determinado). El propósito de las declaraciones anteriores es el siguiente. Para despertar la disposición Mahāyāna, a aquellas personas que desde el principio no son adecuadas para que se despierte esta disposición se les presenta primero el despertar de la disposición

en la forma de algún nirvāṇa inferior. Sin embargo, se enseña de inmediato que este es el camino del Mahāyāna. El *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* dice:

Que el gran vidente enseñó tres yānas
representa la habilidad en los medios de los guías–
sólo hay un yāna, no dos,
pero para guiar, enseñó tres.[1299]

La invalidación de las declaraciones explícitas anteriores es que el nirvāṇa inferior sin residuo no es el nirvāṇa que realmente cumple esta función. Porque los oscurecimientos cognitivos no han sido abandonados y por lo tanto no es omnisciencia. Además, el nirvāṇa que realmente cumple esta función debe ser necesariamente el estado de no caer ni en el saṃsāra ni en la paz personal, mientras que este nirvāṇa inferior significa permanecer en el extremo de la paz.

Habiendo demostrado esta invalidación de las declaraciones explícitas, es cierto que el estado de permanecer en este nirvāṇa inferior se convertirá en la Budeidad. Porque es seguro que este continuum del nirvāṇa inferior (el soporte) se despertará/purificará y es seguro que el ya primordialmente iluminado corazón del tathāgata, del cual este soporte está dotado como un árbol con su núcleo o la tierra con un tesoro, parece desarrollarse[1300] a través del poder del continuo de este soporte que termina dentro de esta iluminación primordial. Algunos pueden pensar: “Esto no es seguro. Aunque los Śrāvakas y Pratyekabudas tienen la disposición, no es sostenible que entren en el Mahāyāna porque carecen de las causas para renacer en el saṃsāra y porque ya han desechado sus soportes físicos anteriores.” Estas razones no están establecidas porque el extenso comentario de Asaṅga sobre el *Uttaratantra*, al tomar el *Śrīmālādevīsūtra* como fuente, dice que, así como los tres niveles de existencia surgen de las causas del karma contaminado en virtud de la condición de apego, las tres clases de los cuerpos de arhats, Pratyekabudas y Bodhisatvas que han alcanzado la maestría (todos los cuales son de naturaleza mental) surgen de las causas del karma no contaminado en virtud de la condición del fundamento de las tendencias latentes de la ignorancia.[1301]

Quizás te preguntes: “¿En qué punto del camino del Mahāyāna entran en este sendero las personas que habitan en nirvāṇas inferiores?” Deben entrar en él comenzando por el camino de acumulación del Mahāyāna por las siguientes razones. Uno debe reunir las acumulaciones que son necesarias para manifestar el nirvāṇa de la gran iluminación durante un tiempo mínimo de tres eones incalculables, y el primero de estos eones debe emplearse reuniendo las acumulaciones en el nivel de compromiso a través de la aspiración. Además, si uno no progresa gradualmente a través de los cinco caminos del Mahāyāna, no se establece como Mahāyāna. Quizás te preguntes: “¿Son esas personas seres ordinarios o nobles?” Definitivamente no son más que nobles porque son arhats que han alcanzado las cualidades de los nobles inferiores y no se han alejado de

ellas. Sin embargo, no son nobles del Mahāyāna porque no han manifestado el camino de la visión del Mahāyāna. Explicados de esta manera, los tres yānas temporales se establecen como un único yāna último.

En virtud de esto, se demostrará que todos los seres sintientes alcanzarán la iluminación. En cuanto a aquellos seres sintientes con anhelos equivocados, de quienes otros afirman que tienen la naturaleza de nunca pasar al nirvāṇa, es seguro que los continuos de estos seres sintientes son aptos para terminar y que sus respectivas sabidurías Búdicas son adecuadas para aparecer como estas sabidurías. Porque la colección de causas tanto para (a) que los continuos de estos seres sintientes terminen como (b) que sus sabidurías Búdicas aparezcan como estas sabidurías es completa en número y no hay obstrucciones para ello. La primera razón (a) se aplica porque los seres sintientes no son más que manchas adventicias. En última instancia, estas manchas adventicias no son entidades reales porque están condicionadas y, al estar condicionadas, perecen justo al establecerse. Si perecen inmediatamente después de su establecimiento, no necesariamente no se extinguen y no necesariamente existen de forma permanente. Por esta razón, es adecuado que los continuos de tales seres sintientes terminen; al igual que con cualquier otro fenómeno condicionado, su manifestación como seres sintientes no tiene un continuo duradero. Confundirlos con continuos duraderos ocurre bajo el influjo del sueño de la ignorancia. Dado que estas apariencias dependiente de lo otro de los seres sintientes son engañosas, existe la certeza de liberarse de estas manchas adventicias engañosas. También es seguro que este continuum erróneo de la gran asamblea de seres sintientes llega a su fin, del mismo modo que personas no entrenadas en terminología pueden aferrarse a los cuernos de un conejo como si realmente existieran, mientras que la certeza de que esos cuernos no existen es infalible. Por lo tanto, el *Pramāṇavārttika* II.208cd dice:

> La mente es luminosa por naturaleza,
> las manchas son adventicias.

Lo que es distinto de la mente vajra (el corazón de Buda o la luminosidad natural) y puede separarse de ella (los seres sintientes, las manchas, lo aparente, el error y la ignorancia) es adventicio porque, en primer lugar, no es una base establecida. Por tanto, a nivel temporal, es rescindible y renunciable. Si fuera una base establecida desde el principio, no sería rescindible ni renunciable porque está establecida primordialmente. Entonces, ¿Quién podría renunciar a ella y quién podría ponerle fin? Por lo tanto, dado que los continuos de los seres sintientes terminan, se puede abandonar el error de concebirlos erróneamente como continuos. Así, se establece a través de la percepción directa que también son significativos los esfuerzos en aplicar los remedios que abandonen tal error. Puedes pensar: “Aunque los respectivos continuos de tales seres sintientes son

terminables y las manchas son renunciables, estos continuos surgen de nuevo y la renuncia a las manchas se invierte." Éste no es el caso –no hay un resurgimiento de un continuo terminado porque no hay un resurgimiento de lo que ha perecido. La renuncia tampoco se revierte, como dice el *Pramāṇavārttika* II.141ab:

> Dado que se han abandonado las semillas de las opiniones sobre
> la identidad,
> esto es irreversibilidad.[1302]

En consecuencia, una vez que se han puesto fin a las semillas y los soportes que consisten en la base del error y la base del engaño, no vuelven a surgir, así como el resultado se pone fin una vez que se pone fin a su causa.

La segunda razón anterior (b) también se aplica. Un ser sintiente, cuya naturaleza consiste en los dos oscurecimientos y sus tendencias latentes, es la conciencia lúcida que consiste en el factor de la conciencia (ordinaria), en la que todas las manchas adventicias están plenamente completas. Una vez que la sabiduría del corazón de Buda está libre de esto, es adecuado aparecer como esta sabiduría porque esta sabiduría como lo que está oscurecido se manifiesta claramente una vez que está libre de estos factores que la oscurecen, tal como el cielo libre de niebla.

Algunas personas pueden objetar: "Si se da el caso de que la cesación de la mente lúcida y consciente que consiste en el factor de la conciencia ayuda a que la sabiduría sea adecuada para aparecer en los grandes sistemas,[1303] cuando el conjunto de causas está completo en número, se presenta como la razón para demostrar que los seres sintientes son definitivamente Budas, esto depende de probar que la existencia del corazón de Buda como elemento principal en esta colección de causas es completa en número. Esto a su vez se prueba a través de la razón de la existencia de la mente luminosa, y esta última se establece a través de una mente auto-consciente y lúcida. Por lo tanto, se explica que todos los seres sintientes se iluminan porque están impregnados de esta mente, que contradice tu sistema." Quienes dicen esto exhiben el defecto de no comprender el punto esencial del gran sistema exactamente tal como es. En el contexto de exponer la razón por la cual el conjunto de causas es completo en número para demostrar que los seres sintientes serán Budas, el significado de la frase "Porque la causa principal –el corazón de Buda– existe" es la siguiente. Este mismo corazón de Buda es una etiqueta para los seres sintientes en términos de ser el nombre de la causa para convertirse en Buda. Su ser con manchas se llama "el corazón de sugata que es el elemento básico de los seres sintientes." Una vez que estas manchas adventicias han sido purificadas, el corazón de Buda sin manchas (que ahora está etiquetado en términos de fruto) se llama "iluminación de Buda" y "sabiduría no permanente." Este Corazón, que está etiquetado como causa, existe desde el

principio cuando tiene manchas. En virtud de la razón de la existencia del corazón de Buda en ese momento, una vez que se libera de estas manchas más adelante, se establece que existe sin ningún cambio. El argumento que prueba esto es un argumento de naturaleza. Como dice el *Pramāṇavārttika* IV.269ab:

> Cuando un resultado se prueba en virtud de su causa,
> ésta se incluye en las [razones] de naturaleza.

En virtud de este establecimiento, se establece que todos los seres sintientes se convertirán en Budas. Una vez que los seres sintientes y las manchas adventicias, que no son de naturaleza diferente, se purifican, la sabiduría primordial de Buda se despliega como esta sabiduría. Por lo tanto, dado que los seres sintientes y las manchas adventicias carecen de base y de raíz, dentro del dominio de los objetos cognoscibles, es imposible que nunca se purifiquen y, por lo tanto, permanezcan permanentemente. En consecuencia, es seguro que todos los seres sintientes se iluminarán.

La esencia de esto es la siguiente. Los seres sintientes que se han despertado/purificado total y completamente son etiquetados como Budas porque no existe otro fenómeno que el que podría presentarse como un Buda. Como esta dicho:

> Más allá de haber abandonado el saṃsāra,
> no hay otro nirvāṇa.

Enseñada de esta manera, la instrucción de todos los seres sintientes que “tienen” el corazón de Buda es una enseñanza sobre tener/existir de una manera contradictoria. Sin embargo, esto no se puede probar mediante lo afirmado anteriormente, que el gran sistema prueba la existencia del corazón de Buda a través de la razón de la existencia de la luminosidad vajra. Porque tener certeza sobre estos dos no es una cuestión fácil, pero sí muy difícil. Del mismo modo, la afirmación de que “la mente luminosa vajra se demuestra a través de la auto-conciencia lúcida de los Meros Mentalistas” tampoco se establece porque no se puede estar seguro de esto en virtud de la conciencia lúcida en el Mero Mentalismo que está conectada con la conciencia (ordinaria). En consecuencia, no suscribo la presentación anterior de lo que se supone que es el gran sistema.

Por lo tanto, la manera en que la cesación de la conciencia lúcida mencionada anteriormente que consiste en el factor de la conciencia (ordinaria) sirve como causa para que la sabiduría sea adecuada para aparecer como sabiduría es la siguiente. Cuando esta sabiduría aparece como tal, es en virtud de que lo que está oscurecido necesita volverse puro de manchas. El hecho de que la sabiduría aparezca como sabiduría en virtud de que estas manchas se han vuelto puras es un resultado de la libertad.[1304] Aunque el continuo de la mente lúcida y consciente que

consiste en el factor de la conciencia (ordinaria) termina, la conciencia lúcida que consiste en el factor de la sabiduría se desarrollará enormemente. Esto se explica en el comentario sobre el *Mahāyānasaṃgraha* junto con el ejemplo de los sonidos de las cuerdas mayores entre las muchas cuerdas de un laúd que se vuelven más prominentes en la misma medida que los sonidos de las cuerdas menores se desvanecen.

Sin embargo, los Vijñaptivādins dicen: "En los seres sintientes, el continuo de la Budeidad existe de una manera adecuada para manifestarse y las manchas existen de una manera adecuada para ser separadas. Sin embargo, es posible que los remedios que las separan ser incompleto, tal como en las personas con anhelo equivocado y en el nirvāṇa sin residuo." La afirmación "Es posible que los remedios sean incompletos" no es cierta. El poder que da lugar a los remedios en los flujos mentales de estos seres se produce mediante la fuerza de la actividad iluminada de los tathāgatas. Porque los tathāgatas alcanzaron el dominio sobre la actividad iluminada y, por el bienestar de los demás, permanecen en el saṃsāra mientras dure, siendo así significativo.

Quizás te preguntes: "Pero en ese caso, ¿Cuál es la causa por la que las personas que habitan en el nirvāṇa sin residuo asumen el renacimiento?" Renacen en virtud de la existencia de tendencias latentes de ignorancia no afligida. "¿Cómo van a superar esto?" Uno es capaz de acumular karma no contaminado, tal como se acumula karma contaminado. Este karma no contaminado puede actuar como causa del nacimiento, del mismo modo que sólo la sabiduría puede mostrar la manera de nacer como un nirmāṇakāya. "Sin embargo, ¿Lo que se explica como un cuerpo mental debe ser algo libre del skandha de la forma?" Aunque tal cuerpo está más allá de los fenómenos de la forma, como una apariencia para los demás, no parece estar libre del āyatana de la forma porque tiene una forma física que promueve el bienestar de los demás, tal como el cuerpo de un nirmāṇakāya supremo. Aunque es cierto que todos los seres sintientes son aptos para convertirse en Budas y es seguro que lo serán, al poner fin al saṃsāra como tal, no tiene fin porque un tiempo en el que el saṃsāra está vacío es imposible. Si esto fuera posible, existiría el conocido defecto de que la continuidad de la actividad iluminada de los Budas terminaría.

En mi opinión, el saṃsāra no tiene principio. Porque si algo tiene un principio y un fin en última instancia, necesita ser algo real, pero el saṃsāra no existe como algo real. Así pues, un comienzo de saṃsāra es sólo una imputación mental, pero no hay un comienzo de saṃsāra que esté establecido por la naturaleza. La razón por la que no existe tal comienzo es que el mismo saṃsāra que podría servir como fundamento o base para la existencia o inexistencia de un comienzo no existe (lo mismo se aplica para un final de saṃsāra). Este es el significado definitivo. Sin embargo, en términos del significado conveniente, desde la perspectiva de las concepciones de las diversas latencias de los seres a ser guiados, el saṃsāra tiene y no tiene fin. Pues es adecuado que las generalidades de objeto aparezcan para

aquellos seres que presentan la inexistencia en dependencia de la existencia y la existencia en dependencia de la inexistencia. Además, no se puede presentar ninguna existencia o inexistencia absoluta establecida por la naturaleza. En cuanto a no poder presentar nada de manera absoluta, porque los reinos de todos los seres sintientes y esta rueda del saṃsāra son simplemente una mera originación dependiente, los fenómenos dependientes y aquello de lo que dependen no están definidos de manera unidimensional. Más bien, esta originación dependiente es algo inconcebible para aquellos que simplemente ven esta vida. Por lo tanto, este razonamiento de enseñar que todo saṃsāra y nirvāṇa es una originación dependiente es el medio para superar todos los prejuicios, como que el saṃsāra tenga o no un principio o un final, o que esté vacío o no vacío. Con este significado en mente, se dice que el saṃsāra no tiene nada que agregar o quitar, así como la originación dependiente no tiene agotamiento ni aumento. Este es el significado de lo que dice el poderoso victorioso Karma Pakshi[1305]:

> El saṃsāra no se vacía aunque todos los seres se hayan convertido en Budas, significa que hay seres sintientes recién nacidos porque el saṃsāra está condicionado.

Este es un punto muy sutil, que es difícil de comprender.

4) Otros comentarios sobre la disposición

LN[1306]

Esto tiene diez partes:
1) La naturaleza de la disposición
2) Su prueba
3) Sus cualidades
4) Defectos
5) Sus signos
6) Etimología hermenéutica
7) Divisiones
8) La cuestión de si la disposición puede o no cortarse
9) Ejemplo
10) Los rasgos distintivos de su fruto.

1) Los Śrāvakas afirman la disposición como disposición para la liberación, que es la virtud del desapego. Basados en *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.4ac, los Meros Mentalistas sostienen que la disposición naturalmente duradera es el rasgo distintivo de los seis āyatanas, lo que significa estar primordialmente dotado con la fortuna de convertirse en un Buda. Cuando esta disposición se logra a través de

condiciones, es la disposición que se desarrolla. La primera es la entidad que es el soporte y la segunda es la que es soportada. Además, la primera existe como entidad causal, pero no como entidad resultante (Budeidad). Este tipo de disposición de los Meros Mentalistas es sólo nominal. Por lo tanto, el Dharmadhātu es la disposición naturalmente permanente. Así, el *Avataṃsakasūtra* dice:

> Oh hijos del victorioso, esta “disposición de los Bodhisatvas” es estar completamente dedicados al Dharmadhātu, que es tan vasto como el cielo y naturalmente luminoso.

La definición de la disposición naturalmente permanente es “la virtud incondicionada que se convertirá en el Dharmatākaya.”[1307] La definición de la disposición en desarrollo es “la virtud condicionada que sirve como causa para la iluminación perfecta” (soportada por el *Uttaratantra* I.149-150).[1308] Todos los seres sintientes poseen el carácter de Buda porque se cansan del sufrimiento del saṃsāra y desean y luchan por la paz (como en el *Uttaratantra* I.40-41). Temporal y convencionalmente, las disposiciones para los tres yānas son diferentes porque los elementos básicos de los seres sintientes (la causa) varían; aspiran a diferentes yānas (la condición); se involucran en diferentes prácticas definidas e indefinidas; y sus respectivos frutos son tres tipos diferentes de iluminación (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.2). La disposición Mahāyāna es suprema por haberse entrenado durante mucho tiempo en la virtud superior; poseer todas las cualidades como los diez poderes; representando el gran bienestar de los demás; y la Budeidad es inagotable (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.3).

2) La prueba de que la disposición es vacuidad es que la disposición naturalmente permanente es vacuidad libre de superimposición y negación. Porque aunque no hay aflicciones que eliminar ni fenómenos purificados que agregar, está vacía de aflicciones adventicias, pero no vacía de ser naturalmente pura (como en el *Uttaratantra* I.154ab y I.155). Además, nada más que este elemento o disposición básica es el objeto inconcebible del conocimiento de todos los aspectos. Porque en el momento en que está manchado, es a la vez puro e impuro, mientras que en el momento en que está sin manchas, lo que antes no había sido manchado en él se ha vuelto puro después (como en el *Uttaratantra* I.25ab).

3) Las cualidades de la disposición son que es difícil caer en los reinos inferiores e, incluso si esto sucede, es fácil liberarse y uno no experimenta gran sufrimiento allí, sino que desarrolla un gran cansancio acerca del saṃsāra y madura a los seres sintientes en estos reinos (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.8).

4) Hay cuatro defectos que, a pesar de tener la disposición, impiden que uno alcance la Budeidad y se dedique a sus cualidades –habituación a las aflicciones, malos amigos, privación de las necesidades para practicar la virtud y dependencia de otros, como ser un sirviente (como en el *Mahāyāsūtrālaṃkāra* III.7).

5) Los signos de la disposición Mahāyāna son cuatro –desde el mismo comienzo de su práctica, los seres que la tienen sienten compasión por los seres sintientes, aspiran al Dharma Mahāyāna, toleran las dificultades y se ocupan en las virtudes de las seis pāramitās (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.5).

6) En términos del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.4d y su *Bhāṣya* explicando que *gotra* (disposición) significa *guṇottāraṇa*, se llama disposición porque las cualidades surgen de ella.[1309] De entre los nueve significados de *go*, los relevantes aquí son "dirección" y "tierra (*bhūmi*)," mientras que *tra(yaṇa)* significa "proteger." Por lo tanto, es la disposición porque protege a los seres sintientes que están contenidos en los Dharmas o bhūmis dirigidos hacia la iluminación. O se refiere a *kula* ("familia" o "colección"), lo que significa que es la disposición porque se fusiona con los reinos inferiores por compasión o porque es la base del conjunto de cualidades. En cuanto a sus sinónimos, Abhayākaragupta dice en su *Munimatālaṃkāra*:

> El Dharmadhātu, que tiene únicamente la característica definitoria de que todos los fenómenos carecen de naturaleza, es la causa de los Dharmas de los nobles. Por lo tanto, se expresa a través de los sinónimos "disposición naturalmente permanente," "base," "dependencia," "causa," "fundamento," "morada," "precursor," "matriz," "semilla," "dhātu." y "naturaleza."[1310]

7) En cuanto a los diferentes tipos de disposición, según el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.6, hay cuatro –ciertas por naturaleza, inciertas, inalterables por condiciones y alterables. Según el *Laṇkāvatārasūtra*, hay cinco –las tres ciertas (como un Śrāvaka, Pratyekabuda o Bodhisatva), las inciertas y la "disposición de cortar." Aquellos seres con las tres primeras disposiciones seguramente alcanzarán sus respectivos tipos de iluminación, mientras que aquellos con la cuarta disposición pueden cambiar a otros caminos. La disposición de los Pratyekabudas similares a un rinoceronte sólo es cierta a partir del nivel de calor de su camino de la preparación en adelante; el de los practicantes del grupo mayor, desde el nivel de pico; y el de los practicantes del grupo menor, desde su camino de visión o su camino de familiarización. La disposición de los Bodhisatvas con las facultades más agudas sólo es segura a partir de su camino de la preparación; el de los Bodhisatvas con facultades medianas, desde su camino de la visión; y el de los Bodhisatvas con facultades más torpes, del octavo bhūmi.[1311]

8) En cuanto a si una disposición de "cortar" es o no posible, aquellos que afirman la disposición como el rasgo distintivo de los seis āyatanas sostienen que existe una disposición de cortar. Según el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11, hay cuatro tipos de personas cuyas disposiciones son inferiores, mientras que aquellos que no tienen la disposición son aquellos que carecen de las causas para la liberación. Aquí, en AA, desde la permanencia natural. Se afirma que una disposición de cortar es la naturaleza de los fenómenos, es imposible que se ha cortada (soportado por el *Uttaratantra* I.28. La intención detrás de explicar una disposición de cortar es que es muy difícil para los seres que tienen que ser liberados. Como dice el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga:

> En cuanto a la afirmación de que aquellos que simplemente siguen su gran deseo poseen la propiedad de no alcanzar el parinirvāṇa para siempre, se refiere a tener aversión hacia el Dharma Mahāyāna como la causa de no alcanzar el parinirvāṇa. Por lo tanto, esta declaración se hizo con el fin de alejar a tales personas de su aversión, con la intención de referirnos a otro momento.[1312]

9) Ya que el carácter posee muchas virtudes, la luminosidad de la sabiduría y poderes como los conocimientos sobrenaturales; carece de las manchas de las aflicciones; y es puro e inmutable, es como el oro (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.9 y el *Uttaratantra* I.148).

10) En cuanto a su fruto, la disposición es la raíz para alcanzar la dicha, pacificar el sufrimiento, el árbol de la iluminación y el beneficio y la felicidad de uno mismo y de los demás (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.13).

STT y BT[1313]

STT define la disposición como "el Dharmadhātu que sirve como base para la práctica," que se refiere a los flujos mentales naturalmente puros y libres de puntos de referencia de todas las personas en quienes ha surgido el yoga del nivel de calor del entrenamiento culminante y de los que están más allá. El único comentario general de BT es informar sobre la posición del Tercer Karmapa, ya que tanto la disposición natural permanente como la disposición en desarrollo son incondicionadas y, por lo tanto, "disposición," "elemento básico" y "Dharmadhātu" son equivalentes.[1314]

RT[1315]

En la presentación de la disposición por parte de Vaibhāṣika y Sautrāntika, RT está de acuerdo con NSML (ver más abajo). Entre los Vijñaptivādins, Dignāga explica que la disposición tiene la naturaleza de la cognición. Las líneas 11cd de su *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* dice:

> Se afirma que la disposición tiene la naturaleza de la conciencia,
> cuyo carácter es bondad amorosa y el prajñā.

Por eso, habla de la disposición del Bodhisatva como bondad amorosa y prajñā en el momento de la causa. Por lo tanto, es obvio que también afirma que las disposiciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas son sus raíces de virtud en el momento de la causa. Podrías pensar: "En esta afirmación, Dignāga se refería sólo a la disposición en desarrollo, mientras que afirma que la disposición naturalmente permanente es mera mente lúcida y consciente." Esto no es así porque no explica ninguna disposición que sea distinta a la que dice arriba. Además, dado que todos los Vijñaptivādins afirman en última instancia tres yānas, según ellos no es adecuado que la disposición de Buda impregne a todos los seres sintientes, mientras que lo que Dignāga describe anteriormente existe en todos los seres. Por lo tanto, afirman que sólo la disposición de Buda es "el corazón de sugata," pero no es lo que explican como "la disposición" en general. La disposición tampoco se explica como el Dharmadhātu incondicionado porque lo que no puede hacerse especial mediante condiciones no es adecuado como causa y, por lo tanto, no tiene el significado de disposición. Esto parece ser equivalente al dicho de *Madhyāntāvibhāgaṭīkā* de que ciertas raíces de la virtud constituyen la disposición de los Śrāvakas, que también se aplica a través de los Bodhisatvas.

Asaṅga y Vasubandhu explican la disposición en términos de su (1) naturaleza, (2) sinónimos y (3) divisiones. (1) Según los sūtras, "la disposición de los Bodhisatvas es su característica distintiva de los seis āyatanas, que se ha obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos desde el tiempo sin principio y continúa como tal." Por lo tanto, ellos consideran que la naturaleza de la disposición es el rasgo distintivo de los seis āyatanas. Si no presentan la conciencia ālaya, la disposición es el potencial que hace que uno alcance la iluminación cuando las semillas no contaminadas que existen en la conciencia mental cumplen con ciertas condiciones. Si presentan la conciencia ālaya, la disposición consiste en las semillas no contaminadas que habitan en esta conciencia. El *Sāgarameghasūtra* dice:

> El rasgo distintivo de los seis āyatanas consiste en las semillas que habitan en la conciencia ālaya –el potencial para producir Dharmas no contaminados.

(2) Los sinónimos de la disposición son los siguientes. Se le llama "el rasgo distintivo de los seis āyatanas" porque las personas de los tres yānas, que se atribuyen a los seis āyatanas, se distinguen como los respectivos poseedores de disposiciones o porque el potencial se vuelve especial en virtud de ser despertado a través del condiciones de los seis āyatanas. Se le llama "semilla no contaminada"

porque es la causa que produce la sabiduría no contaminada. También se le conoce como “lo que hace adecuado renunciar a los oscurecimientos” porque permanece como el potencial adecuado para el surgimiento de la sabiduría al liberarse de las manchas cuando cumple con las condiciones del camino. Se llama “las tendencias latentes de la escucha” porque deben ser revividas a través de la condición de escuchar las enseñanzas del Buda. Como dice el *Mahāyānasaṃgraha*, estas tendencias latentes son menores, medianas y grandes:

> Las tendencias latentes pequeñas, medianas y grandes de la escucha deben considerarse como las semillas del Dharmakāya.[1316]

Aquí, las tendencias latentes pequeñas de la escucha se reviven a través de la condición de personas de facultades torpes que escuchan el Dharma que enseña meramente la ausencia de identidad de la persona; las medianas, a través de personas de facultades medianas que escuchan la ausencia de identidad de la persona (la afirmación de otros de que las medianas son las causas para realizar uno y medio de los dos tipos de ausencia de identidad significa no distinguir según los sistemas filosóficos); y los grandes, escuchando la vasta colección de sutras (el Mahāyāna). Entre estos, son los últimos los que se explican como las semillas del Dharmakāya.

(3) En virtud de las formas en que la disposición funciona como causa de la iluminación, se divide en ciertas e inciertas. Las primeras son aquellas que son primordialmente ciertas como causas de las respectivas iluminaciones de los tres yānas y, por lo tanto, no se convierten en ninguna otra forma de iluminación bajo ninguna condición, así como sólo hay oro, plata o cobre, respectivamente, en determinadas zonas montañosas. El *Madhyāntavibhāgaṭīkā* de Sthiramati en I.19a dice:

> Así como algunos [fenómenos] en el saṃsāra sin principio son sintientes y otros son no sintientes, aquí también algunos [conjuntos de] los seis āyatanas se denominan “la disposición de Buda,” algunos, “la disposición de Śrāvaka,” etc. Dado que la disposición ha continuado desde el tiempo sin principio [hasta el presente], al igual que la distinción entre lo que es sintientes e no sintiente, no es algo que haya surgido de manera accidental.[1317]

La disposición incierta es adecuada, bajo la influencia de ciertas condiciones, como causa de las realizaciones de los tres yānas, así como algunas montañas contienen a veces cobre, a veces plata y a veces oro.

No estar dotado de semillas no contaminadas en virtud de que los oscurecimientos predominan en gran medida se denomina “disposición de cortar.”

Por tanto, no se incluye ni en las disposiciones ciertas ni en las inciertas. Como explica el *Bhāṣya* en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11d, “carecer de la causa” significa poseer la propiedad de no alcanzar parinirvāṇa para siempre. No es razonable que esto pretenda una disposición de cortar en términos de práctica porque esto simplemente no sería diferente de “carecer de la virtud que conduce a la liberación” (línea III.11c) y, por lo tanto, acumular el defecto de repetición. Además, la posición de algunos de que “la disposición de cesación” se refiere a estar dotados de semillas no contaminadas, pero que no son aptas para ser revividas, es insostenible porque el pasaje anterior se refiere a no estar dotados de semillas no contaminadas.

Algunos pueden pensar: “No está justificado que las disposiciones Śrāvaka y Pratyekabuda sean ciertas porque, en última instancia, se explica un solo yāna.” Este no es el caso porque los sūtras hablan de seres sintientes que tienen diversas disposiciones y uno puede observar primero diferentes intereses en ellos, luego diferentes formas de practicar y, finalmente, diferentes frutos en términos de sus respectivas iluminaciones.

La naturaleza de la disposición es doble –la disposición que permanece naturalmente y la disposición que se desarrolla. Su diferencia no es como la afirmación de algunos de que el primero no es revivido por ninguna otra condición, mientras que el segundo se vuelve especial al ser revivido a través de condiciones. Más bien, como dice el pasaje ya mencionado del Bodhisatvabhūmi, la disposición que perdura naturalmente permanece primordialmente en virtud de la naturaleza de los fenómenos, mientras que la otra se logra de nuevo.

La manera en que los Mādhyamikas afirman la disposición tiene tres partes:

1) Identificar su naturaleza
2) La forma en que sirve la disposición
3) Refutar una objeción

1) Los sūtras de la prajñāpāramitā dicen:

> Subhūti, el significado de la palabra “Bodhisatva” no tiene significado verbal. ¿Por qué? La iluminación se produce sin surgir... Lo que se entiende por la palabra “Bodhisatva” no existe y no es observable.[1318]

Por lo tanto, en virtud de justificarse que la iluminación (lo soportado) no existe sustancialmente, la disposición (su soporte) tampoco está realmente establecido. Sin embargo, la disposición que es la verdadera naturaleza de los seis āyatanas es la causa a la que se aplica el término “Bodhisatva” (el fundamento de la práctica), pero no es un significado o referente realmente establecido de este término. El fundamento de la práctica es doble –el Bodhisatva y la disposición. El primero se

refiere a los trece niveles de Bodhisatvas como las bases del Dharma, como se explica en AA I.37-38. Esto último se enseña nada más que como la naturaleza del Dharmadhātu. Aquí, lo que se afirma como disposición es el Dharmadhātu que se vuelve especial a través de los āyatanas internos, pero no el Dharmadhātu de los āyatanas externos porque estos últimos no son adecuados como fundamento de la práctica, por lo que carecen del significado de "disposición de Buda."

Algunos dicen: "Dado que el significado de disposición es la 'causa,' la pura y verdadera naturaleza de los fenómenos no es adecuada como disposición porque no existe como entidad." Pero entonces la verdadera naturaleza de la mente tampoco sería adecuada como disposición, porque no existe como entidad. Tampoco es adecuado afirmar la pura y verdadera naturaleza de los fenómenos como disposición. Porque lo que debe afirmarse como disposición es la mente con manchas, que tiene el carácter de luminosidad porque es la causa sustancial de la sabiduría. De lo contrario, dado que no hay más razones para afirmar que el Dharmadhātu es la disposición, también se podría decir que no es la disposición. "Pero el Dharmadhātu se presenta como la disposición porque los Dharmas de los nobles se realizarán cuando uno se centre en ello y, por tanto, se familiarice con él." Este no es el caso porque lo mismo sucede al familiarizarse con el Dharmadhātu de los āyatanas externos y, por lo tanto, se seguiría que este último es la disposición de Buda.

Otros pueden decir: "Dado que la mente carece del significado del término 'naturaleza', no es adecuada como disposición naturalmente permanente." Así como el mundo dice que la naturaleza del fuego es calor, la mente se expresa como "naturaleza" en virtud de que surge como nada más que tener la naturaleza de luminosidad, que no puede transformarse en ninguna otra cosa mediante ninguna condición. Porque la mente no puede ser transformada, a través de ninguna condición, en nada más que su propia naturaleza de luminosidad. "¿Pero no surge como si tuviera manchas a través de condiciones tales como el deseo? Entonces, ¿Cómo podría no ser adecuado para ser cambiado a través de condiciones?" Aunque las manchas pueden estar asociadas con el oro, desde la perspectiva de la naturaleza del oro no surge como la naturaleza de las manchas porque puede separarse de las manchas mediante ciertos métodos. Del mismo modo, en el momento en que la mente posee manchas, aunque su naturaleza no se manifiesta en virtud de manchas como el apego, desde la perspectiva de su naturaleza no se ha transformado en nada más. Esto también se afirma en las escrituras –el *Uttaratantra* I.103b dice:

> Ver este elemento básico de conciencia similar a la miel...[1319]

y I.104c establece:

> Asimismo, el conocimiento no contaminado[1320] similar a la miel que existe en los seres…

También la colección de alabanzas de Nāgārjuna dice esto –el verso 1 de su *Cittavajrastava* afirma:

> Me inclino ante mi propia mente
> que disipa la ignorancia de la mente
> al eliminar la red creada por la mente
> a través de esta misma mente.

Y la línea 7d dice:

> Los Budas surgen de una mente sana y tranquila.[1321]

Las líneas 23cd del *Dharmadhātustava* dicen:

> Así también la sabiduría en las aflicciones
> permanece sin una sola mancha.

Las semillas no contaminadas que afirman los Meros Mentalistas no son sostenibles como disposición natural permanente. Porque no operan en todos los seres sintientes, ya que existe la posibilidad de que los seres sintientes no estén dotados de ellas.

2) El modo en que la disposición sirve a la disposición es doble por el modo de ser
 a) un fundamento
 b) una causa

a) El fundamento de la práctica es el Bodhisatva, que está imputado a los seis āyatanas internos. Entre estos āyatanas, las cinco facultades de los sentidos (como los ojos) dependen del āyatana de la mentación, mientras que, en última instancia, la mentación permanece como la naturaleza que es la naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, con la intención de que todos los āyatanas se basen en la naturaleza de los fenómenos, El *Uttaratantra* I.56-57ab dice:

> Del mismo modo, skandhas, dhātus y facultades
> descansan en el karma y las aflicciones,
> el karma y las aflicciones siempre descansan en un
> ocupación mental inadecuada.
>
> Y la ocupación mental inadecuada
> se basa en la pureza de la mente...

b) En cuanto a ser la disposición por el modo de ser causa, de la conciencia mental centrándose y familiarizándose así con su propio modo actual de ser surge la

práctica que purifica las manchas de la verdadera naturaleza de la mente. Cuando dicha familiarización culmina, la conciencia mental y su verdadera naturaleza se liberan de las manchas y, por lo tanto, cambian de estado como sabiduría Búdica y talidad inmaculada. Por esta razón se afirma como causa la naturaleza de los fenómenos. Aunque existe el enfoque y, por lo tanto, la familiarización con la verdadera naturaleza de los āyatanas externos, ya que no es adecuada como causa en este sentido, el punto esencial de no presentar la verdadera naturaleza de los āyatanas externos como la disposición parece ser este. Esto también explica bien el significado de la afirmación de que el Dharmadhātu es etiquetado con el término convencional "disposición" al presentarlo como si tuviera la naturaleza de una causa para que los Bodhisatvas realicen los Dharmas de los nobles, tal como el objeto de enfoque que se enfoca a través de las realizaciones progresivas del Śrāvakayāna, etc.

3) Algunos pueden decir: "Si todos los seres sintientes tienen el carácter de Buda, ¿Cómo se puede seguir observando que el saṃsāra es infinito, incluso si innumerables Budas pasan al nirvāṇa?" La razón es que, aunque los seres tienen la disposición (la causa), poseen los cuatro defectos que son condiciones adversas. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.7:

> La habituación a las aflicciones, los malos amigos,
> las privaciones y la dependencia de los demás
> son, en resumen, conocidos
> como los cuatro defectos con respecto al carácter.

LSSP[1322]

Este tiene cuatro partes:
1) La naturaleza de la disposición
2) La forma en que sirve la disposición
3) Las divisiones de la disposición
4) La etimología hermenéutica de "disposición"

1) La naturaleza de la disposición
Este tiene tres partes:
a) El sistema Śrāvaka
b) El sistema Mero Mentalista
c) El sistema Madhyamaka

1a) El sistema Śrāvaka

En el vinaya, [el Buda] habla de que [la disposición] es cuádruple –la disposición de los nobles a contentarse con ropas, limosnas y ropa de cama deficientes en el Dharma, así como la disposición de los nobles a deleitarse en el

abandono y la meditación. La naturaleza [de esta disposición] es el factor mental del desapego. Quizás te preguntes: “¿Qué enseñan estas cuatro?” Las [primeras] tres disposiciones de los nobles enseñan la manera de practicar el sendero y la cuarta enseña la actividad real. Aquí, el maestro dijo a sus discípulos: “Si realizan esta actividad de esta manera, alcanzarán la liberación en poco tiempo.” En cuanto al propósito de discutir estas cuatro, las primeras tres traen paz, cuando uno anhela entidades que [uno considera] mías y la última pacifica de manera duradera el anhelo tanto de un yo como de lo que es mío. El *Abhidharmakośa* [dice]:

> Las disposiciones de los nobles son el desapego.[1323]

Y:

> Tres enseñan el modo y la última, la actividad.[1324]

Y:

> Para pacificar temporal o permanentemente
> los deseos [basados en] el apego a un yo y a lo mío.[1325]

En cuanto a la manera en que éstos sirven como disposición, el auto-comentario [sobre el *Abhidharmakośa* dice]:

> Son las cuatro disposiciones de los nobles ya que de ellas surgen los nobles.[1326]

Además, la diferencia entre facultades agudas y embotadas se presenta como disposición. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Algunos son de esta disposición desde el principio
> y otros llegan a serlo en virtud de la purificación.[1327]

Así, aunque se conoce una mera disposición [entre los Śrāvakas,] no hay presentación de las dos disposiciones [como en el Mahāyāna].

En cuanto a la explicación de que los Sautrāntikas afirman [la disposición] como el rasgo distintivo de los seis āyatanas, que se refiere a que los oscurecimientos son aptos para ser abandonados, no he visto ninguna corroboración.

1b) El sistema Mero Mentalista

El *[Vivṛta]gūḍhārtha[piṇḍavyākhyā* dice]:

> La [naturaleza] perfecta es doblemente permanente e impermanente... lo impermanente es doble –lo que tiene el carácter de sabiduría perfecta y lo que tiene el carácter de semillas... Lo que tiene la naturaleza de semillas también es doble –naturalmente permanente y lograda.[1328]

Basado en la disposición natural de la purificación, el *Śrīmālā[devī]siṃha-nādasūtra* la etiqueta con el término convencional "conciencia ālaya" y dice que, basándose en la semilla de la purificación, todos los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata. Por lo tanto, [este sūtra] afirma que la disposición naturalmente permanente es el potencial dentro del ālaya para producir lo que no está contaminado, que es algo condicionado. El *Mahāyānasaṃgraha* [establece]:

> Las tendencias latentes pequeñas, medianas y grandes a la escucha deben considerarse como las semillas del Dharmakāya. Puesto que son el remedio para la conciencia ālaya, no son de la naturaleza de la conciencia ālaya.[1329]

[El texto] dice [además] que estas tendencias latentes existen junto con el ālaya, tal como [una mezcla de] leche y agua, y que [esta última] cambia de estado a través de que sus semillas se extinguen en la misma medida en que estas [tendencias] aumentan, así como los gansos beben [sólo] la leche dentro del agua. Por lo tanto, este [texto] también dice que [la disposición naturalmente permanente] es impermanente.

Asimismo, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Debido a las diferencias en los dhātus,
> aspiraciones y logros [de los seres],
> y debido a la observación de diferentes resultados,
> se determina la existencia de la disposición.[1330]

Esto también se refiere a que [la disposición naturalmente permanente] está condicionada porque las pruebas de las diferentes disposiciones para los tres yānas las establecen a través de la existencia de diferentes dhātus [de seres sintientes] (las causas), diferentes aspiraciones para [uno u otro de] los tres yānas (las condiciones), las diferencias en lo que definitivamente se logra o no, y tres [diferentes tipos de] iluminación –suprema, media y pequeña (los resultados). Porque si [la disposición naturalmente permanente] fuera la talidad, diferentes aspiraciones y demás no podrían establecerla [como diferente] ya que [la talidad], aparte de las divisiones en términos de meros diferentes portadores de la naturaleza [de la talidad], carece de diferencias inherentes. Además, [la disposición en este texto no es la talidad] porque establece [la disposición Mahāyāna] como la

disposición suprema, lo cual es por la razón de que la disposición Hīnayāna culmina en el [nirvāṇa] sin residuo, mientras que la del Mahāyāna no se agota en ese momento. Porque si [la disposición] fuera tal, sería imposible que [jamás] su continuidad se interrumpiera.

El *[Vīniścaya]saṃgrahaṇī*[1331] explica que la [disposición] Mahāyāna, la [disposición] Hīnayāna y la disposición de cortar, respectivamente, se refieren a flujos mentales que son adecuados para renunciar a ambos oscurecimientos, [aquellos que son adecuados para renunciar] simplemente los oscurecimientos aflictivos, y aquellos que no son aptos para abandonar [ninguno de estos]. Esto también se refiere a semillas dentro del ālaya.[1332]

[En los textos de Yogācāra] que no presentan el ālaya, la disposición también es doble –la que permanece naturalmente y la lograda. El *Bodhisatvabhūmi* [dice]:

> "¿Cuál es la disposición?" En resumen, la disposición es doble –la que permanece naturalmente y la lograda (*samudānīta*). La disposición naturalmente permanente es el rasgo distintivo de los seis āyatanas de los Bodhisatvas, que se ha obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos desde el tiempo sin principio y continúa como tal [hasta el presente]. La disposición lograda es la que se obtiene por haber cultivado raíces de virtud en el pasado.[1333]

El *Śrāvakabhūmi* [declara]:

> "Entonces, ¿Cuál es la naturaleza de la disposición?" Se distingue del cuerpo, abarcado por los seis āyatanas, obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos, y continúa desde el tiempo sin principio [hasta el presente].[1334]

Quizás te preguntes: "¿Cuál es este 'rasgo distintivo de los seis āyatanas'?" Sobre esto, Khu [Chenpo Lhadingpa] dice que esto se refiere al sexto āyatana (el āyatana de la mentación) porque las cinco facultades de los sentidos no son sostenibles como disposición. Dre [Sherab Bar] explica que uno puede tomar [este término] como autoritativo porque, en el sistema de los Meros Mentalistas, incluso las cinco facultades de los sentidos son meras apariencias mentales. Algunos dicen que se refiere a la talidad como un particular o subcategoría del sexto āyatana externo (el āyatana de los fenómenos), ya que "se obtiene a través de la naturaleza de los fenómenos." Los dos primeros entre ellos afirman que los seis āyatanas [en este término] son los internos y, por lo tanto, [aquí] no se equivocan acerca de lo que son los āyatanas, pero se equivocan al afirmar que la disposición es el sexto āyatana o [los] seis, respectivamente. La tercera [posición] está equivocada tanto

respecto de los āyatanas como de la naturaleza de la disposición. "¿Cómo sabes que esto se refiere a los āyatanas internos?" El *Srāvakabhūmi* [dice]:

> Esta semilla no tiene características fuera de los seis āyatanas. Es este estado de los seis āyatanas que continúan desde el tiempo sin principio [hasta el presente] y se obtienen a través de la naturaleza de los fenómenos que simplemente se etiqueta con los nombres y términos convencionales "disposición," "semilla," "dhātu" y "naturaleza." Por lo tanto, se dice que está contenido dentro de un único continuo.[1335]

Así, en el contexto de analizar si la disposición es un continuo único o diferentes, se explica que [la disposición] es una etiqueta para el estado de los seis āyatanas. Por lo tanto, ¿Cómo podrían los āyatanas externos ser adecuados como base para esta etiqueta? También el *Sāgaramegha[sūtra* dice]:

> Esta semilla, que no puede expresarse ni como lo mismo ni como algo diferente, está condicionada y no puede ser captada, se llama "el rasgo distintivo de los seis āyatanas." Los seis āyatanas representan la raíz sustancial de un ser sintiente. Por lo tanto, deberían llamarse "el rasgo distintivo de un ser sintiente." Es en virtud de estar dotado de ellos que se habla de "el rasgo distintivo de un ser sintiente, de la esencia, de un ser único,[1336] y de un individuo." Alternativamente, se identifica como los seis āyatanas porque lo que se enseña como "la disposición" es lo que es indiferenciable de cualquiera de estos āyatanas en los respectivos [estados] que se obtienen a través de absorciones meditativas y nacimiento.

Por lo tanto, dado que la posesión de [todos] los seis āyatanas o cualquiera de ellos es suficiente, [poseer la disposición se refiere a] poseer la base del rasgo distintivo, o el estado, que es la disposición de los seis āyatanas. La disposición es una etiqueta para el rasgo distintivo o estado de estos [āyatanas].

En resumen, aunque [aquí] se habla de "los seis āyatanas", [la disposición] se afirma como el potencial para alcanzar la iluminación que opera en base a [los seis āyatanas] y no es interrumpida por el flujo mental de un ser sintiente, sus reinos, lugares de nacimiento, etc. Dado que realiza [esta] función, existe sustancialmente, pero no es una sustancia auto-suficiente que existe por separado. Por lo tanto, se afirma como algo que es inexpresable como idéntico o diferente a su base de imputación. Por lo tanto, la disposición no son los seis āyatanas ni otra cosa. El *Sāgaramegha[sūtra* dice]:

> Se obtiene por la naturaleza de los fenómenos porque no está formado por nadie.

Por lo tanto, no se produce de nuevo a través de la tríada de estudio, reflexión y meditación, sino que permanece primordialmente como un continuo. [El texto dice] lo mismo:

> En cuanto a permanecer naturalmente, debe entenderse como permanecer en la disposición sin haber generado la Bodichita. Porque es lo que surge del flujo natural del muy puro Dharmadhātu, que no está condicionado [ni formado] por las raíces de la virtud.

De lo contrario, si, en virtud de [la frase] "obtenido por la naturaleza de los fenómenos," [la disposición] fuera incondicionada, ya que el *Śrāvakabhūmi* explica lo mismo para los seis āyatanas y también explica lo mismo para ir en busca de refugio y hacer votos, ellos [todos] serían incondicionados. Aunque existe la afirmación de que "la disposición en desarrollo consta de todos los caminos," es precisamente la disposición naturalmente permanente, cuando se la hace florecer a través de la tríada de estudio, reflexión y meditación, la que simplemente se etiqueta con este otro nombre "despliegue." El *Sāgaramegha[sūtra* dice]:

> Debes entender que la generación de Bodichita es "otra" porque lo que se llama "[disposición] lograda" es esta misma disposición que representa otra característica temporal, que se enseña a través de otro nombre.

En este [texto], también hay explicaciones sobre los [tipos] que permanecen y se desarrollan naturalmente para los dos [conjuntos de disposiciones] siguientes –las disposiciones que son ciertas e inciertas y las disposiciones de aquellos que han pasado y no han pasado previamente por caminos inferiores.

Se puede decir: "Sin embargo, el [*Mahāyānasūtr]ālaṃkāra* [dice]:

> Por naturaleza, en desarrollo,
> soporte, soportada,
> existente e inexistente...[1337]

Así, las dos disposiciones se explican como (a) existentes como causa, pero no existentes como resultado, y (b) como existentes como resultado. Por lo tanto, los dos son mutuamente excluyentes." Son mutuamente excluyentes en términos de sus aislados, pero no son mutuamente excluyentes en términos de sustancia. Por lo tanto, si uno piensa en ellos en términos de sustancia, una vez que se ha entrado en el camino, [el disposición] es ambas cosas. Como dice el *Śrāvakabhūmi*:

> Cuando la semilla no ha producido el fruto y el fruto no se ha logrado, [la disposición] se llama entonces "sutil." Una vez que ha producido el fruto y el fruto se logra, la semilla y el fruto se fusionan en uno. Por lo tanto, la disposición se enseña como "burda."[1338]

Considerado de esta manera, también se citará bien [el siguiente pasaje] del *Vṛtti*, que plantea la tesis opuesta sobre la disposición de los Meros Mentalistas:

> Otros dicen: "La disposición es el rasgo distintivo de los seis āyatanas. Ésta es doble –la que se logra a través de condiciones y la que permanece naturalmente."[1339]

Esto representa el sistema [Mero Mentalista] de afirmar algo condicionado como disposición. Sin embargo, también hay [Meros Mentalistas] que afirman que la disposición es la naturaleza de los fenómenos, tal como la disposición que se enseña como la naturaleza de los fenómenos aquí en el *[Abhisamay]ālaṃkāra* también es explicada por Ratnākaraśānti como la disposición.

La primera presentación de la disposición se [da] en virtud de que produce lo que no está contaminada, mientras que la explicación de la naturaleza de los fenómenos como disposición [concuerda con] el [*Abhidharma]samuccaya*:

> ¿Por qué se llama "Dharmadhātu"? Porque es la causa de todas las cualidades de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas.[1340]

Por lo tanto, es la mera producción de cualidades a través de centrarse en el [Dharmadhātu] lo que se presenta como la disposición. De esta manera, [la disposición] sirve como disposición de dos maneras al ser la condición causal o la condición del objeto,[1341] respectivamente, [para la producción de las cualidades no contaminadas].[1342]

1c) El sistema Madhyamaka

El *Dasadharmakasūtra* dice:

> Así como [la existencia de] fuego se conoce gracias al humo
> y [la existencia de] agua se conoce gracias a las aves acuáticas,
> la disposición de los Bodhisatvas inteligentes
> se conoce gracias a sus signos.

En consecuencia, el *Madhyamakāvatāra* explica [la disposición] como la causa de los [siguientes] signos físicos:

> Aquellos que, incluso en el momento de ser seres ordinarios, oyen hablar de la vacuidad,
> dan origen a una gran alegría en su interior una y otra vez,
> cuyos ojos se humedecen a través de las lágrimas que surgen de esa gran alegría,
> y cuyos vellos corporales se erizan–
> poseen la semilla de la mente de un Buda perfecto.[1343]

El *Ratnakūṭa* [dice]:

> Aquello en lo que no existe ni el más mínimo condicionamiento es incondicionado. Lo incondicionado es la disposición de los nobles. Esta disposición, por ser igual al espacio, no tiene distinciones. Puesto que esta disposición es la talidad de los fenómenos en todo tiempo, es permanente en virtud de ser el sabor único de [todos] los fenómenos.

El *Avataṃsaka[sūtra* dice]:

> Oh hijos de los victoriosos, lo que se llama "la disposición de los Bodhisatvas" es estar completamente dedicados al Dharmadhātu, que es tan vasto como el cielo y naturalmente luminoso. Los Bodhisatvas que permanecen de esta manera nacen con la disposición[1344] de los Budas bhagavāns del pasado, nacen con la disposición de los Budas bhagavāns del futuro y nacen con la disposición de los Budas bhagavāns que viven en el presente.

En consecuencia, aquí en el *[Abhisamay]ālaṃkāra*, se dice que la disposición es el Dharmadhātu. El *Vṛtti*, después de haber refutado la posición de que el rasgo distintivo de los seis āyatanas representa las dos disposiciones, dice que la disposición naturalmente permanente es la naturaleza de los fenómenos:

> Deben indicar el significado de lo que se llama "natural" en "disposición naturalmente permanente." Si dicen: "Es sinónimo de causa,'" [la disposición] que se logra mediante condiciones también es una [causa]. Por tanto, ¿Qué diferencia de significado habría? [Sin embargo,] no existe tal defecto en que [la disposición naturalmente permanente] sea sinónimo de "la naturaleza de los fenómenos." Alternativamente, [se podría decir que] la disposición de estas [personas] es [sólo] nominal, mientras que ésta es la disposición plenamente cualificada. Por lo tanto, esta [posición nuestra] no se ajusta a la [posición de ellos].[1345]

Por lo tanto, el Āryavimuktisena dice que no hay defecto si se afirma que el significado de la [disposición] que permanece naturalmente es la naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, si se afirma que es simplemente la causa de la iluminación, se sigue que también la [disposición] en desarrollo es tal [causa]. En consecuencia, estos dos no serían diferentes.

Quizás te preguntes: "Entonces, ¿Qué tipo de naturaleza de los fenómenos afirmas como disposición?" Existe una explicación en el *Uttaratantra*, que dice sobre la disposición en general:

> La disposición de las Tres Joyas
> es el objeto de los omniscientes.
> Es cuádruple–...[1346]

Por lo tanto, explica los cuatro siguientes –el elemento básico, la iluminación, las cualidades y la actividad iluminada– como la disposición. En particular, habla de la disposición como doble:

> Como un tesoro y un árbol frutal,
> la disposición debe ser conocida como doble–
> naturalmente permanente sin principio
> y lo supremo de lo que se logra.[1347]

Enseña claramente la disposición naturalmente permanente, que se ilustra con el ejemplo del tesoro, como la naturaleza de los fenómenos libres de cualquier cosa que pueda ser agregada o eliminada:

> De la misma manera, el precioso tesoro alojado dentro de la mente
> es la naturaleza inmaculada de los fenómenos sin nada que
>   agregar o quitar.
> Sin darse cuenta, estos seres experimentan
> continuamente muchas formas de sufrimiento por la pobreza.[1348]

2) La forma en que sirve la disposición

En general, las posiciones tanto de los Mādhyamikas como de los Meros Mentalistas coinciden en presentar la disposición como la mera causa de que las cualidades sean apropiadas para surgir y los oscurecimientos sean apropiados para ser abandonados dentro de los flujos mentales de los seres sintientes. Además, que [los oscurecimientos] sean aptos para ser eliminados es en virtud de que las manchas son adventicias. Sin embargo, no están de acuerdo sobre el significado de "adventicias." Los Mādhyamikas presentan las "manchas" como fortuitas porque

simplemente se crean imputándolas mentalmente, pero, en última instancia, son vacuidad en el sentido de que no están establecidas sustancialmente. Los Meros Mentalistas afirman que las manchas son accidentales por la siguiente razón. Dado que tienen la naturaleza de mentes primarias y factores mentales dependientes de otros, son reales como sustancias, pero se producen a través de la ocupación mental inadecuada de aferrarse a los skandhas como si fueran puros, felices, permanentes y un yo que se desvía de su naturaleza básica. Por lo tanto, uno puede poner fin a esta causa de las [manchas adventicias] eliminando sus objetos. Una vez que se detiene, también el deseo y demás, que son sus resultados, naturalmente llegarán a su fin. Por lo tanto, son aptos para ser eliminados.

En consecuencia, [según] los Mādhyamikas, cuando se comprende la naturaleza de la mente –la vacuidad que en su estado fundamental no está establecida como nada en absoluto– convencionalmente, todo apego ilusorio estará apaciguado y surgirán todos los remedios ilusorios. Esto es lo que ellos, desde la perspectiva de la apariencia, imputan a esa misma naturaleza de la mente y la presentan como "la disposición naturalmente permanente."

[Según] los Meros Mentalistas, la naturaleza luminosa de la mente, en su estado fundamental, se establece a través de su propia naturaleza en todo momento, mientras que las manchas son aptas para ser eliminadas de ella mediante remedios. En la misma medida en que se libere de estas manchas, en esa medida surgirán todas sus cualidades. Por lo tanto, puesto que funciona como base de estas dos [(manchas y cualidades)], la naturaleza de los fenómenos se afirma como disposición. Veo la primera como el alcance de la explicación [de la disposición] en este *[Abhisamay]ālaṃkāra* y la segunda como el del *Uttaratantra*.[1349]

Así, aunque [los Meros Mentalistas y los Mādhyamikas] están de acuerdo en afirmar que la naturaleza de los fenómenos es la disposición, difieren en afirmar o no, respectivamente, que la base de la purificación de las manchas es real. Por tanto, las razones para presentar la naturaleza de los fenómenos como disposición no son las mismas.

En consecuencia, las afirmaciones en el contexto del Mero Mentalismo de que las manchas están primordialmente extintas se explican como una mera referencia a que no operan en la naturaleza básica, ya que se producen debido a un error. Pero, a diferencia de los Niḥsvabhāvavādins, no se explican como meros nombres imputados mentalmente porque eso significaría mezclar las [dos posiciones]. Que las manchas no se extingan ni surjan es el rasgo distintivo de este último sistema. Por lo tanto, [los Mādhyamikas] etiquetan el mero conocimiento de que los factores a renunciar no tienen naturaleza con el término convencional "renuncia," pero no afirman que los factores a renunciar y sus remedios sean reales como sustancias diferentes porque afirman que [renuncia] es como un elefante ilusorio derrotando a otro elefante ilusorio.

Sin entender que [los Mādhyamikas] presentan [la disposición como] este dhātu muy profundo a través de tomar lo aparente y superimponerlo [a este dhātu], sino tomándolo como algo que se establece independientemente, muchas [nociones sobre ello] imaginarias (como que algunos afirman que son uno y otros, que son diferentes), [pero] el resultado de eso es sólo agotamiento mental.

3) Las divisiones de la disposición
El *Laṅkāvatāra[sūtra]* lo describe como cinco aspectos –las disposiciones de los tres yānas, la disposición incierta y la disposición de cortar. En cuanto a la última, sólo pretende que sea difícil liberarse, mientras que es imposible que la disposición corte por completo. Si las manchas no fueran apropiadas para ser abandonadas, se seguiría que son la naturaleza de la mente y, en ese caso, sería imposible trascender el saṃsāra, así como el fuego y su calor son inseparables. Aunque es bien sabido que los Meros Mentalistas afirman [la posibilidad de] que la disposición sea cortar para siempre, simplemente presentan de esta manera lo que explican ciertos sutras de significado conveniente, pero no aceptan esto como el significado definitivo. Si afirmaran [esto último], tendrían que aceptar que los oscurecimientos no son aptos para ser eliminados, [pero] eso no es sostenible porque afirman que todas las manchas son adventicias.

4) La etimología hermenéutica de "disposición"
El *[Mahāyānasutr]ālaṃkāra* [dice]:

> ... –debe entenderse
> en el sentido de que se liberan cualidades.[1350]

Por consiguiente, es la disposición porque de ella surgen y se originan las cualidades. En cuanto a sus sinónimos, el *Bodhisatvabhūmi* dice:

> La disposición también se llama "base," "mostradora," "causa," "fundamento," "morada," "precursora" y "matriz."[1351]

Aquellos que explican las presentaciones de la disposición en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* como su propio sistema, mientras afirman que el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* representa el sistema Mero Mentalista y que las formas en que los Meros Mentalistas y Mādhyamikas afirman la discordancia de la disposición, [simplemente] se ridiculizan a sí mismos.[1352]

PK y SLG[1353]

En cuanto a explicar el Dharmadhātu enseñado aquí en AA como el corazón del tathāgata, es la talidad con manchas. En este sentido, los sūtras del tathāgatagarbha

y el *Uttaratantra* establecen que todos los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata. Las razones de esto se explican en el *Uttaratantra* I.28. Entre las primeras tres líneas de este verso, "Dado que el perfecto Budakāya irradia" se refiere al Dharmakāya de los tathāgatas que impregna los elementos básicos no físicos de los seres sintientes porque el texto dice además que, así como el espacio es omnipresente en las formas, el corazón del tathāgata está omnipresente en las multitudes de seres sintientes. "Dado que la talidad es indiferenciable" indica que, en todos, la talidad no es diferente, y los tathāgatas también tienen su naturaleza pura. "Y debido a la disposición" se refiere a la existencia de la disposición que produce los tres Budakāyas. En cuanto a la disposición, es semilla o causa. Como dice el *Abhidharmasūtra*:

> El dhātu del tiempo sin principio
> es la matriz de todos los fenómenos.
> Puesto que existe, se obtienen todos los seres
> y también el nirvāṇa.

Asaṅga afirma en su *Ratnagotravibhāgavyākhyā*:

> Siendo tan vasto como el Dharmakāya, el corazón del tathāgata, que tiene la naturaleza de ser la disposición que definitivamente tiene la característica de ser inseparable del Tathāgata, existe en todo momento de la manera de no ser diferente en todos.[1354]

Hablar aquí de la disposición definida se hace con la intención de que todos los seres sintientes sean aptos para convertirse eventualmente en Budas.

El *Uttaratantra* I.29 y sigs. continúa explicando el corazón del tathāgata a través de los diez puntos de naturaleza, causa, fruto, función, manifestación, fases, omnipresencia, inmutabilidad e inseparabilidad. En cuanto a su naturaleza, el Dharmakāya es el poder de lograr lo que uno desea, la talidad nunca cambia en nada más, y la disposición significa ser humedecida a través de la compasión. En este orden, estas tres características específicas de la naturaleza del corazón del tathāgata concuerdan con los ejemplos de una joya, el oro y el agua. Además, su característica general de pureza natural concuerda con la pureza ilustrada por esos tres ejemplos.

En términos de los nueve ejemplos del *Uttaratantra* I.96 y sigs., los primeros tres (estatua de Buda, miel y semilla) enseñan que el corazón del tathāgata tiene la naturaleza del Dharmakāya; el cuarto (oro), por tener la naturaleza de talidad; y el resto (tesoro, etc.), como si tuviera la naturaleza de la disposición.

Dado que el corazón del tathāgata es duradero, es la base, el fundamento y la matriz de todo lo incondicionado que está conectado a él y no puede separarse de

él, así como de todo lo condicionado que no está conectado a él y puede separarse de él. En virtud de la existencia de este corazón del tathāgata, cuando no se realiza, es apropiado llamarlo "saṃsāra," y cuando se realiza tal como es, ser llamado "nirvāṇa." Sin él, ninguna de las dos cosas sería posible. Esto es comparable a la existencia del espacio, por lo que puede parecer que tiene nubes para algunos y que no las tiene para otros. Las manchas adventicias, que no resisten el análisis en el nivel de la apariencia correcta, son como nubes, mientras que el Dharmadhātu, que resiste el análisis, es como el espacio. Por lo tanto, si uno se ocupa adecuadamente de las manchas adventicias, se liberará de ellas porque no es otra cosa que entenderlas completamente lo que significa liberarse finalmente de ellas. Por lo tanto, es sostenible decir que el Dharmadhātu naturalmente no tiene aflicciones, pero se volverá puro más adelante.

Este corazón del tathāgata no lo ven los seres ordinarios, Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas que acaban de entrar en el Mahāyāna. Incluso los Bodhisatvas en los bhūmis lo ven sólo un poco, mientras que los tathāgatas lo ven sin error. Lo que es tan difícil de ver es el dhātu de la paz y la paz absoluta.[1355] Quizás te preguntes: "Si el dhātu de todos los fenómenos es así, ¿no es contradictorio decir que existe en todos los seres sintientes?" No lo es, porque, después de haber abandonado los cinco defectos, como ser pusilánime, a uno se le hace comprender que dicha declaración tiene un significado conveniente con respecto al corazón del tathāgata. De esta manera, se le llama "corazón de Buda," pero no "corazón de Śrāvaka," etc. El objeto que debe realizarse es únicamente este corazón de tathāgata, pero el sujeto que lo realiza tal como es es definitivamente únicamente la visión de los Budas. Por lo tanto, se entenderá fácilmente que en última instancia sólo hay un único yāna.

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* presenta la disposición en términos de los detalles de su existencia, superioridad, definición, signos, divisiones, defectos y beneficios.[1356]

En cuanto a su existencia, puedes preguntarte: "Si tal corazón del tathāgata existe en todos sin diferencia, todos deberían tener la misma certeza de poseer las facultades más agudas (tal como los Bodhisatvas) o las más apagadas (tal como los Śrāvakas). Entonces, ¿Cómo es que uno ve que este no es el caso, es decir, sus respectivas diferencias? En términos de su naturaleza, es seguro que todos tienen la disposición de Buda y, por lo tanto, no hay un solo ser sintiente que no se convierta en Buda con el tiempo. Sin embargo, temporalmente, en virtud de ser alterado por ciertas condiciones, se presenta de diversas maneras. Esto es lo mismo que el agua que muestra diferentes colores cuando está manchada por varios tipos de tierra, pero si se deja sin removerla, siempre es la misma en ser clara y transparente. Por lo tanto, las diferentes disposiciones se presentan a través de cuatro factores que difieren respectivamente –condiciones, aspiraciones, prácticas

y frutos (como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.2). Por eso el *Laṅkāvatārasūtra* habla de cinco tipos de disposiciones y otros de cuatro.

La definición de la disposición es "la capacidad del dhātu para producir los Dharmas de los nobles." Según el *Bodhisatvabhūmi*, es doble –la disposición naturalmente permanente (obtenida a través de la naturaleza de los fenómenos) y la disposición en desarrollo (que se hace especial a través de las condiciones). "La disposición de cesación" se refiere a no tener la causa para el parinirvāṇa, ya sea temporalmente o para siempre. Aunque el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11 explica el primer caso como cuádruple, la intención es que su diferencia radica en alcanzar la iluminación lenta o extremadamente lenta.

SLG agrega que la definición de la disposición naturalmente permanente es "aquello que es adecuado para convertirse en el Dharmakāya, una vez que ha cambiado de estado," ya que también se considera que los Śrāvaka arhats ven el Dharmakāya. Por lo tanto, es cuádruple –las disposiciones de los Śrāvakas, Pratyekabudas, los Budas y la disposición incierta. La definición de disposición en desarrollo es "aquello que es adecuado para convertirse en los dos rūpakāyas, una vez que ha cambiado de estado." Es triple en términos de las prácticas en las que se basa. Las disposiciones ciertas de ser un Śrāvaka o un Pratyekabuda también se obtienen en virtud de la naturaleza de los fenómenos, mientras que la disposición en desarrollo existe sólo en los Bodhisatvas. La línea limítrofe de este último es el camino de la preparación porque, a partir de este camino, es imposible impedir que se alcance una gran iluminación y se despliegue el poder de lograr las cualidades superiores.

NSML[1357]

Los Vaibhāṣikas afirman que tener pocos deseos y estar contentos, que son de la naturaleza del factor mental del desapego, son la disposición. A esto lo llaman "la disposición de los nobles" y "la disposición no contaminada" porque de ella surge el camino no contaminado de los nobles. Cuando se divide, es cuádruple –estar contento con túnicas, limosnas y ropa de cama pobres del Dharma, así como deleitarse en el abandono y la meditación. Sin embargo, estas no se presentan como la disposición naturalmente permanente porque en ellas no se cumple el significado de "natural" (surgen bajo la influencia de condiciones) y porque este sistema no tiene el término convencional "disposición naturalmente permanente." Tampoco hay certeza en presentarlo como la disposición de Buda porque es imposible que lo que con certeza produce el sendero de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas se convierta en la Budeidad.

Según los Sautrāntikas, los sūtras describen la "disposición" como una semilla o potencial de la mente –es la semilla que tiene la propiedad de posiblemente deteriorarse durante las fases de los seres ordinarios y los aprendices. Por lo tanto, es el potencial o semilla de la mente no contaminada de la cual es adecuado que surja el fruto. Esto no es lo mismo que la disposición afirmada por los

Vijñaptivādins. Porque estos últimos sostienen que existe primordialmente y no es algo que se planta recientemente bajo la influencia de condiciones, mientras que lo que los Sautrāntikas llaman “disposición” es una semilla no contaminada que se planta a través de condiciones, como la que se obtuvo previamente durante la fase de un ser ordinario. Incluso si uno retrocede desde los frutos de los que retornan una vez y los que no retornan durante la fase de aprendices, la semilla anterior todavía existe. Por tanto, la diferencia de significado es muy significativa. Por las mismas razones anteriores, la disposición sostenida por los Sautrāntikas tampoco se afirma como la disposición naturalmente permanente o la disposición de Buda.

En cuanto a los Meros Mentalistas, según el *Bodhisatvabhūmi*[1358] la disposición de los Bodhisatvas es su característica distintiva de los seis āyatanas, que se ha obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos desde el tiempo sin principio y continúa como tal hasta el presente. Su naturaleza se afirma como el potencial primordialmente existente que hace que uno alcance la iluminación cuando las cualidades no contaminadas que existen en la conciencia ālaya cumplen con ciertas condiciones. Según los Meros Mentalistas, hay varias razones para llamarlo “el rasgo distintivo de los seis āyatanas.” De entre los seis āyatanas, se refiere distintivamente al āyatana de la mente. De entre los ocho tipos de conciencia de este último, se refiere a la conciencia ālaya. De entre las porciones madurativas y seminales de esta última, se refiere a las semillas. Entre las semillas virtuosas, no virtuosas y neutrales, se refiere a las virtuosas. Las semillas virtuosas también pueden estar contaminadas o no contaminadas, pero aquí se hace referencia a estas últimas. En general, dado que los tres rasgos de la disposición establecidos en el *Bodhisatvabhūmi* se explican en los sūtras, los Mādhyamikas también deben afirmar el rasgo distintivo de los seis āyatanas. Sin embargo, al hacerlo, no se debe mezclar la explicación Madhyamaka con la anterior, sino seguir el *Vṛtti* al explicar el rasgo distintivo de los seis āyatanas como la verdadera naturaleza de los seis āyatanas. La disposición explicada por los Meros Mentalistas se llama “la disposición naturalmente permanente” porque se ha obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos desde el tiempo sin principio. Sin embargo, la incertidumbre de presentarlo como la disposición de Buda es la misma que se indicó anteriormente. En resumen, quienes afirman que en última instancia hay tres yānas sostienen que la disposición no es necesariamente la disposición de Buda. Se enseña que esto es un punto esencial de su sistema filosófico.

Los Mādhyamikas explican la naturaleza de la disposición de muchas maneras, como ser el Dharmakāya, el Dharmadhātu o la mente. Sin embargo, su propia naturaleza plenamente completa se afirma en el *Uttaratantra* I.28. Entre las primeras tres líneas de este verso, “Dado que el perfecto Budakāya irradia” se refiere a lo que es adecuado para la condición de la actividad iluminada del Buda que lo involucra. “Dado que la talidad es indiferenciable” indica lo que conviene para abandonar las condiciones adversas de los oscurecimientos. “Y debido a la disposición” enseña lo que es adecuado para que surjan todas las cualidades de

Buda como fruto. Por lo tanto, estos tres puntos están completos tanto en el corazón de sugata como en la disposición de Buda. Sin embargo, para presentarlo como el corazón de sugata, los tres deben estar completos, mientras que no es necesario que estén completos para presentarlo como la disposición porque la disposición misma representa uno de estos tres puntos.

En resumen, la definición del corazón de sugata en el momento de ser una causa es "el Dharmadhātu que es adecuado para (a) la condición de la actividad iluminada del Buda que lo involucra; (b) renunciar a las condiciones adversas de los oscurecimientos; y (c) todas las cualidades de Buda que surgen como su fruto. La definición de la disposición de Buda es "el dhātu que no está liberado de las manchas y cuya propia naturaleza es adecuada para convertirse en cualquiera de los tres kāyas, o el elemento causal que consta de cualquier raíz de virtud en el momento en que se despierta la disposición."

En el sistema Mero Mentalista, al estar condicionada la disposición naturalmente permanente, se afirma que la vacuidad, la talidad, el verdadero fin, la ausencia de signos, lo último y el Dharmadhātu son sinónimos de que la vacuidad de la naturaleza dependiente de lo otro está vacía de la naturaleza imaginaria, que es una vacuidad que se establece como resistente al análisis mediante el razonamiento, siendo todo lo anterior equivalente. Sin embargo, en el sistema Madhyamaka, el corazón de sugata, el Dharmadhātu y la disposición naturalmente permanente se afirman como la unidad de la lucidez (el portador de la naturaleza de los fenómenos) y la cesación de todos los puntos de referencia de los cuatro extremos dentro de esta misma lucidez (la naturaleza de los fenómenos) siendo inseparables. Por otro lado, la vacuidad, la talidad, etc., se presentan desde el punto de vista de la naturaleza básica de los puntos de referencia de la realidad o del cese de los cuatro extremos. Por tanto, la diferencia entre la primera y la segunda es muy grande porque la segunda se presentan únicamente como la parte vacía de dicha unidad. En resumen, en el sistema Mero Mentalista, la disposición naturalmente permanente no tiene por qué ser el Dharmadhātu porque la primera es condicionada y la segunda es únicamente incondicionada. En el sistema Madhyamaka, la disposición naturalmente permanente debe ser el Dharmadhātu porque la disposición naturalmente permanente en sí misma se presenta como el Dharmadhātu ya que es la causa de los Budadharmas, como los diez poderes; Dharmadhātu, disposición y causa son equivalentes; el AA expresa el fundamento de la práctica como "Dharmadhātu" y sus comentarios dicen precisamente lo mismo; y también Nāgārjuna dice exactamente lo mismo.

Comentario de Nyalshig Jambel Dorje[1359]

Este tiene ocho partes:

1) La prueba de que existe la disposición
2) La prueba de que es suprema

3) Su definición
4) [Sus] signos
5) Sus divisiones
6) Sus defectos
7) Sus beneficios
8) Sus ejemplos

Estos ocho se afirman en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Existencia, supremacía, definición,
> signos, divisiones de la disposición,
> defectos, beneficios,
> y doble ejemplo, siendo todo cuádruple.[1360]

1) La prueba de que existe la disposición
Este tiene dos partes:
a) La prueba general de que existe la disposición
b) La prueba de disposiciones diferentes

1a) La prueba general de que existe la disposición

La disposición naturalmente permanente del Mahāyāna existe en los seres sintientes porque se cansan al comprender que la existencia [samsārica] es sufrimiento y, a través del poder de eso, llegan a tener la noción de que el nirvāṇa es felicidad y, por lo tanto, poseen el esfuerzo [por el nirvāṇa]. Como la materia y las no entidades carecen de disposición, se establece la vinculación negativa de estas razones. Como dice el *Uttaratantra*:

> Si el Budadhātu no existiera,
> [los seres] no se cansarían del sufrimiento,
> ni desearían, ni se esforzarían
> ni aspirarían al nirvāṇa.
>
> Esta visión de los defectos y cualidades del sufrimiento y la felicidad
> de la existencia [saṃsārica] y el nirvāṇa
> se debe a la existencia de la disposición–
> no existe en aquellos que no tienen la disposición.[1361]

1b) La prueba de la existencia de disposiciones diferentes

En los seres sintientes existen tres [disposiciones] temporalmente diferentes (como la que es cierta como la disposición de los Śrāvakas) porque se observan constituciones temporalmente diferentes de los seres sintientes y tres [aspiraciones diferentes] (como la aspiración por el Śrāvakayāna), porque se observan diferentes

logros (tales como los logros de los Śrāvakas), y porque se observa que las tres iluminaciones son diferentes. Las diferentes constituciones se describen en los sūtras. Esto no es incierto porque si temporalmente no existieran disposiciones diferentes, en última instancia existirían aún menos disposiciones diferentes y, por lo tanto, no surgirían en absoluto constituciones diferentes, etc.

No es razonable que los proponentes de entidades [intenten] probar [tres] disposiciones en última instancia diferentes a través de estas razones. [Aquí, la pregunta es] si establecieron como razones, en última instancia, constituciones diferentes, etc., o si establecieron como razones temporalmente diferentes. En el primer caso, [las razones] no se aplican porque, en última instancia, todos los seres sintientes son iguales en términos del elemento básico de un Buda, la aspiración última es la aspiración al Mahāyāna, el logro último es la realización del Mahāyāna, y el fruto final es una gran iluminación. El segundo caso es incierto porque, aunque los seres sintientes son diferentes en sus constituciones, aspiraciones, etc., en última instancia son iguales en términos de la disposición del Mahāyāna. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debido a las diferencias en los dhātus,
> aspiraciones y logros [de los seres],
> y debido a la observación de diferentes resultados,
> se determina la existencia de la disposición.[1362]

2) La prueba de que [la disposición Mahāyāna] es suprema

La disposición del Mahāyāna es más suprema que las dos disposiciones del Hīnayāna porque funciona como soporte para alcanzar la virtud eminente de todos los oscurecimientos que se han vuelto puros, porque funciona como soporte para alcanzar todas las cualidades tales como los poderes y la valentía, porque funciona como soporte para el surgimiento del vasto bienestar de los demás, y porque funciona como causa para que la virtud nunca se agote. Estas razones no son inciertas porque si no existiera la verdadera naturaleza de la mente con manchas, que está vacía de naturaleza propia, así como las virtudes del Mahāyāna que se basan en ella, sería imposible por estas razones para aplicar a la verdadera naturaleza manchada de simplemente la mente que carece de un yo permanente y está vacía de [objetos] materiales aprehendidos, así como de los logros del Hīnayāna que se basan en ella. Por tanto, se establece la vinculación negativa de las razones. [Este también es el caso] porque no hay virtud siempre inagotable cuando uno ha pasado al nirvāṇa sin ningún residuo de los skandhas a través del Hīnayāna. Como afirma el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debido a que es la causa de la eminencia,
> la plenitud, el gran bienestar
> y la inagotabilidad de la virtud,
> se afirma que la disposición es suprema.[1363]

En cuanto a demostrar que la disposición es suprema también en términos de fruto, [el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*] dice:

> En virtud de que produce el árbol de la iluminación con sus cualidades verdaderamente vastas,
> debido a que logra la felicidad completa y la disminución del sufrimiento,
> y debido a su fruto de proporcionar beneficio y felicidad para uno mismo y para los demás,
> esta disposición suprema se asemeja a una raíz excelente.[1364]

El significado de las palabras [de este verso] es sencillo.

3) Su definición

La definición de disposición naturalmente permanente es "la naturaleza de los fenómenos que es la causa de la libertad del svābhāvikakāya." "La naturaleza de los fenómenos" excluye la disposición que se desarrolla, mientras que "la causa de la libertad del svābhāvikakāya" excluye el svābhāvikakāya. Como dice el Sūtra sobre la *Explicación de la Naturaleza del No Ir:*[1365]

> El Bhagavān, la talidad que representa a un Bodhisatva es la talidad de un Bhagavān que ha despertado completa y perfectamente a una iluminación totalmente perfecta e insuperable. Ésta es la talidad a través de la cual [los grandes Bodhisatvas] han despertado completa y perfectamente a una iluminación totalmente perfecta e insuperable. Por lo tanto, es esta talidad la que recibe el nombre de "tathāgata."

Los sūtras de la [prajñāpāramitā] dicen en este contexto:

> Subhūti, en cuanto al significado de la palabra "Bodhisatva," esta palabra no tiene ningún significado. Quizás te preguntes por qué. En la iluminación no hay, o no puede observarse, ningún surgimiento, existencia o inexistencia. Por lo tanto, Subhūti, la palabra "Bodhisatva" no tiene ningún significado.[1366]

La definición de disposición en desarrollo es "las virtudes que producen nuevamente [todos] tipos de cualidades de Buda, que no existían antes." La

primera [parte de esta definición] excluye el Budabhūmi mismo, mientras que la segunda excluye la disposición naturalmente permanente.[1367] Como afirma el *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā*:

> Éste es el tesoro supremo del Dharma, la auténtica bóveda del Dharma,
> y la bóveda de la felicidad y el bienestar de los seres que tienen la
> disposición de Buda;
> los protectores pasados y futuros del mundo en las diez direcciones
> nacen de esto y, sin embargo, el Dharmadhātu no se agota.[1368]

Por lo tanto, dice que la madre [prajñāpāramitā] hasta el décimo bhūmi y su verdadera naturaleza están contenidas en estas dos.[1369] La disposición naturalmente permanente es el soporte y la disposición que se desarrolla es lo soportado. Ambas existen como causas de la iluminación, pero no existen como fruto.

Mediante esta disposición se liberan las instancias de todas las cualidades sin excepción y surgen todas las cualidades sin excepción –éste es el significado del término “disposición.” Como declara el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Por naturaleza, en desarrollo,
> soporte, soportado,
> existente e inexistente –debe entenderse
> en el sentido de que las cualidades se liberan.[1370]

Sus sinónimos son “semilla,” “elemento básico (dhātu)” y “disposición natural.”

4) Sus signos

El despertar de la disposición en desarrollo existe en los Bodhisatvas porque [incluso] desde el mismo comienzo de todas sus prácticas están dotados de una compasión omnipresente, porque están dotados de la vasta aspiración por el Mahāyāna, porque toleran el sufrimiento de infinitas dificultades, y porque se ocupan perfectamente en las virtudes de las seis pāramitās. Como afirma el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Desde el mismo comienzo de la práctica, la compasión,
> la aspiración, la tolerancia
> y el perfecto compromiso en la virtud
> se declaran como signos de la disposición.[1371]

5) Las divisiones de la disposición
Este tiene tres partes:

a) División en términos de su propia naturaleza
b) División en términos de condiciones
c) División en cuanto a lo que se funda [en ella]

5a) División por su propia naturaleza

De entre los tres [puntos] que tienen por objeto exponer las divisiones, su resumen y el significado de las palabras, el significado de las palabras tiene cinco partes:

a) La base sobre la cual se realiza la división
b) La naturaleza que se divide
c) El significado de cómo se divide
d) Las razones en virtud de las cuales se divide
e) El número definido de las divisiones

5aa) La base sobre la cual se hace la división es la disposición del Mahāyāna.

5ab) La naturaleza que se divide tiene dos aspectos –la disposición natural y la disposición en desarrollo.

5ac) El significado de cómo se divide es que estas [dos] son indivisibles porque son portadores de la naturaleza de los fenómenos y la naturaleza de los fenómenos que está vacía de este mismo [portador].

5ad) Las razones en virtud de las cuales se divide

Este tiene dos partes:

1) División en términos de su propia naturaleza
2) División en términos del fruto

1) División en términos de su propia naturaleza

La disposición del Mahāyāna es sólo doble –el portador de la naturaleza de los fenómenos y la naturaleza de los fenómenos que está vacía de este [portador]. La naturaleza de los fenómenos es doble –libre y no libre de todas las manchas. De entre estas, es [la naturaleza de los fenómenos] con manchas la que es la disposición porque [la naturaleza de los fenómenos] libre de manchas es el fruto de la disposición. Se explicará más adelante que las características definitorias de la disposición natural son completas en la naturaleza de los fenómenos con manchas.

El portador de la naturaleza de los fenómenos (la mente) se compone únicamente de tres –virtuoso, no virtuoso y neutral. Dado que los [estados mentales] neutrales y no virtuosos no son las causas de la iluminación, es la [mente] virtuosa. La virtud es doble –completa e incompleta. De entre éstas, la [virtud] completa es el fruto. Por lo tanto, la virtud no plenamente completa –todas las virtudes hasta el décimo bhūmi– representa la disposición en desarrollo porque

las plegarias de aspiración y demás se vuelven cada vez más vastas a través del poder de las condiciones de otras virtudes hasta que finalmente se convierten en la Budeidad.

2) División en términos del fruto
El fruto (la iluminación) es doble –la naturaleza de los fenómenos y el portador de esta naturaleza. La primera es la naturaleza de los fenómenos libres de toda mancha. Sin embargo, dado que esto no se logra sin ninguna causa y sin ninguna condición, la causa de su liberación [de las manchas] es la verdadera naturaleza de la mente con manchas hasta el décimo bhūmi, porque es simplemente porque se ha liberado de las manchas que es el fruto (la iluminación). Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Aunque no hay diferencia en todo,
> la talidad habiéndose vuelto pura
> es el Tathāgata. Por lo tanto,
> todos los seres poseen su corazón.[1372]

La disposición en desarrollo es la condición del svābhāvikakāya porque purifica las manchas de la mente. Si la iluminación (el sujeto) es sabiduría omnisciente, su causa consiste en las virtudes hasta el décimo bhūmi porque las implicaciones positivas y negativas son ciertas. Como dice [el *Abhisamayālaṃkāra*]:

> Estar cerca de la iluminación, rápidamente...[1373]

5ae) El número definido de las divisiones.
En general, cuando se toman como base fenómenos que llevan características propias, se los define como dos –los portadores de la naturaleza de los fenómenos y la naturaleza de los fenómenos– porque una tercera posibilidad no es observable. En cuanto a la naturaleza de los fenómenos, ya se ha establecido anteriormente la de las manchas, y en ella residen las características que definen la disposición natural permanente. Así, la verdadera naturaleza de la mente, que está vacía de cualquier naturaleza propia, es la naturaleza última porque esta naturaleza no ha surgido de causas y condiciones, no depende de ningún otro fenómeno que la establezca y no cambia en cualquier otra cosa. Ya quedó demostrado que ésta es la causa de la libertad del svābhāvikakāya. Puesto que esta causa es la disposición, se establece como la disposición naturalmente permanente.

En cuanto a los portadores de la naturaleza de los fenómenos, son dobles –son entidades y no entidades. De entre ellas, las no entidades no son las causas de la omnisciencia porque carecen de la función de cultivar el camino. Las entidades son dobles –materia y conciencia. De entre ellas, que la materia no es la causa de la omnisciencia es análogo a lo anterior. La conciencia es triple –virtuosa, no

virtuosa y neutral. Entre éstas, las dos últimas no son las causas de esa [omnisciencia] porque son las causas del saṃsāra. En cuanto a la primera, es doble –virtud completa e incompleta. De entre éstas, la virtud completa es el fruto de la disposición, que ya se explicó anteriormente. [También] ya se demostró que las virtudes incompletas hasta el décimo bhūmi son la disposición en desarrollo. La causa principal [de la omnisciencia] es la madre [prajñāpāramitā] durante los caminos del entrenamiento. Como dice el *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā*:

> Por muchos enfoques, puertas, medios y raíces de sabiduría
> que haya.[1374]
> Todos ellos han surgido de la prajñāpāramitā suprema.
> Cuando las condiciones se juntan, la rueda mágica de la actividad
> iluminada gira,
> y sin embargo, la prajñāpāramitā no disminuye ni aumenta.[1375]

Por lo tanto, al analizar a través de las escrituras y el razonamiento, sólo se observan estas dos [disposiciones], por lo que el número es definitivo. El significado resumido es que [la división] en cuatro disposiciones que se hace [a continuación] se enseña como los dos [puntos] de número y naturaleza. El propósito es comprender el tema de [tanto] el significado resumido como el significado de las palabras. Con este significado en mente, el *Uttaratantra* afirma:

> Como un tesoro y un árbol frutal,
> la disposición debe ser conocida como doble–
> naturalmente permanente sin principio
> y lo supremo de lo que se logra.
>
> Se sostiene que los tres kāyas se alcanzan
> en virtud de estas dos disposiciones–
> el primer kāya, a través de la primera,
> y los dos últimos, a través de la segunda.
>
> La pureza del svābhāvikakāya
> debe ser conocida como una estatua preciosa
> porque no tiene artificios por naturaleza
> y es el fundamento de las cualidades preciosas.
>
> Puesto que es el emperador del gran Dharma,
> el sambhoga[kāya] es como un chakravartin.
> Debido a que tiene la naturaleza de un reflejo,
> el nirmāṇa[kāya] es como una imagen dorada.[1376]

5b) La división en cuatro disposiciones en términos de condiciones

[Esta división] consiste en la disposición cierta, la disposición incierta, la cierta inalterable mediante condiciones y la incierta alterable mediante condiciones. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> La disposición es cierta, incierta,
> inalterable y alterable
> mediante condiciones. En resumen,
> éstas son las cuatro clases de disposición.[1377]

5c) La división en trece en función de lo que se fundamenta

Dado que esto es necesario para explicar el pasaje [relevante] [en el AA], se explicará allí.

6) Sus defectos

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> La habituación a las aflicciones, mala compañía,
> privaciones y dependencia de los demás–
> en resumen, las deficiencias en materia de disposición
> deben denominarse cuádruples.[1378]

Estos se refieren a los defectos de ambas disposiciones.

7) Sus beneficios

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Ellos [sólo] van a los reinos inferiores [una vez] cada mucho tiempo
> y se liberan [de ellos] rápidamente.
> Mientras están allí, experimentan poco sufrimiento
> y su cansancio madura a los seres sintientes [allí].[1379]

En cuanto a madurar [aquí], aunque [los Bodhisatvas] pueden nacer en los reinos inferiores, maduran a otros en los reinos inferiores a través de su compasión, como [cuando] el Bodhisatva [Sūryagarbha era un] caballo.

8) Sus ejemplos

El primero de tres [ejemplos de disposición] se da en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debe entenderse como una mina de oro,
> siendo el fundamento de una bondad inconmensurable,

estando dotada de sabiduría y la inmaculabilidad,
y siendo la fuente de los poderes.[1380]

Así como el oro [en una gran mina de oro] es abundante, lúcidamente brillante, inmaculado y útil, [la disposición] es el fundamento de la bondad inconmensurable de la naturaleza de los fenómenos sin mancha, la morada del conocimiento de todos los aspectos, la falta primordial de las manchas de las aflicciones, y la fuente de los poderes como el conocimiento sobrenatural.

El segundo ejemplo del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

Debe entenderse como una mina de gemas supremas,
porque es la causa de la gran iluminación
y la fuente de la gran sabiduría, el samādhi de los nobles
y el gran bienestar de los seres sintientes.[1381]

[Una gran mina de gemas contiene] cuatro tipos de gemas –de tipo auténtico, de excelente color, de excelente forma y de excelente tamaño o poder. Asimismo, [la disposición] es la disposición auténtica para la naturaleza de los fenómenos estando en la paz como la doble pureza de la gran iluminación. Parecida al excelente color [de las gemas], funciona como causa de la omnisciencia. Parecida a su excelente forma, es la causa del samādhi de los nobles. Parecida a su excelente poder, es la causa de la maduración de infinitos seres sintientes.

El tercer ejemplo se describe en el *Uttaratantra*:

En la tierra debajo de la casa de un pobre
puede haber un tesoro inagotable,
pero esa persona no lo sabe,
y el tesoro no exclama: "¡Estoy aquí!"

Del mismo modo, con el tesoro inmaculado alojado dentro de la mente–
el Dharma que es inconcebible y sin decadencia–
al no ser realizado, el sufrimiento de la indigencia
es experimentado continuamente por todos los seres de muchas
maneras.[1382]

[Esto ilustra] la disposición naturalmente duradera.

Así como las semillas y los brotes que existen en frutas, como mangos y
frutos de palma,
y tienen esta propiedad indestructible [de crecer hasta convertirse en
un árbol],
al unirse con la tierra arada, el agua, etc.,

> gradualmente se convierten en la entidad de un árbol majestuoso,
> del mismo modo, el Dharmadhātu puro alojado dentro de la cáscara
> del fruto de la ignorancia y demás en los seres sintientes,
> en dependencia de tales y cuales virtudes
> gradualmente se convierte en el rey de los sabios.[1383]

[Esto ilustra] la disposición que se está desarrollando.

F) El objeto de enfoque de la práctica[1384]

Podría haber alguna duda: "¿Los Bodhisatvas que se centran en las prácticas como si estuvieran basadas en el Dharmadhātu, se centran en el Dharmadhātu solo o en otra cosa?" La respuesta es AA I.40a:

> El objeto de enfoque son todos los fenómenos.

El pasaje sobre estos fenómenos en los sūtras que se explicará aquí es de *El Sūtra en Dieciocho Mil Líneas*:

> Subhūti, "todos los fenómenos" se refiere a los virtuosos, no virtuosos, neutrales, mundanos, supramundanos, contaminados, no contaminados, condicionados, incondicionados, comunes y poco comunes. Subhūti, estos se llaman "todos los fenómenos." Los grandes Bodhisatvas deberían entrenarse en su inexistencia. También representan todos los fenómenos que deben ser plenamente penetrados por los grandes Bodhisatvas.[1385]

En cuanto a este objeto de enfoque de práctica, los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas dicen: "Uno se centra en el objeto de enfoque de práctica que es únicamente el Dharmadhātu, que lleva el nombre de 'sabiduría no dual'. Durante ninguna fase del camino hay atención alguna a las apariencias de error que se crean a través de las tendencias latentes de la ignorancia." Esto no está justificado porque AA I.40-41 dice:

> El objeto de enfoque son todos los fenómenos.
> Son virtuosos y etc...

Si fuera como dicen estos Meros Mentalistas, esto implicaría el error de no haber progresión de los objetos de enfoque en términos de aprehensor y aprehendido dentro del Dharmadhātu volviéndose cada vez más puros porque uno se enfoca en la naturaleza de los fenómenos que están vacíos de dualidad desde el principio. Además, dado que afirman que el Dharmadhātu está realmente establecido, no

eliminan las manchas del apego a su realidad. Por lo tanto, esta explicación de centrarse únicamente en algún Dharmadhātu realmente existente desde el principio ni siquiera pone fin a los puntos de referencia del apego a la existencia real, y mucho menos pone fin a los puntos de referencia del apego a la falta de existencia real. Por eso, Āryavimuktisena y Haribhadra dicen:

> En base a ello, el fundamento se refiere principalmente a la naturaleza, mientras que el objeto de enfoque se refiere principalmente a las alteraciones[1386] [relacionadas con esta naturaleza]. Como ninguno es negado por el otro, se justifica que las definiciones y divisiones del fundamento y del objeto de enfoque sean diferentes y que el objeto de enfoque se vuelva cada vez más puro.[1387]

Aquí, puedes objetar: "Aquí se afirma que si uno se centra únicamente en la sabiduría no dual desde el principio, el objeto de enfoque no se volverá cada vez más puro. Pero en ese caso, el mismo error se aplica también a su sistema, lo que explica que uno se centra en la falta de entidad, como dice AA V.39a:

> La falta de entidad se afirma como objeto central de ésta.

Por lo tanto, en la falta de entidad, ni siquiera la pura diferencia entre ser puro o impuro es sostenible, así que olvídate de que un objeto de enfoque se vuelva cada vez más puro." El significado de AA V.39a no es así. Es una instrucción sobre cómo enfocar en la forma de eliminar las superimposiciones de aferrarse a todos los fenómenos de la realidad aparente como entidades reales, pero no una instrucción sobre que el objeto de enfoque sea la negación no implicativa que es la pura falta de entidad.

En resumen, en la sección sobre la disposición, solo el Dharmadhātu es primario porque el Dharmadhātu es la madre que da origen a todos los nobles. En esta sección sobre el objeto central del Mahāyāna, es necesario centrarse tanto en el Dharmadhātu (o la naturaleza de los fenómenos) como en los fenómenos que conllevan esta naturaleza y la oscurecen porque todos los portadores de esta naturaleza (las manchas adventicias) que impregnan completamente la naturaleza de los fenómenos en su totalidad debe ser eliminada en todos sus aspectos. Si es necesario eliminarlos de esa manera, también es necesario centrarse en ellos. Porque entre los fenómenos y su naturaleza (y entre lo aparente y lo último), el ojo claro e inmaculado del Dharma debe ver y darse cuenta directamente de que lo que existe existe y que lo que no existe no existe. Una vez comprendido esto, no hay ignorancia sobre la forma de ser de las dos realidades. En consecuencia, se obtiene dominio sobre las dos sabidurías que conocen la talidad y la variedad, lo que eventualmente se convierte en omnisciencia.

Algunos de los que afirman que el objeto central que se enseña aquí es únicamente el Dharmadhātu sostienen que, cuando los yoguis Mahāyāna descansan en el equilibrio meditativo de lograr la Budeidad perfecta, este equilibrio carece de la apariencia de los sujetos y objetos de la realidad aparente. Así es como lo piensan y expresan los Meros Mentalistas y algunos Mādhyamikas particulares, pero esto sólo muestra su realización imperfecta. No sólo los nobles del Mahāyāna, sino también los nobles del Hīnayāna renuncian a superimposiciones erróneas (como la permanencia) centrándose en las características generales de las cuatro realidades durante su preparación para el equilibrio meditativo. La diferencia entre ellos es que los nobles del Mahāyāna eliminan las superimposiciones centrándose en las características específicas puras de la forma real de ser y la forma de aparecer de todos los fenómenos. De lo contrario, si uno afirma que el objeto del equilibrio meditativo no es más que la falta de apariencia, esto conlleva los siguientes defectos. El estado mental que toma el factor de la negación no implicativa, es decir, la falta de cualquier objeto, como su objeto aparente, es conceptual. Por lo tanto, no puede sino aprehender una generalidad que es la eliminación de lo otro que consiste en la falta de cualquier objeto.[1388] Por lo tanto, este tipo de objeto de enfoque no es sostenible como objeto de equilibrio meditativo. Por otro lado, si uno piensa: "La falta misma de apariencia se ve directamente," esto contradice el camino del razonamiento –la falta de apariencia es una pura inexistencia, pero una inexistencia no puede verse directamente. O si una vacuidad que consiste en la falta de apariencia se verificara mediante la percepción directa, sería necesariamente un fenómeno condicionado o específicamente caracterizado porque es algo que aparece directamente para la percepción.

Por lo tanto, si la afirmación de que el equilibrio meditativo carece de apariencias acumula tales defectos, puedes preguntarte: "Cuando se descansa en equilibrio meditativo con respecto al objeto de enfoque de la práctica, ¿ese equilibrio meditativo es algo con o sin apariencias?" La intención del AA y sus comentarios en este contexto se explica a continuación. Aunque todos los fenómenos dependientes de otros aparecen como meras ilusiones y sueños, no existe una imaginación que implique aprehensor y lo aprehendido. En términos del aspecto interior, uno se centra únicamente en la sabiduría no dual. En este contexto, esto equivale a la percepción directa auto-consciente de la sabiduría no conceptual (el sujeto) siendo consciente de sí mismo en la forma de ser del mismo sabor que su objeto (que es la apariencia de la naturaleza de los fenómenos y no una negación no implicativa). Desde la perspectiva de este tema que es la sabiduría no conceptual y con la implicación de que sus objetos de enfoque –las entidades de lo aparente correcto– no existen por naturaleza propia, estos objetos de enfoque no son otra cosa que aspectos cognitivos. Por lo tanto, en este contexto, se practica discriminando su forma actual de ser y su forma de aparecer sin mezclar ambas.

Quizás te preguntes: “¿Pero estos aspectos cognitivos no serían concepciones?” En el nivel de los seres ordinarios, centrarse en un aspecto cognitivo como tal está asociado congruentemente con concepciones apegadas. Sin embargo, durante el equilibrio meditativo de los nobles, después de que la sabiduría no conceptual se ha centrado primero en la ilusión como dependiente de lo otro, finalmente (como se explicó anteriormente) se mezcla de manera inseparable con el Dharmadhātu, que es como agua libre de sedimento. Estar combinado de esta manera se refiere a lo que aquí se denomina “aspecto cognitivo.”

Quizás todavía te preguntes: “Por supuesto, está justificado hablar de este aspecto cognitivo como la aparición de un aspecto cognitivo desde la perspectiva de la conciencia. Sin embargo, desde la perspectiva de la sabiduría, no es así.” Si los *Svātantrika-Mādhyamikas así como Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que la sabiduría no conceptual ve la totalidad de lo aparente, está claro que no hay ningún aparente que se establezca como referente externo –no puede ser otra cosa que la porción de apariencia de la sabiduría omnisciente. Por lo tanto, dado que es perfectamente adecuado que los aspectos de los objetos cognoscibles aparezcan a la sabiduría absolutamente lúcida, se justifican como aspectos cognitivos. La sabiduría durante tal equilibrio meditativo no aprehende a través de las generalidades de los objetos de los fenómenos de lo aparente y la generalidad del objeto de lo último –la vacuidad– que se le aparece. Más bien, es aquello que elimina las superimposiciones sobre la percepción lo que desengaña al ver claramente la talidad de las entidades. Quizás todavía te preguntes si esa percepción que no engaña concuerda o no con las percepciones válidas mentales y basadas en los sentidos de los seres comunes y luego te preocupes y pienses: “Si no concuerda con ellas, es razonable descartarla.” No abrigues esos reparos porque el *Samādhirājasūtra* dice:

> Ni el ojo, ni el oído, ni la nariz son cognición válida,
> ni la lengua, el cuerpo o la cognición mental son cognición válida.
> Si estas facultades sensoriales fueran cognición válida,
> ¿a quién le haría algún bien el camino de los nobles?[1389]

Por lo tanto, la comprensión de que los yoguis sean nobles es inconcebible.

G) El equipamiento de la sabiduría

1) La naturaleza de los fenómenos y la sabiduría en relación con el vacío del yo frente al vacío de lo otro[1390]

La sabiduría se refiere al Dharmadhātu (la naturaleza de los fenómenos vacía de todo fenómeno adventicio) y, en virtud de ser también consciente de sí misma, al sujeto puro llamado "sabiduría experimentada personalmente." Esa vacuidad y sabiduría se conocen como vacuidad y sabiduría no nacidas. Como dice [el *Laṅkāvatārasūtra*]:

> La vacuidad no surgida es suprema,
> ya que la vacuidad surgida destruye.[1391]

Según el victorioso Maitreya, hay tres vacuidades [la vacuidad de la] existencia, [la vacuidad de la] inexistencia y la vacuidad natural. El afirmó que, entre ellas, no comprender la vacuidad natural y la sabiduría de la naturaleza perfecta significa simplemente no comprender su vacuidad y sabiduría. Algunas personas dicen: "Es muy cierto y está justificado que el venerable [Maitreya] lo haya dicho y que también los sutras madre declaran que la naturaleza de los fenómenos –la naturaleza perfecta– es la vacuidad. Esto significa que se enseña a estar vacío del yo." y no se les enseña a ser vacío de lo otro." Este no es el caso. *El Sūtra [en Ocho Mil Líneas]* enseña:

> La mente es no-mente. La naturaleza de la mente es la luminosidad.[1392]

Por lo tanto, dado que la mente adventicia está vacía del yo, no existe. Dado que la luminosidad natural está vacía de lo otro, no se enseña como vacía, sino como "luminosidad." El [*Uttaratantra* I.155c] de Maitreya dice:

> No está vacía de Dharmas insuperables...

Esto declara que el Dharma que es la naturaleza insuperable de los fenómenos no está vacío de su propia naturaleza. Mañjuśri expresa claramente el significado de esto:

> La vacuidad del análisis de los skandhas
> carece de médula, como un árbol platanero.
> La vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos
> no llega a ser así.

Así, cuando se analiza la propia naturaleza de todos los fenómenos imaginarios y dependientes de lo otro (como los skandhas), su propia naturaleza es la vacuidad, tal como en el ejemplo de un árbol platanero sin médula. En cuanto a la naturaleza perfecta (la vacuidad dotada del supremo de todos los aspectos), en general no se puede analizar y, por mucho que se analice, no llega a ser así –vacía de naturaleza

propia. Porque nunca cambia en nada más que este tipo supremo de sabiduría. Algunas personas dicen: “La vacuidad de lo otro, la vacuidad, en realidad no cumple la función de la vacuidad, ya que su propia naturaleza no es la vacuidad.” Esto no está justificado. En cuanto a ser vacuidad, el Mahāyāna abhidharma explica que una vacuidad sin una presentación de (a) una base de vacuidad, (b) algo de lo que está vacío, y (c) lo que está vacío de lo que en realidad no cumple la función de vacuidad. Se enseña que una vacuidad que realmente cumple esta función es una vacuidad en términos de que aquello que es la base de la vacuidad está vacío de aquello de lo que está vacío. Esto significa estar vacío de una manera que realmente cumpla esta función. Sin embargo, si se cuenta como una vacuidad algo que realmente cumple esta función en virtud de estar vacío de tal manera que está vacío de su propia naturaleza, entonces algo cuya propia naturaleza no permanece en él se explica como vacío del yo. En consecuencia, dado que en este caso se sigue que todas las vacuidades en el sentido de extinción (como el hijo de una mujer estéril) son vacuidades que realmente cumplen esta función, esto no es sostenible.[1393]

Además, tampoco existe el defecto de que la propia naturaleza vacía de lo otro no sea vacía. Dado que el nombre “vacío de lo otro” se aplica a la vacuidad [en el sentido] de que las otras características dentro de esta base [–la naturaleza de los fenómenos–] están vacías de sus respectivas naturalezas, la propia naturaleza del vacío de lo otro no se vuelve no vacía. La razón de esto es que el nombre “vacío de lo otro” [sólo] se aplica al significado compuesto de esta base [–la naturaleza de los fenómenos–] que está vacía de dichas [características respectivas, pero no a esta base en sí misma que es vacío de lo otro].[1394] Sin embargo, no se afirma que esta base –la naturaleza de los fenómenos– esté vacía de su propia naturaleza. [Del mismo modo, como acabamos de decir,] esta [base en sí] tampoco está vacía de lo otro. Por lo tanto, si no está vacía de lo otro, olvídate de que esté vacía del yo. Sin embargo, funciona como base de la vacuidad en términos de estar vacía de lo otro, mientras que no es adecuado como base de la vacuidad en términos de estar vacío del yo. La razón de esto es que sólo lo que concuerda en tipo con una vacuidad que abarca aquello de lo que está vacía –los portadores de esta naturaleza [vacía] que son otro– es adecuado como base de la vacuidad de esta [vacuidad vacía de lo otro], mientras que lo otro [–la base de la vacuidad en términos de ser vacío del yo–] no es adecuado como tal. El significado de ser “concordante en tipo” es el siguiente. La vacuidad que consiste en el prajñā de saber que lo que es lo otro –las manchas adventicias– termina y no surge [de nuevo] concuerda en términos de objetos de enfoque y aspectos con la base que es la naturaleza de los fenómenos –el corazón de [sugata].[1395] La razón por la que lo otro [–la base de la vacuidad en términos de ser vacío del yo–] no es concordante en términos de objetos de enfoque y aspectos con esta [naturaleza de los fenómenos] es que todos los

fenómenos adventicios están vacíos en tal de manera que, en virtud de ser impermanentes justo ante su mera presencia, sus propias naturalezas cesan. Por lo tanto, no concuerdan en términos de objetos de enfoque y aspectos con esta base que es la naturaleza genuina de los fenómenos. Dado que esta base –la naturaleza de los fenómenos– carece de todo siendo impermanente, de cualquier perdición de su propia naturaleza justo con su mera presencia, de cualquier cesación y de cualquier surgimiento, no es concordante en términos de objetos de enfoque y aspectos con estos [fenómenos adventicios]. [Por otro lado,] cuando el prajñā de saber que lo otro (las manchas) termina y no surge [nuevamente] se centra en la naturaleza permanente e inmutable de los fenómenos (la naturaleza de los fenómenos que está libre de la tríada de surgir, permanecer y cesar), concuerda en términos de objetos y aspectos de enfoque [con esta naturaleza].

También hay otra razón para que la propia naturaleza del vacío de lo otro sea vacío del yo. El sujeto en cuestión –el vacío de lo otro que al mismo tiempo está vacío de lo que es otro (los portadores adventicios de la naturaleza [de los fenómenos])– es lo que implica que las manchas adventicias (que son otras que esta base) siendo todo el tiempo vacío en el sentido de que su propia naturaleza no permanece ni por un instante porque estos portadores de la naturaleza [de los fenómenos] son una realidad aparente. Por esta razón, uno definitivamente necesita aceptar que lo que está vacío de lo otro está necesariamente vacío del yo. Pero si uno afirma que la vacuidad que se afirma que es vacío del yo es la vacuidad que realmente cumple esta función, no es adecuado afirmar ningún vacío de lo otro que no sea el vacío del yo.

Ahora bien, la razón por la que esta base –la naturaleza de los fenómenos– no es [en realidad] ni el vacío de lo otro ni el vacío del yo es que ni siquiera es adecuado como una pura vacuidad que no se especifica como vacío o no vacío de sí mismo o de otra cosa. Porque tiene el carácter esencial de ser la paz absoluta de todos los puntos de referencia en términos de estar vacío o no estar vacío. Así, desde la perspectiva de la libertad [real] respecto de puntos de referencia, en la base que es la naturaleza de los fenómenos no transcurre ninguna característica de estar vacío de si mismo o de otra cosa. [Sin embargo,] desde la perspectiva de considerar puntos de referencia, entre las dos vacuidades de estar vacío de si mismo o de otra cosa, estar vacío de lo otro es superior y estar vacío del yo es inferior. La razón de esto es que si uno no se da cuenta de la forma real de ser de estar vacío del yo, tal como es, no se da cuenta ni infiere la forma real de ser de estar vacío de lo otro. En cuanto a comprender e inferir el estar vacío del yo, incluso si uno no comprende la forma real de ser de estar vacío de lo otro, se logra fácilmente una comprensión inferencial de estar vacío del yo. Dado que se trata de un conocimiento válido que se define a través de la experiencia, que las mentes de aquellos con la fortuna adecuada puedan confiar en él. Aquí yo digo:

> Aquellos que emiten el rugido del león de la vacuidad de lo otro supremo
> sí saben cómo articular la voz del zorro de la vacuidad del yo,
> pero ¿Cómo podrían aquellos que emiten el ladrido de zorro de la
> mala vacuidad del yo
> oír la voz del león de la profunda vacuidad de lo otro?

2) La explicación de la vacuidad (el objeto) y la forma en que es observado por la sabiduría (su sujeto)[1396]

Para empezar, hay muchas formas diferentes de identificar la vacuidad (el objeto).

a) El sistema común a los Meros Mentalistas que proponen la vacuidad de lo otro.

La base de la vacuidad consiste tanto en la conciencia de las apariencias dualistas a través del poder de la naturaleza dependiente de lo otro como en las tendencias latentes que entran a través de esta conciencia. El objeto de la negación basada en esto es la naturaleza imaginaria. Ésta consta de los dos factores de la apariencia dualista de aprehensor y aprehendido, implicando cada uno de estos dos factores los dos factores que son las superimposiciones en términos de personas y fenómenos. La vacuidad de dicha base de la vacuidad estando vacía de dicho objeto de negación es la entidad que está vacía de dualidad. En este contexto, algo así como la realización de la ausencia de identidad de la persona es una vacuidad limitada y algo así como la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos es la vacuidad que todo lo abarca. Por lo tanto, los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas también se centran en la vacuidad, la naturaleza de los fenómenos y la talidad que están limitadas de esta manera. El *Vivṛti* dice:

> Así como los yānas de los Śrāvakas y demás se enfocan [en el Dharmadhātu] a través de sus realizaciones progresivas...[1397]

Sin embargo, aunque los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas se centran en la vacuidad limitada y demás que acabamos de explicar y se dan cuenta de que es la causa de los Dharmas de los nobles que alcanzan respectivamente, no se afirma en este sistema que estos nobles realicen la ausencia de identidad de los fenómenos. Por esta razón, en términos de los nobles inferiores, este sistema explica que la vacuidad de lo interno significa que los ojos y demás (cuya naturaleza es interna) están vacíos de un agente interno. Esto se refiere a las bases para imputar a una persona, es decir, los skandhas, dhātus y āyatanas. Si uno explicara que están vacíos de naturaleza propia, se seguiría que éste es el significado de la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, los nobles inferiores carecen del ojo para ver que todos los fenómenos están vacíos de naturaleza propia.

b) El sistema que es común con los Mādhyamikas que proponen la vacuidad del yo

Al presentar todos los fenómenos de la talidad y la variedad como las bases de la vacuidad, los objetos de negación basados en éstos son los estados mentales de apego a estos fenómenos como si existieran en la forma de ser establecidos a través de una naturaleza propia. En este contexto, esta naturaleza que se denomina "naturaleza propia de los fenómenos" debe dividirse en dos realidades. Así, en términos de lo último, se puede decir: "Dado que todos los fenómenos no tienen naturaleza, están vacíos de naturaleza, que es su naturaleza o esencia." Sin embargo, esto sólo se dice en términos de convenciones convenientemente concisas –hay muchas cuestiones que discutir y examinar incluso con respecto a esta afirmación. En términos de lo aparente, al tomar un pilar como ejemplo, el hecho de que este mismo aspecto de un pilar posea la función de soportar una viga, etc., se presenta como su naturaleza. Pero hoy en día, muchas personas ignorantes afirman que el aspecto, la esencia y la naturaleza de este aparente pilar son sustancialmente diferentes y aplican este razonamiento a todos los fenómenos, escribiéndolo así como un significado profundo en muchos manuales de instrucciones para meditadores. Sin embargo, esto no tiene la menor esencia. La naturaleza de las columnas, jarrones, etc. es lo que se observa directamente, como por ejemplo el desempeño de una función. Aparte de eso, una naturaleza sustancialmente existente de columnas, jarrones, etc., que no se encuentre dentro de la esfera de las facultades sensoriales o no sea observable por ellos, no es algo que sea adecuado para aparecer. Por lo tanto, es como el jarrón de un demonio carnívoro, que puede existir o no.[1398]

Sin embargo, afirmar que la naturaleza antes mencionada de los fenómenos aparentes es inexistente o vacía como la naturaleza de la realidad última se refiere sólo al contexto de aceptar una presentación de la realidad última. Cuando tampoco se acepta tal presentación, hay que afirmar que la naturaleza misma de lo último (al estar vacía de cualquier esencia de lo aparente) está vacía de esta misma naturaleza. Nāgārjuna dijo una y otra vez que si uno no lo expresa de esta manera, la visión de considerar la vacuidad como si fuera vacuidad es una visión que conduce a una ruina muy grande. Luego lo que es la vacuidad de algo no existe como naturaleza de ese algo. Porque se afirma que las entidades están vacías de cualquier naturaleza en términos de ambas realidades. Además, cuando se afirma que las columnas, los jarrones, etc., carecen de naturaleza propia, tampoco se afirma una realidad última o naturaleza básica que sirva como naturaleza o núcleo de esta falta de naturaleza.

En cuanto a que la vacuidad de algo está vacío de ese algo,[1399] (1) los Yogācāra-Mādhyamikas y (2) los Mādhyamikas que siguen el consenso común tienen sus propias posiciones individuales.

1) Mientras no lean una presentación de la vacuidad, los primeros afirman que su naturaleza es la cognición,[1400] porque afirman que la base de la vacuidad de la cuarta vacuidad[1401] es la cognición. Como dice Haribhadra:

> En virtud de que todos los fenómenos son vacíos, también la vacuidad, que es la naturaleza de las cogniciones que tienen como objeto de enfoque la vacuidad de lo interno y demás, es vacuidad. Por tanto, es la vacuidad de la vacuidad. El mero conocimiento de que todos los fenómenos son vacuidad es la vacuidad de todos los fenómenos. En virtud de esto, la vacuidad también es vacía porque renuncia a las concepciones de aferrarse a esta [vacuidad].[1402]

2) Esto último afirma que la naturaleza de estar vacío de algo es una negación no implicativa similar al espacio. Āryavimuktisena dice que la vacuidad es el objeto central de la sabiduría (el sujeto):

> Quizás te preguntes: "¿Cuál es el objeto central de la sabiduría no conceptual?" Se dice que es "la vacuidad de todos los fenómenos."[1403]

Aquí, los seguidores de los yānas inferiores dicen: "De ello se deduce que lo que debe observarse –la vacuidad– no existe porque no existe en virtud de que no es observable por naturaleza, tal como el hijo de una mujer estéril. Luego todo lo que no es observable por naturaleza no es necesariamente un ente. Por ejemplo, así como los jarrones no son observables en un área sin jarrones, tampoco la vacuidad que se debe observar existe como vacuidad. Por lo tanto, debido a que esto se entiende naturalmente como una doble negación, se sigue que todos los fenómenos existen." Además, "Se sigue que esta vacuidad no existe como vacuidad porque debe ser observada por la sabiduría. Todo lo que hay que observar es contradictorio con el ser vacuidad. Si las entidades inexistentes (como la vacuidad) eran adecuadas para ser observadas, ¿Por qué las entidades existentes (como los skandhas) no deberían serlo? Por lo tanto, se sigue que todos los fenómenos no son vacíos, sino existentes."[1404]

Con el deseo de dar una respuesta a estas objeciones, los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas dicen: "Desde la perspectiva de la sabiduría no dual, lo que debe observarse (la vacuidad) y lo que la observa (la sabiduría) no existen como dos factores diferentes. Más bien, dado que esta misma sabiduría es la vacuidad, el hecho de que esta sabiduría de la vacuidad observe esta misma sabiduría de la vacuidad se denomina con la expresión convencional "observar la vacuidad." Sin embargo, dado que no afirmamos ninguna vacuidad que no sea la sabiduría vacía de la dualidad de aprehensor y aprehendido, nuestra posición no se ve afectada por tales defectos." Como dice el *Vṛtti*:

> Algunos dicen: “Dado que está libre de todos los objetos de enfoque, esto es pura sabiduría no conceptual. Lo que se llama ‘vacuidad’ no existe en absoluto.”[1405]

Los Verdaderos Aspectarianos dan la siguiente respuesta a las objeciones anteriores: “La vacuidad de estar vacía de un aprehensor y de un aprehendido que son sustancialmente diferentes es una negación no implicativa, que se observa como nada más que una negación no implicativa. El aspecto aprehensivo que la evalúa se presenta como sabiduría no conceptual Al presentarla de esta manera, la percepción no se convierte en un ser sin objeto.” Como dice el *Vṛtti*:

> Algunos afirman: “En virtud de pertenecer a ambos aspectos de aprehensor y aprehendido, no es que el objeto de enfoque se refiera a uno solo de estos aspectos.”[1406]

Los Yogācāra-Mādhyamikas enseñan que estas dos respuestas no son sostenibles.

1) La falta de justificación de la primera respuesta tiene dos partes:
   a) La consecuencia de que la pureza no se desarrolle más
   b) La consecuencia de que la sabiduría no tenga un objeto

1a) En cuanto a la sabiduría no conceptual, se deduce que no hay más aumento de pureza después de que esta sabiduría se ha centrado en la talidad con la totalidad de las manchas adventicias antes y luego se centra en la talidad a medida que se vuelve progresivamente pura de manchas más adelante. Porque, desde el principio, esta sabiduría se centra en la talidad que es pura de todas las manchas de aprehensor y aprehendido. Por el deseo de eliminar el defecto que se acumula a través de esta consecuencia, los Falsos Aspectarianos pueden decir: “Aunque la talidad es pura por naturaleza desde el principio, las manchas adventicias se abandonan de manera progresiva.” Pero luego se deduce que el sistema de los Falsos Aspectarianos no es adecuado para renunciar al apego a la realidad de la sabiduría no dual porque su sistema carece tanto de las percepciones como de los razonamientos que evalúen que esta sabiduría no dual no está establecida por una naturaleza propia. Si esto se acepta, la pureza en cuestión sería una pureza parcial porque es adecuada como pureza de aquellas manchas que consisten en el apego a la dualidad, pero las manchas que consisten en el apego a esta pureza misma siendo real no se abandonan.

1b) En cuanto a la consecuencia de que la sabiduría no tenga objeto, Āryavimuktisena dice:

> De las dos tesis de los oponentes se seguiría que la sabiduría es algo cuya esfera es la falta de cualquier entidad...[1407]

El significado de esto es que se sigue que la sabiduría no conceptual carece de objeto porque no se centra en lo aparente ni es adecuada como objeto propio.[1408]

2) Āryavimuktisena plantea la falta de justificación de la segunda respuesta de la siguiente manera:

> ... y que la vacuidad es un fenómeno condicionado.[1409]

El significado de esto es que se sigue que la vacuidad es un fenómeno condicionado porque se observa a través de la percepción directa. La razón implica el predicado porque es seguro que, entre los fenómenos incondicionados, no hay absolutamente ningún objeto de enfoque de percepción directa, mientras que es seguro que tales objetos de enfoque sí existen entre los fenómenos condicionados. Por lo tanto, estos dos (objetos de enfoque de percepción directa y fenómenos condicionados) están definitivamente conectados de tal manera que no existe ninguno de ellos sin el otro. Con el deseo de eliminar el defecto acumulado a través de esta consecuencia, se puede decir: "No afirmamos esta vacuidad como una falta similar al espacio de cualquier entidad, sino que lo presentamos como el aspecto aprehendido que consiste en el aspecto que es esta vacuidad." En este caso, se sigue aún más que antes que la vacuidad es un fenómeno condicionado porque es un aspecto aprehendido. Además, dado que esta vacuidad es un aspecto aprehendido, se sigue que no es el tipo de vacuidad que se afirma porque es una concepción, es decir, una conciencia que la aprehende. La razón se aplica porque una conciencia que induce certeza acerca de que ese aspecto aprehendido (que consiste en el aspecto que se dice vacuidad) siendo vacuidad es imposible entre las percepciones directas. La razón implica el predicado porque no se induce certeza en las percepciones directas. Por tanto, es imposible que este aspecto sea otra cosa que una concepción. Sin inducir certeza, incluso si tal aspecto aprehendido fuera la vacuidad, es imposible estar seguro de que realmente sea la vacuidad. Por lo tanto, a través de una vacuidad sobre la cual no hay certeza de que realmente sea vacuidad, los objetivos necesarios (en el camino hacia la liberación) no se logran. En consecuencia, los fenómenos y concepciones condicionados son mutuamente excluyentes con la vacuidad, la naturaleza perfecta e inmutable, etc.

Ahora bien, quizás te preguntes: "¿Cómo se afirma esto en el propio sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra, quienes toman la tradición de los Yogācāra-Mādhyamikas como base?" El significado de "la vacuidad de todos los fenómenos" (como en la cita anterior del *Vṛtti* de Āryavimuktisena)[1410] no se refiere a la inexistencia de las apariencias de lo aparente, sino a ver las apariencias de lo aparente, que se especifican al estar vacías de una naturaleza propia, como si fueran ilusorias. Habiendo planteado tal tesis, la prueba de ello se presenta de la siguiente manera: "Cualquier cognición que se centre en el objeto de enfoque que

estamos discutiendo aquí necesariamente se centra en apariencias ilusorias, al igual que una conciencia onírica. Además, las sabidurías tal como lo que se explica aquí (como los sujetos perceptores de las veinte vacuidades) son cogniciones que se ocupan de tales objetos de enfoque." Ésta es una razón de la naturaleza. Tanto su propiedad subjetiva como su vinculación positiva se establecen mediante la percepción directa (esta última basada en un ejemplo). El razonamiento que niega la razón existente dentro del conjunto heterólogo se establece a través del mismo razonamiento que negó la posición de los Meros Mentalistas antes mencionada. Por lo tanto, se niega que las apariencias ilusorias tengan existencia real, pero no se afirma la falta de existencia real. En consecuencia, sólo con decir que lo vacío de realidad y meramente aparente no existe, no se llega a algo realmente establecido. Como dice el *Vṛtti*:

> No hay ningún defecto porque Devadatta no resurgirá si su asesino ha sido asesinado.[1411]

Se podría decir: "Sin embargo, ¿no contradice esto la afirmación de los sutras madre de que el objeto central del conocimiento de todos los aspectos es la falta de entidad?" El significado de esta afirmación no es que haya sido hecha con la intención de tomar la negación no implicativa que es la falta de entidad como objeto de sabiduría. Más bien, si se hubiera hecho con esta intención, se seguiría que el sujeto que toma tal objeto es un estado mental que opera a través de un aislamiento, es decir, una eliminación de lo otro. Por tanto, esto no es razonable. Entonces, ¿Cuál es el significado de esta afirmación? Se refiere al objeto de enfoque de la sabiduría como lo que aparece como las diversas manifestaciones de la originación dependiente de lo aparente, que se especifican al haber negado cualquier entidad real. Aquí, las superimposiciones se eliminan centrándose en meras apariencias mediante el estudio, la reflexión y la meditación en el nivel mundano del camino. Una vez que estas superimposiciones han sido cortadas por eso, no hay certeza sobre nada más que la pura talidad. En consecuencia, todo enfoque a través de algo en algo como algo no es más que un vacío de estos respectivos factores. El *Vṛtti* afirma que este es el caso en términos del camino del aprendizaje:

> De hecho, queda mucho por decir en términos de clasificarla en sabiduría similar a un espejo, etc. Sin embargo, esta presentación del equipamiento de la sabiduría es sólo una fracción.[1412]

Así, el *Vṛtti* enseña que lo anterior no se aplica a la sabiduría Mahāyāna de no más aprendizaje. Quizás te preguntes: "¿Qué tal entonces esta sabiduría?" Una vez que todas las tendencias latentes de la apariencia dualista han sido erradicadas en esta sabiduría, no hay posibilidad de que aparezca ninguna apariencia en ella.

3) Varias formas de afirmar el número definido de vacuidades (incluidas las sabidurías que corresponden a las veinte vacuidades)

Algunos grandes Tibetanos dicen: "En la madre de los victoriosos, sólo se mencionan dieciocho vacuidades: (1) La vacuidad de lo interno; (2) la vacuidad de lo externo; (3) la vacuidad de lo interno y externo; (4) la vacuidad de la vacuidad; (5) la vacuidad de lo grande; (6) la vacuidad de lo último; (7) la vacuidad de los fenómenos condicionados; (8) la vacuidad de los fenómenos incondicionados; (9) la vacuidad de lo que está más allá de los extremos; (10) la vacuidad de lo que es sin principio ni fin; (11) la vacuidad de lo que no es rechazado; (14) la vacuidad de la naturaleza primordial; (13) la vacuidad de todos los fenómenos; (14) la vacuidad de los fenómenos específicamente caracterizados; (15) la vacuidad de lo inobservable; (16) la vacuidad de las no entidades; (17) la vacuidad de la entidad propia; y (18) la vacuidad de la naturaleza de las no entidades. En su Madhyāntavibhāga, Maitreya[1413] resumió la enumeración de estas dieciocho en catorce, y la forma en que lo hizo es la siguiente. Las primeras cuatro vacuidades del experimentador y etc. se clasifican según el objeto. Las dos siguientes (la vacuidad de la vacuidad y la vacuidad de lo último) se clasifican según el sujeto. Si sumamos las ocho prácticas de los Bodhisatvas (desde la vacuidad de lo condicionado hasta la vacuidad de todos los fenómenos) a las seis primeras, obtenemos catorce vacuidades en total. Las dos vacuidades de lo inobservable y de la entidad propia (de entre la enumeración de dieciocho vacuidades) están incluidas en estas catorce. La decimoséptima y la decimoctava (las vacuidades de las no entidades y la naturaleza de las no entidades) se agregan luego al final de estas catorce para eliminar superimposiciones y negaciones con respecto a la vacuidad. Dado que la primera de estas dos últimas vacuidades corresponde al significado de vacío del yo y la segunda al significado de vacío de lo otro, no es necesario mencionar estos dos (vacío del yo y vacío de lo otro) por separado. En resumen, las presentaciones de catorce, dieciséis y dieciocho vacuidades coinciden en todos los sūtras y tantras. Pero no es apropiado, como lo hace el sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra, dividir la vacuidad única de la naturaleza de las no entidades en cuatro y etc."

Es cierto que el sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra hace una clasificación en veinte vacuidades, pero esa clasificación es la verdadera intención de la madre. En la sección pertinente del gran sūtra madre se ofrece una breve introducción a las dieciocho vacuidades. Luego, en la explicación detallada de estas, el sūtra habla de ellas relacionándolas con sus respectivas bases de vacuidad. En esta sección, el sūtra explica claramente las cuatro bases de la vacuidad de las cuatro vacuidades restantes, que también se detallan explícitamente por sus nombres, es decir, las cuatro vacuidades de las entidades, las no entidades, la

entidad propia y la otra entidad. Por lo tanto, maestros como Āryavimuktisena y Haribhadra no incurren en el más mínimo delito. Dado que esta enumeración de veinte vacuidades se explica claramente en los sūtras madre, las razones por las que no es una presentación auto-denominada novedosa de Āryavimuktisena y Haribhadra son las siguientes.

1) Los fenómenos internos (las facultades de los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente) están vacíos porque no son permanentes (carecen de una permanencia auto-suficiente) y no perecen. Dado que esta es su naturaleza, se presenta como la vacuidad de lo interno y la sabiduría que realiza esto se conoce como la sabiduría que realiza la vacuidad de lo interno. Lo mismo se aplica a las diecinueve sabidurías restantes, que tienen como objetos las siguientes diecinueve vacuidades. Así, el equipamiento de la sabiduría consta de las veinte sabidurías que perciben estas veinte vacuidades.[1414]

2) Los fenómenos externos (formas, sonidos, olores, sabores, objetos tangibles y fenómenos) no permanecen como colecciones, por lo que están vacíos de ser forma, etc. Esto se presenta como la vacuidad de lo externo.

3) El hecho de que tanto los seis āyatanas internos (que están unidos a la mente) como los seis āyatanas externos (que no lo están) sean vacuidad se presenta como la vacuidad de lo interno y lo externo.

4) Que la vacuidad de los fenómenos está vacía de esta misma vacuidad y que también el conocimiento de todos los fenómenos como siendo vacuidad es vacuidad se presenta como la vacuidad de la vacuidad.[1415]

5) Que todo en las diez direcciones (como las vastas formas) está vacío de ser así se presenta como la vacuidad de lo grande.

6) La vacuidad del nirvāṇa (la cesación y el camino que conduce a él) se presenta como la vacuidad de lo último.

7) Que los fenómenos condicionados (los tres reinos), que surgen de causas y condiciones, están vacíos de ser tales se presenta como la vacuidad de los fenómenos condicionados.

8) Los fenómenos incondicionados no surgen de causas y condiciones, ni permanecen, ni cesan, y nunca cambian en nada más que lo que son. Su vacuidad se presenta como la vacuidad de los fenómenos incondicionados.

9) La vacuidad de la no observación de los extremos (libertad de permanencia y extinción) se presenta como la vacuidad de lo que está más allá de los extremos. Otro significado de lo que está más allá de los extremos depende de que "extremos" se refiera a partes. Por lo tanto, al estar más allá de ser dividido en las partes que sea, no hay ni siquiera el más mínimo medio o fin.

10) La vacuidad de lo que no tiene principio, ni fin, ni venir ni ir, se presenta como la vacuidad de lo que no tiene principio ni fin (saṃsāra).

11) La vacuidad de aquello en lo que no hay nada que rechazar (lo último en términos de práctica,[1416] como los Dharmas concordantes con la iluminación) se presenta como la vacuidad de lo que no se rechaza.

12) Ninguno de todos los fenómenos (ya sean condicionados o incondicionados) en general y su naturaleza básica en particular son producidos por Śrāvakas, Pratyekabudas, Bodhisatvas o tathāgatas. La vacuidad de esto se presenta como la vacuidad de la naturaleza primordial.[1417]

13) Todos los fenómenos (los cinco skandhas, los doce āyatanas internos y externos, las seis conciencias, los seis contactos, los seis sentimientos, los fenómenos que tienen forma, los fenómenos sin forma, los fenómenos condicionados y los fenómenos incondicionados) están vacíos de ser tales. Esto se presenta como la vacuidad de todos los fenómenos.

14) La vacuidad de todos los fenómenos que se caracterizan específicamente a través de sus características definitorias (como aquello que es adecuado como forma) y rasgos (como su surgimiento) se refiere a la falta de todas estas características específicas en los skandhas, los āyatanas, los dhātus, las seis pāramitās, los dhyānas, los inconmensurables, las absorciones sin forma, los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación, las ocho liberaciones, las cualidades Búdicas (como los poderes), y todo lo que es distinto de estos –la naturaleza de todos los fenómenos condicionados e incondicionados.

15) En general, dado que el tiempo y demás son sólo imputaciones, no son observables. Además, el pasado, el presente y el futuro son de tal naturaleza que una vez que uno de ellos existe en su momento específico, los demás no surgen. Así, la vacuidad de lo inobservable de los tres tiempos se presenta como la vacuidad de lo inobservable.

16) Todos los fenómenos se establecen meramente desde la perspectiva de las colecciones y se originan al ser reunidos. Su naturaleza es que no existen entidades permanentes, ni desempeño de funciones, ni existencia en ellas. En otras palabras, la originación dependiente está vacía de dichas entidades, etc. Esto se presenta como la vacuidad de la naturaleza de las no entidades.

17) Las entidades como los skandhas se unen por tener causas y condiciones y, cuando se examinan, son simplemente fenómenos perecederos. Su vacuidad se presenta como la vacuidad de las entidades.

18) Aparte de meras imputaciones, las no entidades (los fenómenos incondicionados como el espacio) no son adecuadas para existir. Su vacuidad de esta manera se presenta como la vacuidad de las no entidades.

19) La entidad propia[1418] se refiere a la realidad que es vista y conocida por los nobles en la misma forma en que permanece primordialmente y que no se convierte en algo más que eso a través de esta visión. Por lo tanto, la vacuidad de esta entidad propia o esencia de todos los fenómenos (que se llama “vacuidad”)

que no se produce a través del conocimiento o la visión de los nobles se presenta como la vacuidad de la entidad propia.

20) La matriz que es la naturaleza de los fenómenos (y sus sinónimos) es la vacuidad primordial, pero no se produce ni se establece como vacuidad a través de ningún agente que sea otra entidad. Es la naturaleza de la esfera de los nobles la que es distinta de los fenómenos dentro de los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida. Las vacuidades de esta naturaleza básica y sus sinónimos (desde "la matriz de los fenómenos" hasta "el verdadero fin") se presentan como el vacío de lo otro, y la sabiduría de realizar tal vacuidad es la sabiduría de realizar el vacío de lo otro.[1419]

Por lo tanto, los sutras madre hablan claramente de veinte vacuidades. Creo que la vacuidad de la entidad propia (17/19 en las dos listas anteriores de dieciocho/veinte vacuidades) contiene tanto la entidad propia (o naturaleza) de lo aparente como la entidad propia (o naturaleza) de lo último. Por lo tanto, se clasifica además como las dos vacuidades de entidades (17 en la lista de veinte) y no entidades (16/18). La vacuidad única de la naturaleza de las no entidades (18/16) contiene dos vacuidades en términos de su aislamiento de sí mismo y su aislamiento de instancia.[1420] En virtud de esto, se clasifica como dos –vacío del yo y vacío de lo otro (20). Así, en virtud de que los dos vacuidades (17) y (18) de la lista de dieciocho vacuidades se convierten en cuatro, las dos adicionales (17 y 20 de la lista de veinte) sirven como complementos de estas dieciocho, de modo que el número de veinte es correcto.

La afirmación de otros Tibetanos de que Āryavimuktisena y Haribhadra clasifican la vacuidad de la naturaleza de las no entidades (18/16) únicamente como cuádruple carece de fuente auténtica. Es un caso aún mayor de falta de examen decir: "Contradice al Buda si uno hace una clasificación de las cuatro vacuidades restantes." Porque el propio Buda afirmó claramente lo siguiente en el pasaje pertinente del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*:

> Las entidades están vacías de entidades. Las no entidades están vacías de no entidades. La entidad propia está vacía de entidad propia. La otra entidad está vacía de esta otra entidad.[1421]

Entonces, ¿Cuál es el punto de decir que lo que el Buda dijo sin duda es contradictorio con lo que dijo el Buda? Algunas personas dicen: "En el contexto de la división en veinte vacuidades, las dos primeras vacuidades de fenómenos condicionados e incondicionados y las dos últimas vacuidades de entidades y no entidades son repetitivas." Existe una diferencia entre ellas porque las dos primeras se enseñan desde la perspectiva de definir características y las dos últimas se enseñan desde la perspectiva de instancias.

En esta división de veinte partes, todas las bases de la vacuidad que llevan la naturaleza de la vacuidad no son en realidad más que vacuidad. Sin embargo,

fueron clasificadas en tres tipos de bases de vacuidad con el fin de negar (a) superimposiciones de naturaleza real; (b) el pensamiento de que la vacuidad es producida nuevamente por la sabiduría de los nobles; y (c) un agente imaginado por otros.

Las líneas limítrofes de estas veinte vacuidades se presentan en el *Ālokā*. Las tres primeras se presentan como pertenecientes al nivel de compromiso a través de la aspiración en general; la cuarta, al Dharma Supremo; las siete siguientes, a los siete bhūmis impuros; los siguientes tres conjuntos de dos (12)-(17), a los tres bhūmis puros, respectivamente; y las tres siguientes (18)-(20), al Budabhūmi. Cuando sus líneas limítrofes se presentan de esta manera, durante el nivel de compromiso a través de la aspiración, las vacuidades correspondientes se realizan a través de la cognición válida que es una conciencia razonadora o mediante una cognición que es aproximadamente concordante con la percepción válida del yoga. En los diversos bhūmis, se centran y se realizan a través de la percepción yóguica. En el Budabhūmi, ninguno de estos veinte portadores de la vacuidad de la que está vacía es observable como algo alguno por la sabiduría de la omnisciencia. Sin embargo, se presentan como realizados a través de una penetración total precisamente en esta profunda naturaleza básica de las bases de la vacuidad en términos de que una determinada base esté vacía de esa base.

4) La base de las vacuidades

Como se explicó anteriormente, las bases de las veinte vacuidades son las internas (como los ojos), etc. Lo que aquí se llama “base de las vacuidades” se refiere a los portadores de la naturaleza de la vacuidad. Esto significa que lo que tal base está vacía se denomina “base de la vacuidad.” Sin embargo, en este contexto, la “base de la vacuidad” no se identifica como algo así como la naturaleza perfecta e inmutable, que es la base de la vacuidad que realmente cumple esta función.[1422] La razón por la que algo como esta naturaleza perfecta no se identifica como la base de la vacuidad aquí es la siguiente. Si tal base de vacuidad se enseñara explícitamente en el giro medio de la rueda del Dharma, uno no sería capaz de renunciar a las manchas de aferrarse a ella como si fuera algo real. En este contexto del giro intermedio, si uno ni siquiera ha eliminado las manchas del apego a la realidad de la forma y demás (que no son esta base profunda de la vacuidad), olvídate de eliminar las manchas del apego a la naturaleza perfecta como ser algo real. Por lo tanto, esto último no se enseña en este giro. Sin embargo, en el giro final de la rueda, cuando algo como el corazón Vajra –que se introduce después de haber eliminado todos los puntos de referencia– se enseña como la base de la vacuidad, no es que uno no esté en un estado de disposición equilibrada para tal enseñanza. Porque en este punto ya se han eliminado todos los puntos de referencia y características con respecto a la totalidad de los fenómenos y su verdadera naturaleza.

En este contexto, otros dicen: “No es cierto que aquello de lo que algo está vacío sea etiquetado o imputado como ‘base de la vacuidad’. Aquí, cuando explicas la vacuidad de lo otro, enseñas ‘la matriz de los fenómenos’ (y sus sinónimos), que afirmas que no es una base imputada de la vacuidad, sino la base real de la vacuidad que realmente cumple esta función. No es una base imputada de la vacuidad.” Por supuesto, aquí se dice sólo esto. Sin embargo, en este contexto, hablar de la matriz de los fenómenos y demás sin comentarlos como la base real de la vacuidad que verdaderamente cumple esta función se establece como una especificación de la vacuidad en términos de qué debe estar vacío. El *Vṛtti* de Āryavimuktisena dice:

> Esta es la vacuidad de la otra entidad porque significa estar vacía de cualquier otro agente. Porque se dice que cualquier actividad de una persona que esté relacionada con la vacuidad no equivale más que a cansarse.[1423]

Por tanto, lo que aquí plantea es un mero ser vacío de naturaleza de otro agente. Pero él no propone la realidad final de la madre (el profundo vacío de lo otro) ni la base de la vacuidad que realmente cumple esta función tal como se encuentra en el giro final de la rueda del Dharma. La razón de esto es que este contexto del segundo giro es la ocasión adecuada para negar las afirmaciones de existencia en términos de ser establecidas a través de una naturaleza propia; existencia en términos de surgir a través de sus propias características específicas; y existencia en términos de permanencia a través de una naturaleza. Por lo tanto, lo que Āryavimuktisena hace aquí principalmente es negar que los respectivos portadores de la naturaleza de los fenómenos no estén vacíos sino existentes. Sin embargo, no determinar ninguno de los fenómenos de lo aparente, que sólo se establecen desde la perspectiva de los estados mentales ordinarios, y sin embargo no hablar de la base de la vacuidad, que es la profunda vacuidad de lo otro, se hace con la implicación de Budas y Bodhisatvas. ser hábil en las etapas progresivas de la enseñanza del Dharma.

5) La manera de estar vacía

Las veinte bases de la vacuidad que son portadoras de la naturaleza de la vacuidad están vacías de las respectivas naturalezas propias de lo que son estas bases de la vacuidad. Porque si no estuvieran vacías de sus respectivas naturalezas, tampoco el vacío de lo otro cumpliría realmente la función de estar vacío de sus respectivas naturalezas. Por eso se afirman como las veinte vacuidades, pero no se dividen de esta manera desde la perspectiva de que sean vacuidades. Ciertas personas no

aceptan que estas bases de las vacuidades (como los ojos) estén vacías, sino que buscan algo de lo que están vacías que se encuentra fuera de estas bases. Esas personas contradicen todos los sistemas de los proponentes de la pura vacuidad del yo.

El hecho de que Āryavimuktisena y Haribhadra comentaran sobre las veinte bases de las vacuidades que son portadoras de la naturaleza de la vacuidad como algo vacío del yo no significa que no enseñaran o afirmaran el profundo vacío de lo otro. Porque enseñaron a esas bases a estar vacías del yo con la intención de (a) ser este el contexto de poner fin a cualquier tipo de identidad y (b) las veinte vacuidades se refieren únicamente a lo aparente que es adecuado para aparecer en lo estados mentales (ordinarios). Sin embargo, cuando estos dos maestros discutieron lo último en términos de estar más allá de tales estados mentales, no hablaron de que fuera vacío del yo. Quizás te preguntes: "¿Cómo sabes que hablan de esto en términos de lo aparente?" Los veinte números de la lista de las veinte vacuidades y las veinte bases de la vacuidad que son portadores de la naturaleza de la vacuidad consisten exclusivamente en lo que es adecuado para ser observado como objetos de estados mentales (ordinarios). Luego no les conviene pertenecer a otra cosa que no sea lo aparente –lo último. En definitiva (el vacío de lo otro), los números no son sostenibles. Aunque esta base real de la vacuidad (el vacío de lo otro) existe si ni siquiera es algo que sea adecuado para ser observado, ¿Cómo podría ser adecuado para aparecer como un objeto de estados mentales (ordinarios)? Así, esta presentación se basa exclusivamente en fenómenos de lo aparente.

Algunas personas pueden decir: "Por lo tanto, se sigue que también el profundo vacío de lo otro (la esfera de aquellos que ven más allá), como el Dharma impecable,[1424] es lo aparente porque sus veinte bases de las vacuidades son las que se mencionan." Además, el Dharma impecable puede clasificarse como los dos aspectos del vacío del yo y del vacío de lo otro por las siguientes razones. El vacío de lo otro imputado, como el Dharma impecable que se presenta como un objeto conceptual de aquellos que simplemente ven esta vida, está vacío del yo. El vacío de lo otro que realmente cumple esta función –lo que se manifiesta claramente para la sabiduría no conceptual (como el Dharma impecable de aquellos que ven más allá)– no es más que el vacío de lo otro. En este sistema, este tema se trata en términos del primero de estos dos.[1425]

> Después de haber reflexionado bien sobre esto,
> sin que sea muy absurdo,
> yo expliqué la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra en esta sección
> tal como se encuentra en el Yogācāra.[1426]

6) La sabiduría no dual[1427]

> No hay nada que eliminar en esto
> ni lo más mínimo que agregar.
> La verdadera realidad debe verse como realmente es–
> quien ve la verdadera realidad está liberado.

En esta originación dependiente que es la naturaleza básica de la vacuidad libre de todo punto de referencia, el aspecto de lo último (sin equivocación) no debe eliminarse y no debe agregarse el más mínimo aspecto de lo aparente (equivocación). Por lo tanto, a través del prajñā de comprender la ausencia de identidad de los fenómenos de acuerdo con la forma real de ser de los objetos, la naturaleza básica de la talidad (la verdadera realidad) debe verse tal como realmente es. Entonces, ver, darse cuenta o penetrar realmente la falta de cualquier naturaleza (como que alguna identidad sea establecida por una naturaleza propia) es lo que libera del apego a la identidad de los fenómenos.

Aquí debe entenderse lo siguiente. El verso V.19 enseña que estar realmente establecido en el nivel de lo aparente no es el modo real de ser de los objetos, mientras que el verso V.20 instruye que estar vacío de realidad es el modo real de ser de los objetos aparentes. El verso V.21 muestra aquello que hace que uno se dé cuenta de manera inequívoca de si se está o no en el modo de ser real de los objetos. En cuanto a que estos tres versos evidentemente no se relacionan con lo que se enseña explícitamente en los sūtras, algunas personas dicen que, con el tiempo, las letras de los sūtras se han corrompido, mientras que también parece que algunos otros brindan razones de por qué este no es el caso. Sin embargo, en virtud del análisis, lo siguiente es crucial. En cuanto a las palabras "en esto" en V.20a, según Āryavimuktisena y Haribhadra, en el contexto de Madhyamaka, hay dos tipos de sabiduría no dual –nominal y no nominal. Al presentar la primera de estas sabidurías como si no estuviera realmente establecida porque tiene la naturaleza de una originación dependiente, todos los fenómenos no son más que vacuidad. Se excluye que realmente se establezca lo que no se ve afectado en absoluto por el error de la conciencia, etc. Si la sabiduría no dual fuera algo realmente establecido en este sentido, se seguiría que tampoco aparecen personas nobles. Sin embargo, sin que ello implique tal consecuencia, la intención detrás de la afirmación de Vimuktisena y Haribhadra es que es cierta en virtud de todos los diversos portadores de la naturaleza de los fenómenos que son meras apariencias que no son más que una vacuidad natural, pero que esta afirmación no sería adecuada en caso contrario. Porque se dice: "En cuanto a esta apariencia de cualquier fenómeno que son meras apariencias..."[1428] Hay un propósito al decirlo así porque la razón por la que el aspecto aparente de todos los fenómenos es una originación dependiente es lo que determina el aspecto de su forma real de ser es la

vacuidad. Comprobar esto también tiene un resultado. Si uno confía en la actividad de purificar la mente, fluye a través de los razonamientos en el contexto del estudio y la reflexión que explican de esta manera que todos los fenómenos están vacíos de identidad de los fenómenos, finalmente el poder de la meditación alcanza la perfección porque esta actividad es el medio supremo para manifestar el camino de la visión que los fenómenos están vacíos de identidad.

En cuanto al significado del *Uttaratantra* I.154 (prácticamente idéntico a AA V.21), identifica la vacuidad más allá de la originación dependiente, que es la sabiduría no nominal y no dual que se ve durante el camino de la visión. Aquí, las palabras “en esto” identifican la sabiduría no nominal no dual que no es adecuada como contraparte conectada al aspecto de la apariencia de lo aparente o cualquier fenómeno que dependa de él o esté respaldado por él. En cuanto al significado de “no hay nada que quitar o añadir,” se enseña claramente lo siguiente. En la naturaleza de esta sabiduría no dual, no se deben eliminar oscurecimientos ni agregar sabiduría. Más bien, es el objeto que debe ser contemplado por la sabiduría experimentada personalmente, pero no hay posibilidad alguna de que sea visto por otra cosa, es decir, la conciencia. Además, la sabiduría no dual que es el objeto a considerar es una entidad.

Quizás te preguntes: “Pero según lo que afirman los Mādhyamikas, ¿no es un defecto proponer una entidad?” En general, comenzando con los Vaibhāṣikas, todas las respectivas afirmaciones de los sistemas filosóficos Budistas sobre lo último hablan de ello como una entidad y un existente. Cuando los Mādhyamikas analizan, dado que todos los tipos respectivos de lo último en las afirmaciones de los yānas inferiores pertenecen a lo aparente, no se ocupan de la forma real de ser de los objetos. Por lo tanto, dado que proponen como entidad lo que no es una entidad, son defectuosos. Del mismo modo, si se dice que el aspecto de estar vacío que consiste en meras apariencias –los portadores de la naturaleza de los fenómenos– ser vacío del yo es una entidad, esto es erróneo porque uno se aferra a la falta de entidad como ser una entidad. Por consiguiente, tanto los Niḥsvabhāvavādins como los Yogācāra-Mādhyamikas están de acuerdo en no afirmar que el aspecto vacío de todos los fenómenos –las meras apariencias están vacías en sí mismas– como constitutivos de ningún tipo de naturaleza. Sin embargo, la posición del mantrayāna del Buda, Maitreya, Avalokiteśvara, Mañjuśri, Nāgārjuna, Asaṅga y otros que declaran que el Dharmadhātu, que no es adecuado como mera apariencia, existe como una entidad, no llegó a la mente de los maestros Niḥsvabhāvavādin. Aunque Candrakīrti en particular ha refutado bien esta posición, la razón por la que no puede ser cuestionada por refutaciones es la siguiente. En general, todas las explicaciones de que tanto quienes proponen entidades como aquellos que proponen la falta de entidad son erróneas se refieren a ellas como erróneas al tener en cuenta que engañan con respecto a la forma real de ser de los objetos. Sin embargo, aceptar, tal como es, lo que existe o no existe

como entidad en el nivel de estar involucrado en el modo real de ser de los objetos, está absolutamente libre de error. Porque este es el contexto de aceptar el resultado de Madhyamaka con una mente imparcial y directa después de haber abandonado todos los extremos de superimposición y negación.

En resumen, el alcance de la consideración de los proponentes de entidades que son refutadas por los Mādhyamikas se limita a las entidades de lo aparente, y la refutación dice: "Todos los fenómenos aparentes no son ni entidades ni falta de entidad, etc., porque no son establecidos como tal." Sin embargo, los proponentes del Gran Madhyamaka dicen que la sabiduría no dual más allá de la originación dependiente existe como entidad última porque se involucra en la forma real de ser de los objetos. Esta afirmación no implica el defecto de los proponentes de las entidades porque –a diferencia de lo que estos últimos consideran entidades– esta sabiduría en realidad es una entidad. Es una entidad porque se explica en los sūtras y tantras de significado definitivo del Buda como entidad y porque no existe ningún sistema filosófico por encima de este Gran Madhyamaka, por lo que no hay explicaciones de ningún razonamiento que rechace que esta sabiduría sea una entidad.

Puedes pensar: "Pero si esta sabiduría no dual es una entidad, entonces debe ser capaz de realizar una función que contradiga esta sabiduría no dual afirmada al ser explicada como una entidad permanente."[1429] Esto no es contradictorio porque esta sabiduría es capaz de para realizar una función –es capaz de realizar la función de existir en su propio tiempo, y se explica en los textos sobre el razonamiento que si algo existe en su propio tiempo, se establece como permanente. En resumen, en cuanto a la sabiduría no dual que existe en su propio tiempo, el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga dice:

> Así, se ve claramente que cuando algo no existe en alguna parte, éste último es vacío de lo primero. De acuerdo con la verdadera realidad, se entiende que lo que queda allí existe como un existente real.[1430]

Esto explica claramente lo siguiente. Con sabiduría no dual (realidad última) que no existe durante ninguna fase de conciencia no dual (realidad aparente), uno ve o realiza claramente o de una manera suprema (es decir, de acuerdo con la forma real de ser a través de el prajñā de la ausencia de identidad que es un flujo natural del Dharmadhātu) que esta sabiduría está vacía de conciencia no dual (realidad aparente). En esta sabiduría no dual siempre existe el residuo que permanece primordialmente y está primordialmente vacío de las manchas adventicias de la conciencia no dual –la sabiduría no dual que no está envuelta en estas manchas adventicias. Además, el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* en el verso I.25 dice:

> Dentro de las huestes de seres sintientes, no hay ningún ser en el que la sabiduría del tathāgata no haya entrado en su totalidad. Sin embargo, en virtud del apego a través de nociones discriminatorias, la sabiduría del tathāgata no se manifiesta.[1431]

El significado de esto es el siguiente. En los seres sintientes o manchas adventicias[1432] (que son como la oscuridad), la sabiduría del tathāgata no dual y que todo lo logra, en su totalidad (que es como la luz) existe primordialmente. Dentro de cada uno de todos los tipos o reinos de seres sintientes, no hay ningún ser en el que esta sabiduría no haya entrado siempre en su totalidad porque esta sabiduría que todo lo logra, al entrar en todos los seres sintientes, elimina las manchas adventicias (estos mismos seres sintientes), así como la luz elimina la oscuridad. Que esta sabiduría es capaz de eliminar a los seres sintientes de esta manera se dice en términos de no analizarla mediante el razonamiento. Pero si uno analiza a través del razonamiento, los seres sintientes o las manchas adventicias no son eliminados por la Budeidad o la sabiduría no dual porque lo que se debe eliminar (los seres sintientes o la conciencia adventicia) no existe desde el principio. Por lo tanto, ya está eliminado en primer lugar y no es necesario eliminarlo nuevamente. Además, la Budeidad o sabiduría no dual no vuelve a entrar en los seres para eliminar las manchas porque tiene la naturaleza de haber entrado siempre en ellos como aquello que elimina las manchas desde el principio. “Entonces, ¿Cuál es el punto de la afirmación anterior sobre lo que se elimina y lo que lo elimina –que no hay ningún ser dentro de las huestes de seres sintientes en el que la sabiduría del tathāgata no haya entrado en su totalidad?” Esto sólo se dice en términos de un lenguaje convencional y laxo. Sin embargo, los seres sintientes están oscurecidos en virtud de aferrarse a sus nociones discriminatorias –las manchas adventicias de no darse cuenta de que, como se explicó anteriormente, los seres sintientes y la sabiduría no dual no están establecidos como lo que debe ser eliminado y lo que lo elimina. Por las apariencias equivocadas de tales seres sintientes, las manchas adventicias y la sabiduría aparecen como si fueran lo que se debe eliminar y lo que lo elimina. Esto se debe a las siguientes razones. Al no darse cuenta de que los seres sintientes (o las manchas adventicias) no existen desde el principio, piensan que lo que existía antes se elimina después. Debido a que no se dan cuenta de que los factores a eliminar ya han cesado por el poder de cómo son las entidades (es decir, los factores a eliminar son fenómenos que no han surgido), los seres piensan que estos factores se han puesto fin a través del poder de los remedios. Por no darse cuenta de que la sabiduría no dual existe primordialmente, los seres piensan que esta sabiduría eliminó las manchas adventicias nuevamente mediante el poder de su repentino surgimiento.

En resumen, en términos de la forma real de ser, la manera en que la sabiduría de Buda logra el bienestar de los seres sintientes es la siguiente. Los dos

fenómenos mutuamente excluyentes de la verdadera sabiduría del Buda no dual (cuya existencia en todo momento es en virtud del poder de cómo son las entidades) y de los seres sintientes irreales (manchas adventicias, cuya inexistencia en todo momento es igualmente en virtud del poder de cómo son las entidades) son posibles dentro de la esfera de los objetos cognoscibles. Así, es de esta manera que se utiliza la designación de "Budas que logran el bienestar de los seres sintientes." Por esta razón, dado que todos los seres sintientes son puros en sí mismos, es imposible que cualquier ser sintiente no se convierta en un Buda. Debido a que la Budeidad y los seres sintientes son mutuamente excluyentes en términos de ser existentes e inexistentes, respectivamente, cuando se ha convertido en un Buda, la Budeidad misma se ha convertido en la Budeidad. Sin embargo, no es adecuado que nada ni nadie se convierta en la Budeidad, ni tampoco es adecuado que los seres sintientes y la Budeidad representen una continuidad sustancial de causa y resultado. Por lo tanto, la imposibilidad de que "los seres sintientes se conviertan en Budas" y "los seres sintientes alcancen la Budeidad" está bien establecida.

En cuanto a la realidad que debe verse a través del camino de la visión, el maestro Candrakīrti la identificó como la negación no implicativa de estar libre de todos los puntos de referencia extremos. Temporalmente, esto puede denominarse "verdadera realidad," porque se presenta como realidad última. Sin embargo, en la imagen final, esto no es la verdadera realidad porque es engañoso. El propio Candrakīrti dijo en su *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*:

> Quizás te preguntes: "¿El nirvāṇa también es una realidad aparente?" Es como sigue. Si hay concepciones sobre el saṃsāra, también se concibe el nirvāṇa porque ambas son simplemente convenciones mundanas. Por eso, se dice en el Bhagavati:
>
> > Venerable Subhūti, también el nirvāṇa es como un sueño y como una ilusión.
>
> O
>
> > Él dijo: "Śāriputra, si hubiera algún fenómeno superior al nirvāṇa, también sería parecido a una ilusión."

Si no dependiera de concepciones sobre el saṃsāra, no sería una ilusión. Por lo tanto, el nirvāṇa también se concibe como una realidad aparente. "Si ese es el caso, ¿Por qué se dice entonces que el nirvāṇa es la realidad última?" En términos mundanos, no es engañoso por tener esa naturaleza. Por lo tanto, en virtud de la terminología convencional mundana, se dice que es la "realidad última." Lo que es engañoso y condicionado no es la realidad última.[1433]

En cuanto a el prajñā que ve lo que hay que ver, según Candrakīrti, después de que el prajñā que discrimina en el momento del camino de la preparación ha sido quemada por el fuego de la sabiduría, es el prajñā cuya naturaleza es la falta de apariencia –la pura libertad respecto de puntos de referencia en los que no se ve nada en absoluto. Así lo identifica en el *Madhyamakāvatāra* VI.91:

> Para aquellos que habitan en la realidad mundana,
> todos los cinco skandhas, que son un consenso mundano común, existen.
> Una vez que se esfuerzan por lograr el amanecer de la sabiduría de la
> verdadera realidad,
> para los yoguis, estos cinco no surgirán.

Las dos primeras líneas enseñan la visión mundana y las dos últimas líneas explican la visión supramundana. Podrías pensar: "Pero no es razonable que esta negación no implicativa que debe verse sea el objeto aprehendido del prajñā que la ve, porque la percepción directa no toma como objeto evaluado los fenómenos generalmente caracterizados." Es en una manera de experimentarse a sí mismo que el prajñā vidente explicada anteriormente percibe directamente el aspecto cognitivo que consiste en estar desprovisto de puntos de referencia y características. Por lo tanto, no hay ningún defecto en seguir que este prajñā tenga como objeto aprehendido un fenómeno generalmente caracterizado.

Algunos dicen: "En el sistema de Candrakīrti, no hay experiencia de ese aspecto cognitivo porque él no acepta la auto-conciencia. Sin eso, se deduce que ese aspecto tampoco existe." Esto simplemente significa falta de comprensión, mientras yo afirmo lo siguiente. Habiendo enseñado la manera en que existe la sabiduría que ve la realidad en este sistema superior, esta sabiduría debe referirse a una cognición cuya naturaleza es lúcida y consciente, pero que no es una conciencia ordinaria. En este contexto, si tal cognición carece de un objeto evaluado, esto contradice la noción de una cognición que lo evalúa. Por lo tanto, el objeto evaluado (la vacuidad) no puede evaluarse directamente porque no es más que una negación no implicativa. Sin embargo, el factor mismo de no ver nada que evaluar se revela en virtud de estos dos –lo que se toma como objeto evaluado en el sentido de que no es algo así como un fenómeno generalmente caracterizado y el conocimiento que lo evalúa –al no ser otra cosa. Algunos grandes dicen: "La vacuidad se revela a través del aspecto que es la libertad de puntos de referencia que aparecen para el prajñā que mira y que no ve ningún punto de referencia o característica alguna." Tampoco veo en esto ninguna justificación porque la ausencia de puntos de referencia no tiene naturaleza propia, por lo que cualquier aspecto que dependa de ella no es sostenible. Si se habla de "la aparición del aspecto que es la libertad de puntos de referencia" teniendo en cuenta que el conocimiento mismo que lo mira es la libertad de puntos de referencia, esto

tampoco tiene sentido. No hay nada que pueda aparecer como un segundo "aspecto de la libertad respecto de puntos de referencia" aparte de lo que es la libertad respecto de puntos de referencia per se. Pues lo que es la naturaleza del conocimiento no se le aparece al conocimiento como su naturaleza, de modo que es imposible que la propia naturaleza del conocimiento aparezca como un aspecto cognitivo del conocimiento.[1434]

H) El equipamiento de los diez bhūmis[1435]

¿Qué son "los diez bhūmis"? Puesto que deben ser explicados por medio de sus purificaciones, se habla de "los equipamientos de los bhūmis" para enseñar estas [purificaciones].[1436] El significado que se enseña de esta manera tiene tres partes:

1) La naturaleza de los bhūmis, que son los remedios
2) La naturaleza del objeto del equilibrio meditativo.
3) La naturaleza de los obstáculos a superar

1) La naturaleza de los bhūmis, que son los remedios

Este tiene siete partes:

a) Naturaleza
b) División
c) Significado del término
d) Las características distintivas de la renuncia y la realización
e) Los rasgos distintivos de manifestación de las cualidades
f) Los rasgos distintivos de los signos
g) Los rasgos distintivos de asumir un cuerpo

1a) Naturaleza
La naturaleza de bhūmi como tal es la que funciona como fundamento de las cualidades. El *Ālokā* dice:

> ... bhūmis se refieren al principio de ser fundamentos de las cualidades.[1437]

La naturaleza de los bhūmis de Śrāvakas y Pratyekabudas es lo que funciona como fundamento de sus respectivas cualidades. La naturaleza de los Bodhisatvabhūmis es la que funciona como fundamento de las cualidades de los Bodhisatvas. Asimismo, la naturaleza del Budabhūmi es la que funciona como fundamento de las cualidades de un Buda. La presentación del Budabhūmi como bhūmi se explica en el *Ālokā*:

> ... el undécimo, el bhūmi de Toda Iluminación.[1438]

Los principales bhūmis que se enseñan aquí son los bhūmis que son los Bodhisatvabhūmis. Su naturaleza consiste en ser adecuados para funcionar como fundamento de [sus distintas] cualidades –la realización de la unidad de medios y prajñā, que está desprovista de los dos [tipos de] identidad.

1b) División

[El equipamiento de los bhūmis] debe dividirse en dos:

1) [el equipo de] los bhūmis que elimina los oscurecimientos durante el equilibrio meditativo
2) el equipamiento de los bhūmis que reúne la acumulación de mérito durante el logro posterior

Dado que hay diez [conjuntos de] manchas que deben purificarse y diez Dharmas que son los medios para purificarlas, el equipamiento de los bhūmis también se divide en diez. Como dice [el *Ālokā*]:

> Al dividir los caminos de la visión y la familiarización en términos de las purificaciones, se presentan como diez, como el bhūmi de la Suprema Alegría.[1439]

Por lo tanto, existe una doble división principal [en términos de equilibrio meditativo y logro posterior], y cada una de ellas tiene diez aspectos en términos de los bhūmis. Así, la división [del equipamiento de los bhūmis] es de veinte.

La doble división principal también se puede clasificar de la siguiente manera.

1) [El equipamiento de los bhūmis que elimina los oscurecimientos durante el equilibrio meditativo] está contenido en el equipamiento de la sabiduría y en el equipamiento de los remedios.[1440] A través de su función, sólo se eliminan aquellos oscurecimientos que impiden ver la talidad.[1441] La talidad en este contexto es doble:

a) [ausencia de identidad] de la persona
b) ausencia de identidad de los fenómenos

1a) Lo que oscurece la primera es la ignorancia afligida, que es doble:

a) la ignorancia real
b) las tendencias latentes que introduce

Dado que la primera consiste en las aflicciones que atan en el saṃsāra, el primer bhūmi las abandona. Dado que la segunda consisten en las impregnaciones de las tendencias negativas[1442] que son introducidas por estas [aflicciones], son similares a ellas en el sentido de que [también] funcionan como causas del nacimiento en la existencia [saṃsārica]. Por eso, están etiquetadas con este nombre [“aflicción”]. A través de la progresión de los diez bhūmis, estos oscurecimientos aflictivos sutiles se abandonan simultáneamente con los oscurecimientos

cognitivos que son los factores que se deben abandonar a través de la familiarización.[1443]

1b) Lo que oscurece la ausencia de identidad de los fenómenos es la ignorancia no afligida, [que es doble:]

a) [lo que oscurece] la naturaleza naturalmente pura de los fenómenos
b) lo que oscurece la naturaleza de los fenómenos que es pura de [manchas] adventicias

El primero se abandona en el primer bhūmi. El segundo son los respectivos oscurecimientos de cada uno de los diez bhūmis, que se abandonan progresivamente durante los equilibrios meditativos [de estos bhūmis].

2) La segunda categoría principal [–el equipamiento de los bhūmis durante el logro posterior–] es lo que elimina los oscurecimientos que impiden [ver] la variedad. Consiste en las diez formas diferentes de inducir certeza sobre la naturaleza de los fenómenos que ocurren durante los logros posteriores de los diez bhūmis. En virtud de ocuparse de esta manera, aprender y entrenarse en las seis pāramitās representa el equipamiento de los bhūmis que consiste en acumular méritos. La razón por la que [los Bodhisatvas] deben ocuparse en esto es la siguiente. Si no se entrenaran de esta manera durante sus logros posteriores y [simplemente] cultivaran los equilibrios meditativos de los diez bhūmis sin interrupción, caerían en el extremo del nirvāṇa de la extinción.[1444]

Para ejemplificar las purificaciones de los bhūmis, son dos:

1) las purificaciones durante el proceso de alcanzar
2) las purificaciones en función de lo alcanzado[1445]

1) El primero se refiere a la fase del [propio] primer bhūmi. Como dice [el *Ālokā*]:

> Uno debe entender que, mientras los Dharmas que consisten en las purificaciones de cualquier bhūmi no se hayan completado, [sigue siendo este] bhūmi. Una vez que se hayan completado, este es otro bhūmi.[1446]

2) [Las mismas purificaciones del primer bhūmi] son también las purificaciones del segundo bhūmi. Como se ilustra con esto, las mismas purificaciones del segundo bhūmi también deben purificar las manchas de [alcanzar] el tercer bhūmi, y lo mismo se aplica hasta el décimo bhūmi. Sin embargo, no hay necesidad de las purificaciones del décimo bhūmi para purificar las manchas del Budabhūmi porque el Budabhūmi no tiene ninguna mancha. Por lo tanto, con respecto al Budabhūmi, no hay purificaciones durante el proceso de alcanzar ni purificaciones en términos de lo que se ha alcanzado. Sugataśrī afirma que, así como uno limpia

los desagües cuando [tiene la intención de] drenar agua, también hay purificaciones del primer bhūmi que purifican [ya] durante [el nivel de] el Dharma Supremo [del camino de la preparación].

1c) Significado del término
Este tiene dos partes:
  a) Significado general
  b) Significados individuales

1ca) Significado general
Puesto que son las bases para progresar cada vez más alto, se les llama "bhūmis." Como dice [el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

> Puesto que [los Bodhisatvas] se dedican a ascender cada vez más alto
> en estas [moradas] inconmensurables
> en aras de que innumerables criaturas se vuelvan valientes,
> se les afirma como bhūmis.[1447]

Por lo tanto, se dice que estos bhūmis, sobre los cuales [los Bodhisatvas] ascienden más y más desde los anteriores a los siguientes con el fin de hacer que innumerables criaturas (seres sintientes) sean valientes, se afirman como bhūmis.

1cb) Significados individuales de los términos
Los significados de los términos para cada uno de los diez bhūmis se dan en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Al ver que la iluminación está cerca
> y que se ha logrado el bienestar de los seres sintientes,
> surgirá una alegría absoluta.
> Por eso se le llama "Alegría Suprema."
>
> Dado que está libre de los esfuerzos de una ética distorsionada,
> se le llama "El Bhūmi Inmaculado."
> Dado que causa el gran resplandor del Dharma,
> es "El Luminoso."
>
> Así, los Dharmas que concuerdan con la iluminación
> son como una luz que arde intensamente.
> Debido a que está dotado de estos, este bhūmi
> quema ambos [oscurecimientos], siendo así "El Radiante."
>
> Puesto que ellos maduran completamente como seres sintientes
> y protegen sus propias mentes,

esto es difícil de dominar [incluso] por parte de los inteligentes.
Por eso se le llama "Difícil de Dominar."

Dado que aquí se acercan
el saṃsāra y el nirvāṇa,
se dice que es "El Bhūmi del Acercamiento,"
que se basa en la pāramitā del prajñā.

Debido a que está unido al camino del progreso único,
se considera que es el bhūmi "Que Ha Ido Lejos."
Como no se conmueve ante las dos discriminaciones,
se le llama "El Inamovible."

La mente suprema de conciencia que discrimina perfectamente
es el bhūmi que es "El Excelente."
Los dos que son como nubes impregnan el Dharma [similar al] espacio.
Por lo tanto, es la "Nube del Dharma."[1448]

1d) Las características distintivas de la renuncia y la realización

Este tiene dos partes:

a) Las características distintivas de la renuncia
b) Las características distintivas de la realización

1da) Las características distintivas de la renuncia

En cada uno de los bhūmis, se abandonan sus respectivos oscurecimientos. [El *Madhyāntavibhāga*] afirma:

La ignorancia sobre el Dharmadhātu–
los diez oscurecimientos no aflictivos–
son los factores antagónicos de los diez bhūmis.
Sus remedios son los bhūmis.[1449]

Quizás te preguntes: "¿Cuál es la manera de renunciar a ellos?" El *Madhyāntavibhāgaṭīkā* explica la manera de renunciar a los factores que se deben abandonar a través del primer [bhūmi] y luego dice que los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización se abandonan a través de los [bhūmis] restantes. Además, estos oscurecimientos son de diez tipos, ya que oscurecen los diez frutos de las diez pāramitās. Los diez frutos son como se afirma [en el *Madhyāntavibhāga*]:

Los oscurecimientos de la riqueza, reinos placenteros,
no renunciar a los seres sintientes,
disminución de los defectos
y aumento de las cualidades, compromiso,

> liberador, inagotable,
> un flujo ininterrumpido de virtud,
> asegurador y disfrute del Dharma
> así como la maduración.[1450]

Por tanto, los factores antagónicos de éstos son los factores a los que hay que renunciar.

1db) Los rasgos distintivos de la realización
El *Madhyānatavibhāga* dice:

> La realidad de la omnipresencia, la realidad que es suprema,
> el flujo natural que es el propósito supremo,
> la realidad del no apego,
> la realidad de los flujos mentales que no son diferentes,
>
> la realidad de ni aflicción ni pureza,
> la realidad de ninguna diferencia,
> la realidad de ni disminución ni aumento,
> y la matriz de la maestría cuádruple.[1451]

Las cuatro maestrías son como dice [el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

> En virtud del cambio de mentalidad, percepción
> y concepción, existe un cuádruple dominio
> sobre la no conceptualidad, los reinos [puros],
> la sabiduría y la actividad.
>
> Se sostiene que existe una maestría cuádruple
> sobre los tres bhūmis, como el Inamovible–
> dos maestrías en un [bhūmi]
> y una en cada uno de los demás.[1452]

[Aquí,] "mentación" es la mente afligida. Dado que cambió de estado en el octavo bhūmi, se convierte en la maestría sobre la sabiduría no conceptual muy pura. La "percepción" consta de las cinco conciencias sensoriales, incluidos sus objetos. Dado que [también] han cambiado de estado en este [bhūmi], se convierten en la maestría de los reinos puros [de Buda]. "Concepción" se refiere a la conciencia mental, que cambia de estado en el noveno y décimo bhūmis. En virtud de esto, se convierte en la maestría sobre la sabiduría que consiste en la conciencia discriminatoria [cuádruple] y, dado que promueve el bienestar de los seres sintientes como uno desea, se convierte en la maestría sobre la actividad iluminada. Quizás te preguntes: "Pero si uno logra la maestría de la actividad

iluminada en toda regla en el décimo bhūmi, no habría diferencia con la actividad iluminada de los Budas.” En términos de la actividad iluminada que existe para sus destinatarios (sus objetos), no hay diferencia entre alguien en el décimo bhūmi y un Buda, pero sí hay una diferencia en términos de la actividad iluminada que existe para los agentes [de esta actividad]. En virtud de esta explicación de que no hay diferencia en términos de la actividad iluminada para los receptores (los objetos), uno no debería pensar que no hay diferencia entre Budas y Bodhisatvas en el décimo bhūmi en términos del alcance del poder de sus cualidades, como promover el bienestar de los seres sintientes. Más bien, se explica que su diferencia es como la que hay entre las [cantidades de] agua en el océano y en la huella de un buey. Sin embargo, la intención detrás de la explicación de que no hay diferencia entre sus actividades iluminadas en términos de los destinatarios (los objetos) es darse cuenta de que, desde la perspectiva de los objetos de la actividad iluminada (es decir, los seres mundanos), no hay diferencia entre las actividades iluminadas de Budas y Bodhisatvas en el décimo bhūmi. Es en este sentido que [el *Uttaratantra*] dice:

> Son iguales en el mundo.[1453]

El resultado de esta afirmación es que el simple hecho de aparecer como iguales en el mundo no cumple la función de ser realmente iguales. A través de esta explicación, se describieron primero [aquí] las características distintivas de la realización del octavo bhūmi y superiores.

A continuación, se explicarán en detalle las distintas realizaciones del primer al séptimo bhūmis. En el primer bhūmi, la naturaleza de los fenómenos se comprende en la forma en que son omnipresentes en uno mismo y en todos los demás. Esta realidad de la omnipresencia [del Dharmadhātu] en uno mismo y en todos los demás impregna generalmente a uno mismo y a los demás como uno mismo, cada uno de los cuales posee una corriente de conciencia y está contaminado por todos los grilletes. Es omnipresente únicamente en lo que es contrario a la naturaleza del Dharmadhātu. Lo que es contrario [a ello] no es más que un compromiso incorrecto.[1454] Por lo tanto, dado que tanto uno mismo como los demás están vacíos de ser este [“yo”] y este [“otro”], no son más que la ausencia de identidad –el Dharmadhātu. dado que no hay diferencia [entre uno mismo y los demás] en términos de su [realidad] general, esta omnipresencia que todo lo penetra no es más que la verdadera realidad. Teniendo este punto en mente, en el nivel de lo aparente y desde la perspectiva del error, Dado que tanto uno mismo como los demás no experimentan nada más que sufrimiento, ambos se parecen en estar equivocados y en sufrir. Por lo tanto, la Bodichita en el nivel de lo aparente no es [sólo] un estado mental [de preocupación] por la propia felicidad y [pensamiento], “¿No sería bonito que los demás [también fueran felices]?” Más bien, se refiere a

un estado de ánimo igual en términos de desear la felicidad de los demás exactamente de la misma manera que uno desea la propia. La Bodichita suprema es comprender plenamente la realidad de que, en última instancia, tanto uno mismo como los demás son iguales en cuanto a estar vacíos de cualquier naturaleza propia, es decir, sin identidad. La primera de estas dos [puede] existir también en los seres ordinarios, mientras que la segunda [existe sólo] desde el camino de la visión [hacia adelante].

En el segundo bhūmi, [los Bodhisatvas se dan cuenta de que] la naturaleza de los fenómenos no está contaminada por ningún oscurecimiento y que es conveniente abandonarlos. Su renuncia es [también] lo supremo de todo lo que se puede realizar. Este [bhūmi] consiste en hacer rápidamente grandes esfuerzos con el fin de manifestar esta realización y eliminar las manchas.

En el tercer bhūmi, [los Bodhisatvas se dan cuenta de que] escuchar las colecciones de escrituras del Mahāyāna representa un fruto que es una salida natural del Dharmadhātu. Una vez que comprenden de tal manera la realidad de este flujo natural, escuchan el Dharma genuino incluso si esto significa cruzar un trichiliocosmos[1455] que se ha convertido en una sola conflagración.[1456]

En el cuarto bhūmi, no hay apego a ningún fenómeno, ya que no hay apego al Dharmadhātu, es decir, no hay anhelo en términos de [concebirlo erróneamente como] "mío."

En el quinto bhūmi, a través de las diez igualdades, [los Bodhisatvas] se dan cuenta de que, entre los Bodhisatvas y los Budas, el Dharmadhātu es la igualdad. Por lo tanto, sus flujos mentales no se consideran diferentes.

En el sexto bhūmi, [los Bodhisatvas] se dan cuenta de que el Dharmadhātu por naturaleza no está afligido y que las aflicciones son adventicias.

En el séptimo bhūmi, se abandona toda comprensión de las características porque las características del Dharma (como los sūtras) no ocurren como diferentes.

Los tres [bhūmis] restantes ya fueron explicados en detalle anteriormente.

1e) Los rasgos distintivos de la manifestación de las cualidades.

A través del primer bhūmi, se comprende directamente la naturaleza de los fenómenos. En el segundo bhūmi, el entrenamiento en ética superior se manifiesta completamente. En el tercer bhūmi, el entrenamiento en la mente superior[1457] se manifiesta completamente. En el cuarto, quinto y sexto bhūmis, el entrenamiento en prajñā superior se manifiesta completamente. Aquí se explican tres tipos distintos de prajñā –el prajñā de la experiencia en los treinta y siete Dharmas [concordantes con la iluminación] en el cuarto bhūmi; el prajñā de la experiencia en las cuatro realidades del quinto bhūmi; y el prajñā de la experiencia en los doce [eslabones de] la originación dependiente del sexto bhūmi. [Así,] hasta el sexto bhūmi, se completan los tres entrenamientos y [luego], basándose en la

familiarización con la naturaleza de los fenómenos, se logran cuatro frutos. ¿Cuáles son estos cuatro? En el séptimo bhūmi, las cualidades se manifiestan de una manera que no tiene características, pero que implica esfuerzo. En el octavo bhūmi, las cualidades se manifiestan de una manera que carece de características y sin esfuerzo.[1458] En el noveno bhūmi, basándose en la sabiduría de la cuádruple conciencia discriminativa, los seres sintientes maduran. En el décimo bhūmi, se manifiestan samādhis y dhāraṇīs ilimitados.

Además, los Bodhisatvas que habitan en el primer bhūmi alcanzan doce conjuntos de cien cualidades. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> En el cambio de estado de las cinco facultades de los sentidos,
> se alcanza la maestría suprema
> sobre la percepción de todos sus objetos
> y el surgimiento de mil doscientas cualidades en todos ellos.[1459]

No es contradictorio que tengan lugar mil doscientas actividades en cada momento del logro del primer bhūmi. Porque dado que no es contradictorio [en este bhūmi] que cada conciencia sensorial se ocupe de los cinco objetos [de los sentidos], se establece que también la primera no tiene contradicción. ¿Cuáles son estos doce [conjuntos de cualidades]? En un solo momento, (1) [tales Bodhisatvas] contemplan los rostros de cien Budas; (2) son bendecidos por ellos; (3) enviar cien emanaciones; (4) exhibirlas durante cien eones; (5) su sabiduría opera desde el principio hasta el final de cien [eones]; (6) son absorbidos y surgen de cien samādhis; (7) madurar cien seres sintientes; (8) sacudir cien reinos; (9) iluminar cien reinos con luz; (10) abrir cien puertas del Dharma; (11) exhibir cien de sus propios cuerpos; y (12) exhiben cien comitivas excelentes que rodean cada uno de estos cuerpos. Estas [doce cualidades] se multiplican mil veces en el segundo bhūmi; cien mil veces el tercero; cien mil millones de veces el cuarto; cien billones de veces el quinto; diez mil billones de veces el sexto; y cien sextillones de veces el séptimo. El octavo, son iguales al número de las partículas más pequeñas en mil doscientos trichiliocosmos. El día nueve, son tantas como partículas en un millón de innumerables reinos Búdicos. Y el décimo, son tantas como partículas en cien millones de reinos Búdicos inexpresables.[1460]

Además, [tales Bodhisatvas muestran otras cualidades], como mostrar innumerables Budas de cada uno de sus poros en cada momento, cada uno rodeado por un séquito de innumerables Bodhisatvas, o [presentarse a sí mismos] como los cinco tipos de seres (como Śakra). Además, reciben directamente la profecía [sobre su iluminación futura, etc.] en el octavo bhūmi, hacen girar la rueda inmaculada del Dharma en el noveno y reciben el empoderamiento de abundantes rayos de luz de los Budas de las diez direcciones en el décimo bhūmi. ¿Cómo se otorga este empoderamiento? El *Daśabhūmikasūtra* dice:

> Los Bodhisatvas que habitan en este bhūmi adoran a los Budas de las diez direcciones. Inmediatamente después de haberlo hecho, los Budas saben que ha llegado el momento de otorgar el empoderamiento. Una inmensa cantidad de rayos de luz brota de los cabellos de ūrṇa de los Budas, gira diez veces en círculos a través de todos los mundos de las diez direcciones y se disuelve en las coronillas de estos Bodhisatvas. Justo cuando se ha disuelto [allí], alcanzan diez mil [cualidades] que no habían alcanzado antes, como el samādhi similar al vajra.[1461]

1f) Los rasgos distintivos de los signos

El *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* describe los portentos para alcanzar el primer bhūmi, etc. El *Svapnanirdeśasūtra*[1462] declara:

> Una vez que uno ha alcanzado los bhūmis, los sueños ocurren de la siguiente manera...

La posición del señor del Dharma Sakya Paṇḍita en [pasajes] como estos es que las características distintivas de los presagios oníricos son una presentación con respecto al nivel de compromiso a través de la aspiración. El venerable y glorioso Rangjung [Dorje] afirma en su *Profunda Realidad Interior*:

> Los sueños equivocados son saṃsāra–
> los sueños inequívocos son el remedio.
> Por lo tanto, los sueños de los hijos de los victoriosos sobre los
> diez bhūmis
> se enseñan como se afirma en los sūtras.[1463]

Por tanto, dice que esta no es una presentación con respecto al nivel de compromiso a través de la aspiración. Sobre esto, algunas personas dicen: “El soñar no ocurre sin dormir, y se explica que [los Bodhisatvas] renuncian al sueño desde el nivel de compromiso a través de la aspiración en adelante. Por lo tanto, es un punto difícil que aquellos que han alcanzado los bhūmis deban tener sueños.” Sin embargo, aunque este es el caso de los seres ordinarios, entre los bhūmis de los nobles del Mahāyāna no es seguro que el sueño sea necesariamente necesario para que los sueños ocurran. “Pero si existen tales sueños sin dormir, no son sueños reales que cumplan esta función.” No afirmamos que los sueños sean necesariamente sueños específicamente caracterizados.[1464] Por lo tanto, aunque [los en cuestión] no son sueños específicamente caracterizados, no hay contradicción en que sean simplemente meros sueños. En este punto, otros pueden decir: “Pero entonces se sigue que también el tiempo [de vigilia] con sus percepciones directas es un mero sueño porque es similar en el sentido de que el sueño no es necesario

[para estas percepciones].” Aceptamos eso porque en las instrucciones fundamentales finales de este sistema, todos los fenómenos se determinan como la continuidad del sueño triple. Aún así, otros pueden pensar: “En ese caso, no hay necesidad de una enseñanza adicional sobre los sueños que ocurren en los nobles porque se explica que todas las percepciones son sueños.” En última instancia, todos los fenómenos aparentes que aparecen a los seres sintientes como si fueran percepciones, en realidad no cumplen la función de percepciones, por lo que no se diferencian de los sueños. Sin embargo, dado que las meras percepciones y sueños también ocurren en los bhūmis de los nobles, [el hecho de] que haya una diferencia [entre ellos] se establece en términos de que son mutuamente dependientes. Por tanto, no hay contradicción. Tales sueños son [signos verdaderos únicamente de los bhūmis] en términos de haber entrado en el Mahāyāna y haber cultivado el camino. Pero si no ocurren en este contexto, uno debe entender que son otros [tipos de] signos, [que están relacionados con] mantras, medicinas u obstáculos.

1g) Los rasgos distintivos de asumir un cuerpo

En el primer bhūmi, [los Bodhisatvas] nacen como un rey chakravartin que ejerce poder sobre Jambudvīpa, y en el segundo bhūmi, como uno [que gobierna sobre los] cuatro continentes. En el tercer bhūmi, [nacen] como Śakra, el señor de los dioses.[1465] En el cuarto, [se convierten en gobernante de] los [dioses] gemelos;[1466] en el quinto, [en gobernante de] Tuṣita; en el sexto, [un gobernante sobre] Disfrutando de las Emanaciones;[1467] el séptimo, [un gobernante sobre] el Poder sobre las Emanaciones de Otros;[1468] el octavo, el señor de un chiliocosmos en Brahmakāyika; en el noveno, Mahābrahmā, el señor de un dichiliocosmos;[1469] y en el décimo, Maheśvara,[1470] el hijo de los dioses, el señor de los tres reinos. Nacer de esta manera representa cualidades de maduración [kármica]. Al asumir un cuerpo como ese, hay cuatro maneras en que los Bodhisatvas nacen. El *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* dice:

> Se afirma que los inteligentes
> nacen en virtud del poder del karma
> y, además, en virtud del poder de las plegarias de aspiración,
> el samādhi y la maestría.[1471]

Por lo tanto, las cuatro [formas] de nacer son las siguientes. Los Bodhisatvas [en el nivel] de compromiso a través de la aspiración nacen en el [reino] del deseo en virtud de su karma. Aquellos que han alcanzado los bhūmis nacen como animales y así sucesivamente gracias a la fuerza de las plegarias de aspiración. Nacer en el reino del deseo poniendo fin a [permanecer en] los dhyānas [ocurre] a través de la fuerza del samādhi. Transitar desde la morada de Tuṣita a Jambudvīpa y demás a través de una emanación [sucede] a través de la fuerza de la maestría [sobre el

nacimiento]. En resumen, es a través de la fuerza de la gran compasión, que es el profundo afecto por los seres sintientes que sufren, que los Bodhisatvas que han alcanzado los bhūmis muestran [las características del] nacimiento, la muerte, la enfermedad, el envejecimiento, etc., en el saṃsāra. Sin embargo, [estas características] no representan nacimientos y demás que sean fenómenos específicamente caracterizados.

2) La naturaleza del objeto del equilibrio meditativo.

Este tiene dos partes:

a) Un análisis de si, en el camino de la familiarización, hay o no una naturaleza recién vista de fenómenos que no se vio a través del camino de la visión.

b) Un análisis de si hay o no apariencias en el equilibrio meditativo [de los nobles del Mahāyāna]

2a) Un análisis de si, en el camino de la familiarización, hay o no una naturaleza recién vista de fenómenos que no se vio a través del camino de la visión.
Este tiene dos partes:

2aa) Presentación de la posición especial de Āryavimuktisena y Haribhadra

2ab) Refutar lo que no es la posición de Āryavimuktisena y Haribhadra, pero que se afirma que es

2aa) Al presentar la posición especial de Āryavimuktisena y el *Vṛtti* de Haribhadra [de Āryavimuktisena] dice:

> ...porque la entidad que se ve, tal como es, no es diferente de la entidad que esta frente a ella.[1472]

El *Ālokā* [de Haribhadra] dice:

> En virtud de que el Dharmadhātu no tiene partes, los Bodhisatvas lo realizan en toda su naturaleza. Sin embargo, en términos de dar lugar a [aspectos particulares de] certeza [sobre esto], se discrimina como la realidad de la omnipresencia [en el primer bhūmi y demás]. A través de esto surge un conocimiento muy lúcido de percibir directamente que todos los fenómenos carecen de naturaleza. En ese momento, ...[1473]

El significado de la primera cita es el siguiente. La entidad que es el Dharmadhātu tal como se ve en el camino de la visión es [también] lo que esta enfrente a través del camino de la familiarización.[1474] No sólo este [Dharmadhātu] se afronta [de esta manera], sino el Dharmadhātu que se ve en el primer camino de familiarización también se afronta a través del segundo camino de familiarización. En

resumen, a través del poder de las manchas adventicias en el Dharmadhātu que se vuelven progresivamente puras en cada [bhūmi] subsiguiente en comparación con los respectivamente anteriores, hay un Dharmadhātu recientemente visto [en cada uno de estos bhūmis] que no fue visto a través de visiones anteriores. Por lo tanto, se establece que hay grados en términos de extensión, claridad, etc. con respecto al Dharmadhātu que se debe considerar. Se afirma que el Dharmadhātu que se realizó en los respectivos bhūmis anteriores también se realiza directamente en los siguientes bhūmis. [Sin embargo, estos tipos de realización] no se convierten en estados mentales de realización [nuevamente] de lo que ya se ha realizado,[1475] porque la presentación de tales [estados mentales únicamente] se refiere a seres ordinarios, mientras que las cogniciones yóguicas de los nobles son inconcebibles.

El significado de la segunda cita es el siguiente. Otros pueden plantear el siguiente reparo: "Debido a que el Dharmadhātu no tiene partes, no hay nada que sea más superior en términos de pureza natural que el Dharmadhātu del camino de la visión, es decir, ningún Dharmadhātu recién visto en el camino de la familiarización. "El propio Maestro Haribhadra da una respuesta discriminando esto con precisión. Él acepta que, con respecto al Dharmadhātu en términos del aspecto de la pureza natural, no hay nada nuevo visto en los bhūmis restantes más allá del camino de la visión. Así, dice [arriba]:

> En virtud de que el Dharmadhātu no tiene partes, los Bodhisatvas lo realizan en toda su naturaleza.[1476]

En términos de la característica de que el Dharmadhātu es naturalmente puro, no hay diferencia entre el Dharmadhātu que se ve en el primer bhūmi y el Dharmadhātu que se ve en el segundo, así como no hay diferencia entre la luna creciente del primer día [del mes lunar] y la luna creciente del segundo día desde la perspectiva de que [ambos] son la luna.

Además, [se afirmó anteriormente] que necesariamente no hay ningún Dharmadhātu recién visto aparte del Dharmadhātu del camino de la visión porque no tiene partes. Lo que aquí se muestra es que la vinculación [del predicado por esta razón] es errónea tanto (1) en términos de pureza natural como (2) en términos de estar libre de manchas adventicias.

1) Aunque no hay diferencia en cuanto a que se ve la naturaleza naturalmente pura y sin partes de los fenómenos, en virtud de que se eliminen o no las superimposiciones, hay una diferencia en cuanto a si hay o no una nueva visión o una nueva realización. Porque dentro de la clara familiaridad con ciertos aspectos [del Dharmadhātu], se eliminan [ciertas superimposiciones correspondientes], mientras que [las superimposiciones] con respecto a otros [tales aspectos] no se eliminan [todavía]. Esto corresponde al siguiente ejemplo. En una percepción directa [del color azul], no hay diferencia en términos de partes [distintas] [a ser vistas] en términos de ver [simultáneamente] [el aspecto que es el color] azul y el

aspecto que es la impermanencia del [color] azul. Sin embargo, [sólo tal percepción] induce la certeza que nos hace pensar: "Esto es azul," mientras que la certeza que nos hace pensar: "Esto es impermanente" no surge. Teniendo esto en cuenta, el maestro [Haribhadra] dijo [anteriormente]:

> ... en términos de dar lugar a [aspectos particulares de] certeza [sobre ello], se discrimina...

Otros pueden decir: "Esto contradice el [*Pramāṇavārttika* III.107cd]:

> Los grandes inteligentes obtienen certeza
> sobre todos los aspectos en virtud del simple hecho de la visión."

No existe tal defecto. "Los grandes inteligentes" en el contexto de esta cita de hecho se refieren a los nobles, pero aquí no se enseña que la certeza a la que se refiere "obtener certeza" es necesariamente el surgimiento de la certeza sobre la realidad que se ve. Más bien, el significado de "obtener certeza sobre todos los aspectos" deriva de tener en cuenta que es imposible que surjan superimposiciones de aprehender un objeto de manera errónea si se ve su forma real de ser. Otros pueden decir: "Si esto se refiere a un conocimiento que tiene la propiedad de no surgir superimposiciones, entonces necesariamente debe ser certeza." Esto no es [necesaria-mente], pero es más bien como en el siguiente ejemplo. Durante la fase de preparación para el sufrimiento en el camino Mahāyāna de la visión, la verdadera naturaleza de las otras tres [entre las cuatro] realidades se ve directamente. A través de esto, no surgen [simplemente] superimposiciones de involucrarse erróneamente en el origen del sufrimiento, la cesación y el camino, pero esta [visión] no necesariamente induce directamente una certeza [activa] sobre estas [otras tres realidades], como tal certeza surge [sólo] más tarde durante la fase del camino de familiarización.

2) Aunque lo que está oscurecido (el Dharmadhātu) no tiene partes, lo que lo oscurece (los fenómenos adventicios que llevan su naturaleza) tienen el carácter de consistir en [diferentes] partes. Por lo tanto, lo que está oscurecido (la naturaleza sin partes de los fenómenos) se vuelve progresivamente claramente manifiesto en correspondencia exacta con las partes de los fenómenos adventicios que llevan su naturaleza, haciéndose puras una por una. Sin embargo, aquellos que no hacen tal distinción entienden el Dharmadhātu como algo que consta de partes. Para ello está también el ejemplo del cielo despejado. Cuando el cielo sin partes está oscurecido por una masa de nubes y alguien que desea ver el cielo lo mira con la conciencia sensorial [del ojo], al disolverse gradualmente las porciones [respectivas] de esta masa de nubes, el cielo sin partes también se ve oscurecido por una masa de nubes vista gradualmente. Sin embargo, durante tal visión, no es que el cielo tenga partes.

2ab) Refutar lo que no es la posición de Āryavimuktisena y Haribhadra, pero que se afirma que es
Este tiene dos partes:
1) Enunciar las antítesis
2) Su refutación

2ab1) Exponer las antítesis

> "Debido a que la naturaleza de los fenómenos no tiene partes, la naturaleza plenamente completa de los fenómenos se ve en el camino de la visión. En el camino de la familiarización, no hay nada más superior que lo que se puede ver." "Aparte de ver la realidad de la naturaleza de los fenómenos como era antes, no hay progresión hacia una nueva visión de cualquier realidad posterior de la naturaleza de los fenómenos."

2ab2) Su refutación
Este tiene dos partes:
a) Refutación a través de las escrituras
b) Refutación mediante razonamiento

2ab2a) Refutación a través de las escrituras
[El *Dharmadhātustava*] dice:

> Así como, en el decimocuarto día menguante,
> se ve sólo un poco de luna,
> aquellos que aspiran al yana supremo
> verán un poco de Budakāya.
>
> Así como cuando la luna creciente
> se ve más en cada momento,
> aquellos que han entrado en los bhūmis,
> ven su aumento paso a paso.
>
> En el decimoquinto día del creciente,
> finalmente la luna está llena.
> De la misma manera, cuando se alcanza el fin de los bhūmis,
> el Dharmakāya es completo y claro.[1477]

El *Mahāparinirvāṇasūtra* afirma:

> Incluso los Bodhisatvas del décimo bhūmi ven el corazón de sugata de una manera que es como mirar formas durante la noche, mientras que los tathāgatas lo contemplan como formas durante el día.

[En sí misma,] la luna no es algo que tenga partes crecientes y menguantes. Sin embargo, cuando se acerca a la luz del sol, por el poder de la sombra que desaparece de [la luna], que tiene [sus partes oscuras] [sólo] en virtud de su propia sombra,[1478] la luna es [progresivamente] vista completamente a través de [un proceso que parece] implicar el cese de esas partes [oscuras]. De la misma manera, también hay diferencias en cuanto a lo que se verá progresivamente con respecto al Dharmadhātu, y en términos de estas diferencias, la naturaleza de los fenómenos [que se ven a través de los] siguientes [bhūmis] respectivamente es más profunda que el que se ve a través de los anteriores. Quizás te preguntes por qué es así. Lo que oscurece la naturaleza de los fenómenos [que se ven] anteriormente es más burdo y lo que oscurece la naturaleza de los fenómenos [que se ven] más tarde es más sutil. Por lo tanto, es simplemente en virtud de que lo que oscurece [la naturaleza de los fenómenos] es más sutil que también la naturaleza de los fenómenos [en sí misma] es [referida como] más sutil. “Sutil” significa ser difícil de realizar –dado que es profundo, no es algo que pueda inferirse.

2ab2b) Refutación mediante razonamiento

Si se afirma que ver un fenómeno sin partes significa necesariamente ver este [fenómeno] completo, entonces se sigue que cuando se ve una sola porción del cielo sin partes, se ve el cielo completo porque es un fenómeno sin partes. Lo mismo se aplica aquí.

2b) Un análisis de si hay o no apariencias en el equilibrio meditativo de los nobles del Mahāyāna

Este tiene dos partes:

a) Refutar el sistema de otros
b) Presentar nuestro propio sistema

2ba) Refutar el sistema de otros

Este tiene dos partes:

1) Enunciar la antítesis
2) Su refutación

2ba1) Enunciar la antítesis

Algunas personas dicen: “En el equilibrio meditativo, hay apariencias de lo aparente. Al mirar, se eliminan las superimposiciones de puntos de referencia con respecto a las apariencias. A través de la familiarización, mientras nos concentramos en las apariencias, uno se familiariza con [el hecho] de que son sin naturaleza, por lo tanto, todo (como los pilares y los jarrones) se ve claramente, tal como los finos patrones en el brocado. Exactamente esta es también la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra.

2ba2) Su refutación

Si este fuera el caso, se seguiría que el equilibrio meditativo de los nobles es [un estado mental discursivo con] puntos de referencia porque es un estado mental de cortar las superimposiciones sobre las apariencias de lo aparente. La razón es lo que se afirma, la vinculación se establece a través de una cognición válida, y lo que debe excluirse se excluye a través de una cognición válida.[1479] De la misma manera se seguiría que [el equilibrio meditativo de los nobles] es [un estado mental discursivo con] puntos de referencia porque es un estado mental de centrarse en las apariencias y así familiarizarse con [el hecho] de que no tienen naturaleza. La razón, la implicación y lo que debe excluirse son como antes.

2bb) Presentar nuestro propio sistema

Este tiene dos partes:

1) Mostrar que hay un punto esencial profundo en la explicación de Āryavimuktisena y Haribhadra de que el equilibrio meditativo de los nobles implica apariencias.

2) Mostrar que todos los equilibrios meditativos de los nobles carecen predominantemente de apariencias y comprometen lo último.

2bb1) Mostrando que hay un punto esencial profundo en la explicación de Āryavimuktisena y Haribhadra de que el equilibrio meditativo de los nobles implica apariencias.

El *Vṛtti* [de Āryavimuktisena] afirma:

> Exactamente esto es razonable: Todos los fenómenos, al estar vacíos de una naturaleza propia, son el objeto de enfoque, como, por ejemplo, la conciencia en un sueño que tiene a los caballos [del sueño], etc., vacíos de una naturaleza propia como su objeto de enfoque...[1480]

Esto significa que los nobles que alcanzaron un gran dominio sobre el yoga interior tienen una esfera de experiencia inconcebible. Por lo tanto, sus fases de equilibrio meditativo y de logro posterior no son contradictorias y también son capaces de llevar la realización del equilibrio meditativo al logro posterior. Por lo tanto, han alcanzado el dominio sobre este rasgo distintivo de la realización, momento en el cual tanto el equilibrio meditativo similar al espacio como el logro posterior similar a la ilusión son uno. Como dice [el *Uttaratantra*], uno no bloquea al otro:

> La mente [decidida] a realizar una actividad
> arde perpetuamente como el fuego,
> siempre ocupada en la absorción meditativa
> del dhyāna de la paz.[1481]

Por lo tanto, se afirma que no es contradictorio realizar [simultáneamente] actividades para los seres sintientes y descansar en equilibrio meditativo interno. En este contexto, los escritos del poderoso victorioso Chötra Gyatso dicen lo siguiente. El noble Ratnakūṭa explica que la operación del equilibrio meditativo de los grandes Bodhisatvas se extiende hasta el logro posterior y que la operación del logro posterior también retroalimenta el equilibrio meditativo.[1482] Es sobre esta base que los maestros Āryavimuktisena y Haribhadra hicieron [el anterior] tipo de declaración. Por tanto, ésta es la verdadera esfera de los grandes nobles. En aquellos que no son nobles, el prajñā [de realizar] que las apariencias de lo aparente no existen en la forma en que aparecen se centra en su vacuidad y, por lo tanto, sabe que los aspectos de tales apariencias [aparentes] son apariencias de inexistentes, simplemente como [la aparición de] dos lunas.[1483] Aunque [los no nobles] pueden tener tal [prajñā], no debe ser equiparado con la sabiduría última de la naturaleza de los fenómenos que realmente cumple esta función ya que estos [seres] están [todavía] involucrados en las facetas [dualistas] de aprehensor y aprehendido.

En resumen, es bien sabido que "Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que el equilibrio meditativo implica apariencias" y los pasajes [correspondientes] del *Vṛtti*, el *Ālokā*, etc., se establecieron a través de las escrituras y el razonamiento anterior. Sin embargo, esta [proposición errónea anterior de que la] sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles implica las apariencias de lo aparente como su objeto no aparece en ninguno de los textos del significado definitivo final del venerable Maitreya, el hijo de los victoriosos [llamado] Asaṅga, el noble supremo Nāgārjuna, Vasubandhu, Candrakīrti, etc.[1484] En nuestra opinión, las apariencias que este [equilibrio meditativo] implica no son apariencias de lo aparente, sino que definitivamente deben explicarse como apariencias de lo último.

Algunos pueden objetar: "Las apariencias de lo último (como el Dharmakāya) son imposibles." Sin embargo, la afirmación de que, dentro de la realidad última (como el Dharmakāya), no hay apariencias que consistan en él, no aparece en ninguna gran tradición India o Tibetana. Por lo tanto, [las apariencias de lo último] no son imposibles. Algunas otras personas pueden decir: "Āryavimuktisena y Haribhadra no explicaron [las apariencias en equilibrio meditativo] como apariencias de la realidad última. Para dar un ejemplo [apropiado] [que ilustre] que existen apariencias de la realidad última, uno tendría que presentar una ejemplo que es la apariencia de un existente con propiedades que concuerdan con lo [último]. Sin embargo, lo que presentan aquí como ejemplos [para tales apariencias] son las apariencias similares a una ilusión de inexistentes, que concuerdan con fenómenos aparentes. Por lo tanto, en este contexto no explican [estas apariencias] como apariencias de la realidad última." Tal conversación [sólo exhibe] el defecto de no conocer el sistema dialéctico escritural, que establece lo

siguiente. Para generar una comprensión de lo que se debe probar, existen dos [tipos de prueba] declaraciones que establecen la propiedad en cuestión y demuestran la vinculación positiva basada en un ejemplo concordante o demuestran la vinculación negativa basada en un ejemplo discordante. Decir cualquiera de estas nos trae a la mente la otra. Por lo tanto, en este caso nos ocupamos de un argumento probatorio en términos de este último [tipo]. Aunque la manera de formular [tal] argumento probatorio no se establece explícitamente en el *Vṛtti*, el *Ālokā*, etc., uno debe entender esto en virtud de lo que dicen estos maestros.

Para exponer esto un poco más, algunos Mādhyamikas [que afirman que el equilibrio meditativo] carece de apariencias, afirman que la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles carece de cualquier apariencia de un objeto último. Aquellos que son hábiles en invalidar [esta afirmación], eliminando la idea errónea de afirmar que la sabiduría en este [equilibrio meditativo] carece de objeto, formulan un argumento probatorio autónomo que se adapta a la prueba presente [de esta sabiduría que implica apariencias]. Lo hacen desde la perspectiva de quienes tienen dudas de que [esta sabiduría] tenga un objeto y [ya] entendieron la conexión de la implicación en este argumento probatorio. Este [argumento probatorio] dice: “Cualquier equilibrio meditativo de los nobles necesariamente toma las apariencias de lo que existe por naturaleza como su objeto; por ejemplo, el equilibrio meditativo de la renuncia vajra [con sus] apariencias.[1485] Asimismo, también el equilibrio meditativo de los nobles que han alcanzado la maestría [sobre el yoga interior] toman como objeto las apariencias de lo que existe por naturaleza.”[1486]

Además, algunas subdivisiones de los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas afirman que existen apariencias de lo aparente como objeto de la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles. Aquellos que son hábiles en invalidar [esta afirmación], eliminando la idea errónea de afirmar que hay apariencias de lo aparente, formulan una declaración [absurda] consecuente que se adapta a la presente refutación [de esta sabiduría que implica apariencias de lo aparente]. Lo hacen desde la perspectiva de aquellos que tienen dudas de que definitivamente no existan [tales apariencia] y [ya] entendieron la conexión de la vinculación en esta declaración. Esta [consecuencia absurda] dice: “Cualquier conocimiento que tome las apariencias de lo que es inexistente por naturaleza como su objeto no es necesariamente de la naturaleza del equilibrio meditativo de los nobles; por ejemplo, un conocimiento para el cual aparece una ilusión. Los oponentes afirman [la razón] de que también el equilibrio meditativo de los nobles es [un conocimiento] para el cual aparecen los inexistentes.”[1487]

En virtud de estas explicaciones, la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra es la siguiente. Desde la perspectiva de aquellos Mādhyamikas [que afirman que el

equilibrio meditativo es] sin apariencia, prueban que la sabiduría tiene un objeto. Desde la perspectiva de los Falsos Aspectarianos Meros Mentalista, lanzan la consecuencia [a estos últimos] de que el tema que es la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles sería el conocimiento y la visión de los seres ordinarios, con el significado inverso de esto siendo esta afirmación la prueba de que las apariencias últimas son los objetos aparentes de esta [sabiduría]. Así, en virtud de las concomitancias positivas y negativas de este único argumento probatorio, los malos sistemas filosóficos de los Mādhyamikas y Mentalistas mencionados anteriormente quedan invalidados. Los que invalidan [estos sistemas] son los Falsos Aspectarianos Mādhyamikas[1488] Āryavimuktisena y Haribhadra. [Temas] como la manera en que las apariencias del amanecer último para la sabiduría suprema aparecen claramente en los insuperables textos del mantra[yāna] y en las veinte obras del Dharma [conectadas con] el venerable Maitreya.[1489] Por lo tanto, estas [apariencias] son la esfera experiencial del insuperable mahayana.

2bb2) Mostrando que todos los equilibrios meditativos de los nobles son predominantemente sin apariencias y comprometen lo último.

Para los nobles yoguis que descansan interiormente en la naturaleza de los fenómenos, aquellas cogniciones y sus objetos aparentes que [juntos] representan todos los aspectos de lo aparente, que consisten en aprehensor y aprehendido, disminuyen naturalmente, mientras que las cogniciones y sus objetos aparentes que representan todos los aspectos que consisten en lo último, en el que estos dos [–aprehensor y aprehendido–] son abandonados, amanecen naturalmente. Como dice [el *Dharmadharmatāvibhāga*]:

> [La sabiduría opera] en virtud de la falta de apariencia,
> porque la dualidad, cómo se designa,
> los objetos de los sentidos, el conocimiento
> y el mundo como contenedor no aparecen.[1490]

Por tanto, [Maitreya] afirma que los sujetos y objetos de lo aparente cesan. [El mismo texto] también dice:

> Porque en aquellos en equilibrio meditativo,
> aparece un reflejo de la esfera
> de este samādhi.[1491]

Así, explica que en este [equilibrio meditativo] se observan los sujetos y objetos últimos. Algunas personas pueden decir: “No es contradictorio que, incluso sin los sujetos y objetos del cese aparente, estos otros sujetos y objetos [últimos] existan como algo apto para aparecer.” El Venerable [Maitreya] afirma claramente en su *Dharmadharmatāvibhāga* que esto es contradictorio:

> En virtud de este aparecer, la naturaleza de los fenómenos no aparece.
> En virtud de este no aparecer, aparece la naturaleza de los fenómenos.[1492]

Nada más que este es el significado definitivo.

3) La naturaleza de los obstáculos a superar

Consta de dos partes:
a) Los factores a renunciar a través de la visión
b) Los factores a abandonar mediante la familiarización

3a) Los factores a renunciar a través de la visión
Este tiene cuatro partes:
a) Definiciones de los factores a renunciar a través de la visión
b) Instancias
c) Clasificaciones
d) La forma en que se renuncia a los factores a renunciar a través la visión.

3aa) Definiciones de los factores a ser abandonados a través de la visión
La definición de los meros factores a ser abandonados a través de la visión son "los oscurecimientos imputados que deben ser superados a través del camino de la visión."

La definición de los oscurecimientos aflictivos que se deben abandonar mediante la visión es "la ignorancia afligida que debe superarse mediante el camino de la visión."

La definición de los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar mediante la visión es "la ignorancia no afligida que debe superarse mediante el camino de la visión."

El *Tarkajvālā* dice:

> Ignorancia afligida e ignorancia no afligida...[1493]

El *Madhyāntavibhāgaṭīkā* [de Sthiramati] dice:

> Aquí, los oscurecimientos cognitivos se explican como oscurecimientos de los Bodhisatvas –se los conoce como "ignorancia no afligida."[1494]

Alguien puede decir: "Esto contradice la explicación del *Abhidharmakośa*:

> Lo que no está afligido no es un factor al que se puede renunciar mediante la visión.”[1495]

[Ésta es una afirmación que] se hace en términos de que los Śrāvakas no afirman oscurecimientos cognitivos en su sistema.

3ab) Instancias

Las [instancias] son los diez [compromisos incorrectos] imputacionales. En particular, se explica que cuatro [de ellos] –las últimas tres visiones y dudas– son únicamente imputaciones y [por lo tanto] factores a los que se debe renunciar mediante la sola visión. El significado de los factores imputacionales a los que hay que renunciar es que son la ignorancia que surge del estudio de malos sistemas filosóficos. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Los imputacionales deben ser considerados como los de los demás, es decir, los tīrthikas.[1496]

En cuanto a estos [factores imputacionales a renunciar], la ignorancia que proviene de haber estudiado previamente malos sistemas filosóficos existe[1497] incluso en animales, etc.

La naturaleza de todos los factores imputacionales del reino del deseo que se deben abandonar mediante la visión no es virtuosa. El mismo [texto] dice:

> Lo que consiste en aferrarse a través de concepciones no es virtuoso.[1498]

La naturaleza de los factores imputacionales de los dos reinos superiores [a los que se debe renunciar mediante la visión] es neutral. Alternativamente, el *Abhidharmakośa* dice:

> Todos los [contaminantes] superiores son neutrales,
> y también lo son las visiones del reino del deseo sobre una
>   personalidad real,
> el apego a los extremos y la ignorancia asociada [con ellos].
> Los restantes son no virtuosos.[1499]

Que [todos] los [factores] imputacionales de los reinos superiores [a los que se debe renunciar a través de la visión] y [algunos de] los inferiores [reino del deseo] son acuerdos neutrales con la instrucción anterior [que aquellos del reino del deseo son todos no virtuosos]. Los dos primeros puntos de vista, así como los aspectos de ignorancia que están congruentemente asociados con estos dos puntos de vista ([como se indica] por “la ignorancia asociada [con ellos]”) se incluyen naturalmente en la categoría de neutral.[1500] Los ocho restantes [entre los diez] los factores imputacionales a los que se debe renunciar mediante la visión] no son virtuosos.

3ac) Clasificaciones
Este tiene dos partes:
1) La posición del Mahāyāna
2) La posición del Hīnayāna

3ac1) La posición del Mahāyāna
Tiene dos partes:
a) Las clasificaciones reales
b) Eliminar objeciones sobre estas clasificaciones

3ac1a) Las clasificaciones reales
Este tiene dos partes:
a) Las clasificaciones en función de la naturaleza
b) Las clasificaciones en términos de objeto de enfoque, reinos y modos de compromiso incorrecto.

3ac1aa) Las clasificaciones en términos de naturaleza
Cuando se clasifican en términos de su naturaleza, los factores a renunciar a través del ver son seis. El *Abhidharmakośa* dice:

> La raíz de la existencia –los seis contaminantes–
> son el deseo, la ira,
> el orgullo, la ignorancia, la visión
> y la duda. Estos seis
>
> se explican como siete a través de la subdivisión del deseo–
> lo que surge de los dos reinos [superiores] es el deseo de existencia.[1501]

Por lo tanto, [el deseo] se clasifica en dos –deseo por el [reino] del deseo y deseo por la existencia. Una [clasificación] alternativa es de diez tipos –las cinco que no son visiones y las cinco visiones. Las cinco que no son visiones son el deseo, la ira, el orgullo, la ignorancia y la duda. Las cinco visiones son las visiones sobre una personalidad real, las visiones sobre los extremos, las visiones erróneas, las visiones que sostienen un punto de vista como primordial y las visiones que sostienen la ética y las disciplinas espirituales como primordiales.[1502]

3ac1ab) Las clasificaciones en términos de objeto de enfoque, reinos y modos de compromiso incorrecto

Cuando los factores a los que se debe renunciar mediante la visión se clasifican en términos de su objeto de enfoque –las cuatro realidades (1) (4)– y los modos de comprometerse erróneamente con los tres reinos (A)-(C), hay 112. ¿Cuales son ellos?

A1) [En términos de la realidad del sufrimiento, existen] los diez compromisos incorrectos al centrarse en la realidad del sufrimiento del reino del deseo. ¿Cuáles

son estos diez? Son (a) los cinco compromisos erróneos directos y (b) los cinco compromisos erróneos [basados en compromisos erróneos anteriores].

a) En cuanto a los cinco primeros, a través de las visiones sobre una personalidad real, [los cinco skandhas que componen] la realidad del sufrimiento se percibe como "yo" y "mío." A través de las visiones sobre los extremos, esta realidad del sufrimiento se percibe como existente o inexistente, permanente o extinta. A través de puntos de vista erróneos, la realidad del sufrimiento se percibe como inexistente. A través de la ignorancia, uno se involucra en la realidad del sufrimiento sin conocer sus características definitorias. A través de la duda, uno se involucra en ello mientras tiene dudas sobre si los cinco skandhas son la realidad del sufrimiento o no.

b) En cuanto a los segundos cinco, el deseo hace que uno se apegue y se aferre a las cinco visiones. Según las cinco visiones, el orgullo nos vuelve arrogantes y engreídos. A través de la idea de mantener un punto de vista como primordial, uno se enfoca en cualquiera de los sesenta y dos puntos de vista incorrectos,[1503] y por lo tanto los considera primordiales, primarios y excelentes. A través de la visión de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales, uno se aferra tanto la ética como las disciplinas espirituales son puras, excelentes y el camino que conduce a la liberación [del saṃsāra].[1504] (Estas son [llamadas] "trampas," "latencias," "pureza mediante el abandono de los cinco skandhas," etc. Entre éstos, las trampas son las más manifiestas.) La ira molesta al escuchar la visión de la ausencia de identidad y cosas así, lo cual se debe a su discordancia con las cinco visiones. Por lo tanto, se explican "los cinco [tipos de] ira que se centran en las [cinco] visiones."

A2) Del mismo modo, existen diez compromisos erróneos al centrarse en la realidad del origen del sufrimiento en el reino del deseo. Estos se entienden aplicando los modos anteriores de involucrarse en la realidad del sufrimiento a la realidad del origen del sufrimiento.[1505]

A3) De la misma manera, los diez compromisos incorrectos al centrarse en la realidad de la cesación del reino del deseo son (a) los cinco compromisos incorrectos directos y (b) los cinco compromisos incorrectos [basados en] compromisos incorrectos previos.

a) En cuanto a los cinco primeros, a través de las visiones sobre una personalidad real, la realidad de la cesación es aprehendida como "yo" y "mío." A través de las visiones sobre los extremos, la realidad de la cesación se percibe como existente o inexistente, permanente o extinta. A través de puntos de vista erróneos, la realidad de la cesación se percibe como inexistente. A través de la ignorancia, uno se involucra en la realidad de la cesación sin conocer sus características definitorias. A través de la duda, uno se involucra en la realidad de la cesación mientras tiene dudas sobre si existe o no. Se explica que, a través de estos cinco, uno [sólo] se enfoca en los nombres tanto de la realidad de la cesación como de la realidad del camino, pero no se enfoca en lo que realmente son, lo cual

se debe a que [estas dos verdaderas realidades] no son adecuadas para centrarse en ellas [a través de estos cinco compromisos equivocados].

b) Los cinco segundos se explican de la misma manera que la sección anterior [A1b)] que comienza con "El deseo hace que uno se apegue y se aferre a las cinco visiones." Algunas otras personas pueden decir: "¿No explica [la afirmación] 'La cesación de una personalidad real mediante la posesión de los medios [apropiados] no está incluida en ningún reino o nivel' que la realidad de la cesación está más allá de los tres reinos? Por esta razón, no está justificado hablar de 'la realidad de la cesación del reino del deseo'. Aunque la realidad de la cesación está más allá de los tres reinos, [significa] ver directamente que las manchas de las que debemos estar libres [en este caso] consisten en existir como alguien en el reino del deseo. En virtud de eso, la realidad de la cesación que consiste en estar libre de estas [manchas] es etiquetada como "la realidad de la cesación del reino del deseo," [usando así] el nombre de las manchas [particulares] de las que debe estar libre.

A4) De la misma manera, existen diez compromisos erróneos al centrarse en la realidad del camino del reino del deseo. Estos se entienden aplicando los modos anteriores de comprometerse en la realidad de la cesación a la realidad del camino.

Esta presentación aquí está formulada en la forma en que aparece en el *Viniścayasaṃgrahaṇī*. Hasta este punto, [en la enumeración de los factores a los que se debe renunciar mediante la visión], hay cuarenta factores a los que se debe renunciar mediante la visión con respecto al reino del deseo.

B)-C) En los dos reinos superiores, no hay ira manifiesta ni semillas [para ella] porque el flujo mental allí está humedecido por la calma mental y los nueve fundamentos para una mente hostil no existen. Estos nueve aparecen en el *Ratnakūṭa*:

> Los nueve consisten en los tres pensamientos: "Esta [persona] me hizo daño antes," "lo hace ahora" y "lo hará también en el futuro"; los tres pensamientos: "Esta [persona] lastimó a mis amigos antes" y etc.; y los tres pensamientos: "Esta [persona] benefició a mis enemigos antes," y etc.

Por lo tanto, hay treinta y seis compromisos incorrectos en el reino de la forma (es decir, nueve para cada una de las cuatro realidades) y los modos de compromisos incorrectos del reino sin forma son exactamente como los del reino de la forma. Por lo tanto, cuando [todos estos compromisos erróneos] se resumen así, los compromisos erróneos en términos de los tres reinos son 112, es decir, los 112 factores [aflictivos] que se deben abandonar a través de la visión.[1506] Todos estos compromisos erróneos se abandonan en al mismo tiempo a través del camino de la visión [del Mahāyāna].

3ac1b) Eliminar objeciones sobre estas clasificaciones

Algunas personas pueden decir: "Cuando [los factores a los que se debe renunciar mediante la visión] se afirman de esta manera, se deduce que los oscurecimientos

cognitivos no son factores a los que se debe renunciar mediante la visión porque no son ninguna de las seis aflicciones primarias." [La razón] no se aplica –están contenidos en la ignorancia.[1507] Como forma alternativa de responder a esto, [también se puede decir que] cada uno de los dos oscurecimientos existe en las seis [aflicciones]. De nuevo, algunas personas pueden decir: "De ello se deduce que las aflicciones secundarias no son factores a los que debemos renunciar mediante la visión porque no son ninguna de las seis aflicciones primarias." [La razón] no se aplica –se explica que todas las aflicciones secundarias son imputaciones sobre los factores que son las aflicciones primarias. "Sin embargo, esto es contradictorio con la explicación del *Abhidharmakośa* de que las aflicciones secundarias no son las aflicciones primarias:

> Los factores mentales afligidos distintos de las aflicciones
> que son "el skandha de la formación"
> son las aflicciones secundarias,
> que no se llaman "aflicciones."[1508]

Esta es [una declaración que se hace con] la intención de que las aflicciones secundarias no sean elementos aislados de las aflicciones primarias.

3ac2) La posición de los Śrāvakas
Este tiene dos partes:
  a) Las clasificaciones de los factores a renunciar a través de la visión
  b) Demostrar una clasificación que no está justificada

3ac2a) Las clasificaciones de los factores a los que se debe renunciar mediante la visión
El *Abhidharmakośa* dice:

> Son diez, siete, siete y ocho,
> excluyendo tres o dos visiones, respectivamente.[1509]

Esto explica que, en el reino del deseo, hay diez compromisos equivocados en la realidad del sufrimiento. Con respecto a las dos realidades siguientes, al restar tres puntos de vista (los dos primeros y el último) cada uno, hay siete [compromisos incorrectos] en cada una de estas dos [realidades]. Para la última realidad, restando las dos primeras visiones, hay ocho compromisos equivocados. Por lo tanto, la suma total después de restar estos cinco [–tres o dos puntos de vista, respectivamente–] es treinta y dos [compromisos incorrectos] que existen en el reino del deseo. Es razonable aplicar exactamente el mismo [procedimiento] al [reino] forma y al reino sin forma, diciendo: "Son nueve, seis, seis y siete, [respectivamente]." Así, al restar la ira, hay veintiocho [compromisos incorrectos] en cada uno de los reinos superiores. En general, cuando se resumen [los compromisos equivocados en] los tres reinos, hay ochenta y ocho.

Según los Sautrāntikas, hay diez compromisos erróneos al centrarse en la realidad del sufrimiento del reino del deseo y ocho cada uno al centrarse en las tres realidades restantes, lo que suma treinta y cuatro. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Los compromisos equivocados con respecto a la realidad del origen del sufrimiento son las ocho aflicciones, quedando excluidas las visiones sobre una personalidad real y las visiones sobre los extremos. Lo mismo ocurre con la cesación y también con el camino.[1510]

Con respecto a los dos reinos superiores, hay nueve [compromisos incorrectos] para la realidad del sufrimiento y siete para cada una de las tres [realidades] restantes,[1511] es decir, treinta para cada uno de estos [reinos]. Así, [los Sautrāntikas] afirman que hay noventa y cuatro factores a los que se debe renunciar mediante la visión.[1512]

3ac2b) Demostrar una clasificación que no está justificada

Algunas personas dicen: "[En el camino de la visión] existen sesenta y dos puntos de vista erróneos que se centran en las tres realidades restantes." Si este fuera el caso, se seguiría que hay oscurecimientos aflictivos a los que hay que renunciar mediante la visión que representan puntos de vista sobre una personalidad real que se centran en las tres realidades restantes.[1513] Para (a) [según estas personas,] existen los sesenta y dos puntos de vista erróneos que se centran en las tres realidades restantes y (b) se explica a través de las escrituras que, si están presentes, representan puntos de vista sobre una personalidad real. [La razón] (a) se establece en virtud de que es reclamada [por estas mismas personas]. [La razón] (b) se establece porque el *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* afirma:

> Así como las sesenta y dos visiones están contenidas en las visiones sobre una personalidad real...[1514]

3ad) La forma en que se renuncia a los factores a renunciar mediante la visión[1515]

Este tiene dos partes:

1) La posición del Mahāyāna
2) La posición de los Śrāvakas

3ad1) La posición del Mahāyāna

Este tiene dos partes:

a) La presentación detallada con puntos de referencia para que la enseñanza permanezca
b) La presentación de la conciencia última experimentada personalmente sin puntos de referencia[1516]

3ad1a) La presentación detallada con puntos de referencia para que la enseñanza permanezca

En términos de la primera presentación, los factores a ser abandonados a través de la visión se abandonan a través de los dieciséis momentos del camino de la visión de manera cuádruple (1)-(4).[1517] ¿Cómo se abandonan?

1) Los veintiocho compromisos erróneos de la realidad del sufrimiento de los tres reinos en realidad se abandonan a través de la preparación para el conocimiento del Dharma de la realidad del sufrimiento. Sobre la explicación de la disposición para el conocimiento del Dharma de la realidad del sufrimiento en el *Abhidharmasamuccaya*, su comentario dice:

> Esto abandona por completo el sufrimiento que se debe abandonar mediante la visión, es decir, las veintiocho latencias de los tres reinos.[1518]

Se abandonan a través del "camino concurrente con el surgimiento [del remedio]."[1519] ¿Cómo se abandonan? En primer lugar, se encuentran la causa próxima de la disposición a abandonar el conocimiento del Dharma del sufrimiento y su correspondiente factor potente. Durante la segunda etapa, se encuentran la causa directa de la disposición para el conocimiento del Dharma del sufrimiento y su correspondiente factor de ausencia de poder para ser abandonado. Durante la tercera etapa, [este último] se abandona de tal manera que se sincronizan el surgimiento de la disposición para el conocimiento del sufrimiento del Dharma y el cese de su correspondiente factor de ausencia de poder para ser abandonado. Como esta diccho:

> Quien ve la verdadera realidad se libera.[1520]

2)-4) Entonces, estos veintiocho [factores a ser abandonados] son abandonados a través de la cognición del Dharma, la subsiguiente disposición y el subsiguiente conocimiento del sufrimiento, respectivamente, de tal manera que [la mente] se distancia [de estos factores] a través de estas [tres cogniciones].[1521]

La forma en que los factores [restantes] a los que se debe renunciar mediante la visión se renuncian a través de [las correspondientes disposiciones y cogniciones con respecto a] las tres realidades restantes debe entenderse de la misma manera. El *Uttaratantra* dice:

> Así como un brote que crece progresivamente y etc.
> rompe las cáscaras de la semilla,
> al ver la verdadera realidad
> se ponen fin a los factores a ser abandonados a través de la visión.[1522]

[Sin embargo,] todas las presentaciones que explican que los Bodhisatvas renuncian a los factores a ser renunciados a través de la visión de manera gradual implican una intención.[1523]

3ad1b) La presentación de la conciencia suprema experimentada personalmente sin puntos de referencia.
En términos de la segunda presentación, todos los factores de las cuatro realidades a los que se debe renunciar a través de la visión se renuncian en un único y pequeño momento.[1524] El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> ... porque todas las aflicciones a las que se debe renunciar a través de la visión (los compromisos incorrectos en el sufrimiento, etc.) se abandonan simultáneamente. Uno debe saber que los factores a ser abandonados a través de la familiarización se abandonan de manera progresiva porque deben ser abandonados a través de la familiarización con el camino.[1525]

Por lo tanto, esta es la intención detrás de la presentación de explicar que todos los factores a los que se debe renunciar a través de la visión se abandonan simultáneamente.[1526]

3ad2) La posición de los Śrāvakas
Este tiene dos partes:
a) Las personas del camino gradual
b) Las personas de la camino simultáneo

3ad2a) Las personas del camino gradual
Las personas del camino gradual renuncian a los factores a ser abandonados al ver a través de los quince momentos[1527] del camino de la visión de manera óctuple (1)-(8). ¿Cómo se renuncian?

1) Primero, a través de la disposición para el conocimiento Dharma del sufrimiento, en realidad se abandonan los diez compromisos incorrectos en la realidad del sufrimiento del reino del deseo. Se abandonan a través del “camino concurrente con el surgimiento [del remedio],” que es el mismo que el anterior [en la presentación del Mahāyāna]. A través del conocimiento Dharma de la realidad del sufrimiento, estos diez son entonces abandonados de tal manera que [la mente] se distancia [de ellos].

2) A través de la disposición para el conocimiento posterior del sufrimiento, en realidad se abandonan los dieciocho (dos conjuntos de nueve) compromisos erróneos en la realidad del sufrimiento de los dos reinos superiores. A través del posterior conocimiento del Dharma del sufrimiento, estos dieciocho son abando-

nados de tal manera que [la mente] se distancia [de ellos]. El *Abhidharma-kośabhāṣya* explica que aquellos factores a los que hay que renunciar al ver que son ocupaciones incorrectas en las realidades respectivamente correspondientes de los reinos superiores, se abandonan juntos. La razón de esto es la siguiente. Los factores a ser abandonados a través de la visión con respecto a cada una de las realidades de los dos reinos superiores se abandonan juntos porque también el remedio que se enfoca en ellos –la disposición para el conocimiento posterior– surge en un solo momento.

3)-8) La forma en que [las disposiciones y cogniciones de] las tres realidades restantes renuncian a sus factores que deben ser abandonados a través de la visión debe entenderse de la misma manera.[1528] [El *Abhidharmakośa*] dice:

> Son diez, siete, siete y ocho,
> excluyendo tres o dos visiones, respectivamente.
> Al ver el sufrimiento en el [reino] de los deseos, etc.,
> ellos son progresivamente abandonados.[1529]

Para resumir la esencia de esto, [las primeras cuatro ocasiones o formas de renuncia significan que] los factores del reino del deseo a ser abandonados al ver ese enfoque en cada una de las [cuatro] realidades son abandonados a través de las [respectivas] disposiciones para el Dharma y cogniciones del Dharma [de estas realidades]. [Las segundas cuatro ocasiones significan que] los [factores] de los reinos superiores [a ser abandonados] son abandonados a través de las [respectivas] disposiciones y cogniciones posteriores. Así, al aplicar este principio [a las cuatro realidades], hay ocho [momentos o formas de renuncia] al multiplicar las cuatro [realidades] por estas dos [formas de renuncia].

3ad2b) Las personas del camino simultáneo

En términos de personas del camino simultáneo, los quince momentos del camino de la visión renuncian a los factores a ser abandonados a través de la visión de una manera cuádruple. [Sin embargo, ten en cuenta que] la presentación de los factores a renunciar a través de la visión de ser abandonado de una manera cuádruple que afirman los Śrāvakas en este contexto aquí no debe confundirse con la presentación anterior del sistema Mahāyāna en el que los factores a renunciar ser renunciados a través de la visión son renunciados de cuatro maneras.[1530]

3b) Los factores a abandonar mediante la familiarización

Este tiene cuatro partes:

a) Definiciones
b) Instancias
c) Clasificaciones
d) La forma en que se renuncian los factores a renunciar mediante la familiarización

3ba) Definiciones de los factores que se deben abandonar mediante la familiarización.
La definición de los meros factores que se deben abandonar mediante la familiarización es "lo que se debe superar a través del camino de la familiarización."

La definición de los oscurecimientos aflictivos que se deben abandonar mediante la familiarización es "la ignorancia afligida que debe superarse a través del camino de la familiarización."

La definición de los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar mediante la familiarización es "la ignorancia no afligida que debe superarse a través del camino de la familiarización."

3bb) Instancias
Las [instancias] son los seis [compromisos incorrectos] innatos.[1531] El comentario sobre el *Abhidharmasamuccaya* dice:

> Las opiniones innatas sobre una personalidad real son los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización.[1532]

El significado de factores innatos a renunciar es que representan la ignorancia que no surge de haber estudiado sistemas filosóficos. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Los [oscurecimientos] innatos son los de todos los seres infantiles ordinarios, incluso de los ciervos y los pájaros...[1533]

Y:

> Puesto que las entidades que son... los factores a ser abandonados a través de la familiarización... existen primordialmente, es difícil separarlas.[1534]

En cuanto a las naturalezas [de los factores a abandonar mediante la familiarización], ambas opiniones a las que se debe renunciar mediante la familiarización son neutrales. El mismo [texto] dice:

> Lo que consiste en opiniones innatas sobre una personalidad real experimentada en el [reino] del deseo es neutral...[1535]

Se explica que lo mismo se aplica a las opiniones sobre los extremos. La mayoría de los factores del reino del deseo a los que se debe renunciar mediante la familiarización y que no son una visión no son virtuosos. El mismo [texto] dice:

> Debido a que las aflicciones que se experimentan en el [reino] del deseo son los fundamentos básicos de las malas acciones, deben considerarse no virtuosas.[1536]

Todas las aflicciones de los reinos superiores son neutrales.

3bc) Clasificaciones
Este tiene dos partes:
1) La clasificación en términos de los dhātus
2) La clasificación en términos de las aflicciones

3bc1) La clasificación en términos de los dhātus [Los dhātus] son los dieciocho factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización. Como dice [el *Abhidharmakośa*]:

> Diez son factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización. También los [siguientes] cinco, y los últimos tres son de tres tipos.[1537]

Los diez [dhātus] que tienen forma son factores a los que hay que renunciar [a través de la familiarización]. “También los [siguientes] cinco” se refiere a los cinco dhātus que son las conciencias [sensoriales]. [Cada uno de] los últimos tres dhātus [(la facultad mental, la conciencia mental y los fenómenos) contiene] tres [porciones] –qué es un factor al que se debe renunciar mediante la familiarización, qué no lo es [tal factor] y qué no es ninguno. Al contar las tres [porciones] de entre estas que son [factores a ser abandonados a través de la familiarización], hay [algunas] porciones de los factores a ser abandonados a través de la familiarización en los dieciocho dhātus.

3bc2) La clasificación en términos de las aflicciones
Este tiene dos partes:
a) La posición del Mahāyāna
b) La posición de los Śrāvakas

3bc2a) La posición del Mahāyāna
Este tiene cuatro partes:
a) Naturaleza
b) La clasificación en términos de reinos
c) La clasificación en términos de los niveles [del saṃsāra]
d) La clasificación en términos de los grados [de las aflicciones] en estos niveles

3bc2aa) Naturaleza
El *Pañca[skandhaprakaraṇa]* dice:

> Las últimas tres opiniones y dudas no son más que imputaciones. Las restantes son tanto imputacionales como innatas.[1538]

Así, se explica que cuatro [de los diez compromisos equivocados] (las últimas tres opiniones y dudas) son exclusivamente factores a los que se debe renunciar mediante la visión. Por lo tanto, cuando los factores afligidos que se deben abandonar mediante la familiarización se clasifican en términos de su naturaleza, hay seis –deseo, ira, orgullo, ignorancia, opiniones sobre una personalidad real y opiniones sobre los extremos. El *Abhidharmasamuccaya* dice:

> Los seis factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización son las [formas de] puntos de vista innatos sobre una personalidad real, los puntos de vista sobre los extremos, el deseo, la ira, el orgullo y la ignorancia.[1539]

Se explica que las naturalezas y las semillas de todo lo afligido representan factores a los que hay que renunciar. Aunque las naturalezas y las semillas de todo lo que no está afligido no son factores a los que debemos renunciar, las aflicciones que se centran en estos [factores no afligidos] sí deben ser abandonadas. Como se dice [en los sūtras]:

> Oh monjes completamente ordenados, abandonad el deseo de luchar por los ojos. Si has renunciado a esto, también renunciarás a los ojos.

3bc2ab) La clasificación en términos de los reinos
[En términos de los tres reinos,] hay dieciséis [factores a ser abandonados a través de la familiarización] –seis en el reino del deseo y cinco (excepto la ira) en cada uno de los dos reinos superiores.

3bc2ac) La clasificación en términos de los niveles [del saṃsāra]
[En términos de los nueve niveles del saṃsāra,] hay cuarenta y seis [factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización] –seis en el reino del deseo; veinte [en el reino de la forma] (cinco en cada uno de los cuatro dhyānas); y veinte [en el reino sin forma] (cinco en cada uno de los cuatro [estados] sin forma).

3bc2ad) La clasificación en términos de los grados [de las aflicciones] en estos niveles
Lo siguiente aparece en el abhidharma superior. En el reino del deseo, hay nueve grados [de los factores a ser abandonados a través de la familiarización] en términos de deseo mayor, medio y menor.[1540] En los cuatro estados del primero,

segundo, tercero y cuarto dhyānas, hay nueve [grados de deseo] en cada uno de estos cuatro, por lo tanto treinta y seis. En los cuatro estados sin forma, también hay treinta y seis (nueve en cada uno de los cuatro). Agrupándolos de esta manera, hay ochenta y uno [grados de deseo en los tres reinos]. Asimismo, hay ochenta y un [grados de] orgullo, ochenta y uno de ignorancia, ochenta y uno de puntos de vista sobre una personalidad real y ochenta y uno de puntos de vista sobre los extremos, lo que hace 405. Al sumar los nueve [grados de] ira grande, media y menor en el reino del deseo, hay 414 [factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización total].

3bc2b) La posición de los Śrāvakas

Cuando se clasifican en términos de su naturaleza, hay cuatro [factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización] –deseo, ira, orgullo e ignorancia. El *Abhidharmakośa* dice:

> Cuatro deben ser abandonados mediante familiarización.[1541]

Cuando se clasifican en términos de reinos, hay diez –[los anteriores] cuatro en el reino del deseo y tres [(excepto la ira)] en cada uno de los reinos superiores. Cuando se clasifica en términos de los niveles [del saṃsāra], hay veintiocho.[1542] Cuando se clasifica en términos de los grados [de las aflicciones] en estos niveles, hay 252.[1543] [El mismo texto dice:]

> Cuatro deben abandonarse mediante familiarización.
> Excepto por la ira, estos
> son los mismos en el reino de la forma y en el reino sin forma.[1544]

3bd) La forma en que se renuncian los factores a renunciar mediante la familiarización

Este tiene dos partes:

1) La posición del Mahāyāna
2) La posición de los Śrāvakas

3bd1) La posición del Mahāyāna

Según el Mahāyāna, los factores de los tres reinos a los que se debe renunciar mediante la familiarización se abandonan simultáneamente. ¿Cómo se renuncian? Cuando se renuncia al mayor de los grandes factores del reino del deseo que se abandonará mediante la familiarización, también se renuncia al mayor de los grandes factores de los dos reinos superiores que se abandonarán mediante la familiarización (y etc. [para los demás]). Aunque [la manera de renunciar] es así, los nueve factores a ser abandonados a través de la familiarización se abandonan progresivamente.[1545] Esto tiene lugar a través del “camino concurrente con el cese.” Como dice [el *Abhidharmakośa*]:

> Al surgir la mente de no más aprendizaje,
> se libera de los oscurecimientos.
> A través del camino concurrente con el cese,
> se abandonan sus oscurecimientos.[1546]

En [los sūtras de la prajñāpāramitā de] la propia tradición escritural del Mahāyāna, también se dice:

> Un Bodhisatva mahāsattva que habita en el quinto bhūmi debe renunciar a diez Dharmas...[1547]

Por lo tanto, se explica que [los factores a renunciar] se renuncian de tal manera que el quinto bhūmi y los factores del quinto bhūmi a renunciar se asocian y luego su cesación se sincroniza. ¿Cómo se renuncian? Se abandonan de tal manera que la cesación del más pequeño de los pequeños caminos de familiarización y la cesación del sin poder mayor de los grandes factores a ser abandonados a través de la familiarización están sincronizados. [Esta forma de] renuncia ocurre de la misma manera [a través de] la sincronización de la cesación del mayor del gran camino de familiarización y la cesación del sin poder menor de los pequeños factores a ser abandonados a través de la familiarización.

3bd2) La posición de los Śrāvakas
En términos de las personas del camino gradual, los nueve [grados de los] factores a ser abandonados a través de la familiarización que existen en cada uno de los nueve niveles [del saṃsāra] se abandonan progresivamente.[1548] En términos de las personas del camino simultáneo, la manera en que se renuncia a los factores a ser abandonados a través de la familiarización concuerda con [la manera de] los Bodhisatvas.[1549]

2) El conocimiento del camino

A) Las cinco causas del conocimiento del camino[1550]

1) Estar libre de condiciones adversas significa que la luz natural, incondicionada y permanente del Dharmakāya del Buda eclipsa en gran medida la luz que proviene de los cuerpos de los dioses, que es un resultado condicionado y impermanente de sus acciones kármicas anteriores. Someter el orgullo de estos dioses de esta manera ilustra e incluye la desaparición de todas las demás aflicciones (como el deseo y el odio) que son obstáculos para el surgimiento del conocimiento del camino. Algunos afirman que esto enseña el soporte físico para el surgimiento del conocimiento del camino, pero esto no es sostenible ni en términos de las palabras ni del significado. Porque el hecho de que el *Vivṛti* presenten una mente libre de orgullo no significa nada más que un soporte mental

particular, que, en sí mismo, no implica ningún soporte físico particular. En términos del significado, aquí no se enseña que el conocimiento del camino surge sólo en los dioses cuya luz es eclipsada, sino en todos aquellos a ser guiados cuyos soportes físicos y mentales son adecuados para su surgimiento.[1551]

2) Sin embargo, si el conocimiento del camino surgiera directamente simplemente por estar libre de orgullo, se seguiría que también surge en los Śrāvakas y Pratyekabudas. Anticipándose a tales preocupaciones, aquí también se enseña explícitamente el soporte mental específico de la Bodichita. En cuanto al significado de los sūtras que dicen que los Śrāvakas y Pratyekabudas "carecen del poder de generar Bodichita,"[1552] según el *Ālokā*, las causas para alcanzar la Budeidad son dos –la causa sustancial (la disposición) y la causa cooperativa, que es la Bodichita. Aunque el primero también existe en los flujos mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas, sin la condición cooperativa favorable de generar Bodichita, generan las mentalidades del Hīnayāna, hacen esfuerzos en ellas y, una vez que obtienen el fruto del arhat, no renacen en el saṃsāra, sin embargo, en principio, es posible que los Śrāvakas y Pratyekabudas también generen Bodichita y alcancen la Budeidad. Con esto en mente, el Buda dijo en los sūtras: "Me alegraré si ellos también dan lugar a la mentalidad de una iluminación insuperable." Tomar literalmente la frase "carecen del poder de generar Bodichita" es el enfoque de los Vijñaptivādins, pero no el de otros.

3) En el sistema Mahāyāna, la presentación de tres yānas conlleva una intención (por lo tanto tiene un significado conveniente), pero no es la presentación completamente cualificada (por lo tanto no tiene un significado definitivo). Por lo tanto, todos los seres están dotados de la característica de ser capaces de proceder hacia la iluminación suprema e insuperable.[1553] Por esta razón, los yoguis aprendices y no aprendices entre los Śrāvakas y Pratyekabudas, así como los yoguis no Budistas, necesariamente necesitan cultivar el conocimiento del camino para poder alcanzar la Budeidad. Porque todos los seres sintientes están impregnados del corazón de Buda.[1554]

4) Para promover el bienestar de los seres sintientes mientras dure el saṃsāra, los nobles que generaron la Bodichita no renuncian en todos los aspectos a las tendencias latentes que llevan el nombre de "aflicciones." Ésta es la naturaleza de los Bodhisatvas que se esfuerzan por alcanzar la Budeidad perfecta.[1555] Quizás te preguntes: "¿Cuáles son estas aflicciones que no deben abandonarse mediante el conocimiento del camino de los Bodhisatvas, sino que deben mantenerse deliberadamente?" Esto se explica en detalle en el *Sāgaramatiparipṛcchāsūtra*:

> "¿Cuáles son las causas del saṃsāra de estos [Bodhisatvas]?" Son los siguientes –nunca cansarse de buscar la acumulación de méritos;

> asumiendo renacimientos en la existencia [saṃsārica] tal como pretenden; esforzándose por encontrar a los Budas…

El *Ratnacūḍaparipṛcchāsūtra* dice que las aflicciones tienen cuatro capacidades –obstruir el surgimiento de sus remedios, atraer el sufrimiento, tomar nacimiento y producir más aflicciones de su propio tipo. Entre estas, las dos últimas no deben abandonarse en el camino de los Bodhisatvas.

En resumen, se explica que la aflicción que aquí no se debe abandonar es el deseo. Sin embargo, las tendencias latentes de ignorancia y puntos de vista se abandonan deliberadamente a través del conocimiento del camino de los Bodhisatvas. Además, la ira y el orgullo definitivamente no son más que factores a los que debemos renunciar, ya que son las condiciones adversas del camino de los Bodhisatvas. En cuanto a la capacidad del deseo de agitar la mente, aunque los Bodhisatvas no se familiarizan deliberadamente con la ausencia de identidad de la persona, sí se familiarizan deliberadamente con el prajñā de comprender ambos tipos de ausencia de identidad como remedio para los oscurecimientos cognitivos. A través de esto, como es natural, también pueden renunciar a las aflicciones que pueden agitar la mente porque este prajñā elimina las causas de las aflicciones que hacen que la mente sea intratable –las concepciones de la ocupación mental inadecuada. Sin embargo, los Bodhisatvas no renuncian al aspecto de las aflicciones que representa la causa que les permite nacer en el saṃsāra. Porque el prajñā de comprender la vacuidad y la gran compasión surgen de tal manera que están asociadas congruentemente, y estas dos también surgen al estar asociadas congruentemente con las tendencias latentes del deseo que permiten a los Bodhisatvas nacer en el saṃsāra. Por lo tanto, hasta que alcancen el Budabhūmi o el octavo bhūmi, los Bodhisatvas no abandonan las tendencias latentes del deseo, pero sus flujos mentales todavía están asociadas con ellas. Esto se diferencia de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas en que los dos últimos abandonan deliberadamente también las dos últimas entre las cuatro tendencias latentes de las aflicciones antes mencionadas. En los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas, sus continuos –renacimientos en el saṃsāra– deben ser abandonados deliberadamente, lo que significa que tal abandono depende del abandono de las causas de futuros renacimientos. En consecuencia, en virtud de esta diferencia entre el Hīnayāna y el Mahāyāna, el factor principal al que se debe renunciar en el camino del primero se presenta como una ayuda para el camino del segundo.

Algunos pueden objetar: "Pero se explica que cualquier aflicción que cumpla con esta definición se abandona a través del conocimiento del camino. Como explica el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIII.5, son todas las aflicciones las que se abandonan a través del camino de la visión, lo que contradice la explicación anterior de que hay aflicciones totalmente cualificadas en los flujos mentales de los Bodhisatvas." Esto sería cierto si la explicación anterior se refiriera a las aflicciones completamente cualificadas, pero esto no se afirma aquí. Más bien,

aquí hablamos de "aflicciones" porque los tres criterios para etiquetar un definiendum son completos (ser un definiendum, ser instanciado y no servir como definiendum para nada más que su propia definición); porque las "aflicciones" aquí representan las tendencias latentes que fueron introducidas a través de las aflicciones y carecen de la capacidad de agitar intensamente el flujo mental y porque su función (en términos de permitir a los Bodhisatvas renacer) es similar a las aflicciones reales. porque hablar aquí de tales "aflicciones" es saber que los nobles del Mahāyāna tienen una causa para nacer en el saṃsāra. La invalidación de la declaración explícita es que, dado que tales "aflicciones" no agitan el flujo mental, no funcionan en absoluto como causas de los resultados que consisten en dar vueltas sin poder a través de los reinos desagradables o cualquier otra existencia dentro de los tres reinos.[1556]

Quizás te preguntes: "Entonces, ¿Cuál es el punto de presentar estas 'aflicciones' como oscurecimientos aflictivos? –Seguramente deberían pertenecer a la presentación de oscurecimientos cognitivos." No lo hacen –Āryavimutisena sostiene que estos oscurecimientos se conocen como "oscurecimientos afligidos latentes," lo cual se debe a la renuncia a tales tendencias latentes para el reino del deseo y la existencia,[1557] así como el camino que las abandona, existiendo desde los caminos inferiores en adelante. Por otro lado, los Yogācāras sostienen que las tendencias latentes hacia el reino del deseo y la existencia son aflicciones y oscurecimientos aflictivos que cumplen estas definiciones. También afirman que los Śrāvakas y Pratyekabudas abandonan tales oscurecimientos en el estado de arhat, mientras que los Bodhisatvas lo hacen al final del continuo de los diez bhūmis. Sin embargo, no es que los Bodhisatvas del primer bhūmi no hayan completado la renuncia de los Śrāvakas y Pratyekabudas, así como uno no es capaz de establecer que la renuncia a los skandhas del sufrimiento no es completa en el primer bhūmi simplemente por no ser separados de estos skandhas. Según Āryavimuktisena, además, todas las aflicciones latentes ya han sido abandonadas por los arhats de los caminos inferiores, por lo que las "aflicciones" en cuestión aquí no son las tendencias negativas de esas latencias. Más bien, en los Bodhisatvas, estas "aflicciones" son comparables a las tendencias latentes de ignorancia (como las que existen en los arhats). Por lo tanto, las latencias para el reino del deseo y la existencia no se presentan como aflicciones reales u oscurecimientos aflictivos.

"¿Pero cómo pueden funcionar estas como causas para nacer en el saṃsāra?" Hay aquí dos tipos de causas –las latencias del deseo y las tendencias latentes de la ignorancia. Las primeras sirven como causas aproximadamente concordantes para completar el nacimiento de un Bodhisatva en el saṃsāra, siendo los skandhas resultantes los fenómenos contaminados que concuerdan aproximadamente con estas causas. La segunda función es el karma que representa las causas concordantes que impulsan a un Bodhisatva a nacer en el saṃsāra, siendo sus resultados los fenómenos no contaminados que concuerdan con estas causas. "¿En

los flujos mentales de qué tipos de Bodhisatvas existen estos dos tipos de causas?" El primer tipo de causa existe en los Bodhisatvas nobles de los bhūmis impuros que no han pasado por caminos inferiores, y es esta causa la que el sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra presenta como la naturaleza del conocimiento del camino. En los Bodhisatvas de los tres bhūmis puros y en aquellos que han pasado antes por las realizaciones de arhats en los caminos inferiores, es sólo el segundo tipo de causa la que funciona como causa para que nazcan en el saṃsāra.[1558]

Algunos grandes dicen: "La naturaleza del conocimiento del camino se enseña en AA IV.29, que también se aplica aquí a este contexto, desde el nivel de compromiso a través de la aspiración hasta el camino de no más aprendizaje. Sin embargo, 'la naturaleza de no renunciar a las aflicciones presentadas por otros aquí no es la intención de Maitreya ya que contradice los sūtras." Esta es una afirmación sesgada ya que la naturaleza del conocimiento del camino es el conocimiento que es la unión de prajñā y los medios. Así, desde la perspectiva del prajñā, es cierto que la naturaleza del conocimiento del camino es la que se enseña en AA IV.29. Sin embargo, desde la perspectiva de los medios, la naturaleza de los Bodhisatvas está representada por la aspiración de promover el bienestar de los demás mientras exista el saṃsāra y la participación real en dicha actividad (que simplemente lleva el nombre de "la naturaleza de la aflicción," aunque esta no es afirmada por las personas mencionadas anteriormente). Por lo tanto, aquí son enseñadas de esta manera por el maestro Haribhadra, así que por favor no se confundan con él.

5) La actividad de los Bodhisatvas cuyo conocimiento del camino tiene la naturaleza descrita en (4) significa involucrarse en la tríada de completar las plegarias de aspiración, la maduración de los seres sintientes y la purificación de los reinos Búdicos. A través del prajñā y la habilidad en los medios, reúnen seres sintientes como séquitos, maduran estos séquitos, liberan a los maduros (hacia el estado de arhat) y los establecen en el camino para alcanzar la liberación última (Budeidad). Los puntos (4) y (5) muestran que la naturaleza y el fruto del camino de los Bodhisatvas son superiores a los de los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas.

Algunas personas dicen: "La actividad del conocimiento del camino en el segundo capítulo debe identificarse como la actividad de lograr el bienestar del mundo como se define en AA IV.27-28, mientras que para identificarla como la tríada de la completación, la maduración y la purificación es erróneo." Sin embargo, esta tríada se justifica como la actividad del conocimiento del camino porque el logro del bienestar del mundo en el momento de el fruto depende de su causa primaria, que es la actividad de la tríada de completación, maduración y purificación en el momento del camino. Además, tampoco existe actividad más superior que la tríada de completación, maduración y purificación para lograr el bienestar del mundo en el momento del camino. Uno debe darse cuenta de que, por

implicación, la afirmación anterior de que la actividad en este contexto no está justificada como dicha tríada, mientras que todavía está justificada como la actividad de lograr el bienestar del mundo, no es más que contradictoria en sí misma.

Elaboraciones sobre las causas (4) y (5)[1559]

En cuanto a todas las realizaciones claras de que los Bodhisatvas están incluidos en el conocimiento del camino, el *Vivṛti*[1560] cita los sūtras diciendo que los Bodhisatvas deben dar origen y conocer todos los caminos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas. "Debería saber" en esta frase significa que los Bodhisatvas deben conocer directamente las realizaciones claras que existen en los respectivos flujos mentales de estos otros tres nobles, tal como son. En cuanto a la conciencia que conoce de esta manera, algunos Tibetanos afirman que es una percepción directa que es consciente de algo más. Parece que algunos otros sostienen que se trata de percepción directa auto-consciente y lo ilustran mediante el ejemplo supuestamente concordante de la clarividencia de conocer la mente de los demás. Estoy de acuerdo con afirmar que este tipo de conocimiento es una percepción directa auto-consciente, pero este ejemplo no es sostenible. No es que tales Bodhisatvas conozcan las realizaciones claras de los otros tres nobles al darse cuenta de lo que hay en los flujos mentales de estos nobles. Más bien, es dentro de sus propios flujos mentales donde estos Bodhisatvas dan origen y completan plenamente los tres tipos de ausencia de identidad,[1561] que representan los tipos de realización de los tres caminos anteriores, y los conocen a la manera de la percepción auto-consciente a través del Ojo del Dharma Inmaculado.[1562]

En cuanto a lo que significa realizar la actividad del camino de los Bodhisatvas, estoy de acuerdo con otros en que la necesidad de realizar la tríada de completación, maduración y purificación es el significado de realizar la actividad del camino de los Bodhisatvas. Sin embargo, decir que explicar la actividad de este camino como la renuncia a los oscurecimientos contradice la explicación de que este camino tiene la naturaleza de no renunciar a ciertas aflicciones es sólo una objeción sobre las palabras. De hecho, el que los Bodhisatvas, al retener deliberadamente las aflicciones que les permiten asumir nacimientos en el saṃsāra para renunciar a todos los oscurecimientos, no abandonen estas aflicciones sirve como su actividad principal de renunciar a los oscurecimientos, siendo así la conducta perfecta de los Bodhisatvas que son hábiles en medios. Por lo tanto, las dos explicaciones de la actividad del camino de los Bodhisatvas como (a) renunciar a los oscurecimientos y (b) tener la naturaleza de no renunciar a las aflicciones no son contradictorias en su intención.

"Entonces, si los Bodhisatvas se dan cuenta de las tres clases de ausencia de identidad, ¿Deben afirmarse que las realizaciones y renuncias de los Śrāvakas y Pratyekabudas están completas en ese punto?" Sí, porque los sūtras de la prajñāpāramitā dicen:

> Aquellos que son los conocimientos y renuncias de los Śrāvakas y Pratyekabudas representan la gran disposición equilibrada de un Bodhisatva que alcanza la disposición equilibrada para el Dharma de no surgimiento.

Algunos dicen: “Uno puede presentar las realizaciones de Śrāvakas y Pratyekabudas como completas en ese punto, pero es muy absurdo que también se hayan abandonado todas las renuncias de los Śrāvakas y Pratyekabudas arhats.” Esta postura obviamente no está de acuerdo con la frase “Aquellos que son las renuncias...” en el pasaje del sutra anterior. Además, si piensas que tales Bodhisatvas no han completado las renuncias de Śrāvakas y Pratyekabudas porque aún no han renunciado a una pequeña porción de las latencias para el reino de los deseos y la existencia para renacer en el saṃsāra, esto es insostenible por las siguientes razones. Estarías en lo cierto si tal no abandono fuera en virtud de que estos Bodhisatvas no pudieran abandonar esas latencias, o si el abandono de tales latencias dependiera de cualquier otro número de causas adicionales. Sin embargo, aunque no hay otros obstáculos para la renuncia completa en ese punto, los Bodhisatvas no renuncian sólo a esta cantidad de latencias reteniéndolas deliberadamente. Simplemente por el hecho de que no abandonaron estas latencias, no se puede explicar que no hayan completado las renuncias inferiores de Śrāvakas y Pratyekabudas en ese momento. Es bien sabido por todos los proponentes del Dharma en general que, aunque los Bodhisatvas han renunciado a las aflicciones al alcanzar la disposición para la cognición del sufrimiento del Dharma en el camino de la visión, esto no implica que tengan que renunciar a lo que conlleva el sufrimiento. nombra “las latencias del deseo para el reino del deseo y la existencia.” Además, aunque estas latencias representan la forma final del deseo, su capacidad no tiene la naturaleza de las aflicciones. Esto es lo que declaran los verdaderos maestros. Según el texto de Āryavimuktisena, tales latencias no son aflicciones totalmente cualificadas. Por lo tanto, en mi opinión, la explicación de que los flujos mentales de aquellos que ven la realidad del Mahāyāna tienen la naturaleza de no haber abandonado las aflicciones tiene un significado conveniente. En consecuencia, el significado definitivo es que no hay aflicciones en sus flujos mentales.

Algunas personas dicen: “Las aflicciones tienen dos capacidades –las que agitan el flujo mental y las que atan en el saṃsāra. Entre estas dos, los arhats del Hīnayāna han renunciado a las capacidades de ambas, mientras que los nobles del Mahāyāna no han abandonado esta última.” Esto tampoco es sostenible. La capacidad de esas aflicciones que atan en el saṃsāra no existe en los flujos mentales de los Bodhisatvas que ven la realidad porque son Bodhisatvas que no habitan en la existencia samsárica. Además, si la capacidad de aquellas aflicciones

que atan en el saṃsāra existiera en estos Bodhisatvas, esta capacidad tendría que pertenecer a la categoría de aflicciones entre las categorías de karma y aflicciones (como las dos posibles causas de saṃsāra). Pero es contradictorio que tal capacidad sea este tipo de aflicciones porque es completamente imposible para los nobles Mahāyāna renacer en la existencia samsárica a través de tales aflicciones realizando sus funciones típicas de impulsar a uno a un nacimiento y luego completar las características particulares de tal nacimiento. En general, aunque las latencias del deseo de existencia (que son las causas para completar el renacimiento en la existencia samsárica) existen en los Bodhisatvas nobles, estas latencias no son aflicciones que atan a estos Bodhisatvas en la existencia samsárica. Si la capacidad de las aflicciones que atan en el saṃsāra existiera en alguien simplemente en virtud del hecho de haber renacido en el saṃsāra, entonces sería muy absurdo que esta capacidad existiera incluso en los tathāgatas que exhiben las doce acciones. Por lo tanto, la esencia de esta explicación es establecer que las latencias para el reino del deseo y la existencia que existen en los flujos mentales de los nobles Bodhisatvas no son aflicciones.[1563]

Además, algunas personas dicen: "Si las renuncias y realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas son completas en los Bodhisatvas nobles, en términos de aquellos Bodhisatvas que no han atravesado ningún camino inferior antes, se sigue (1) que han abandonado la mente afligida de el punto de la cognición del Dharma del camino de la visión hacia adelante; (2) que han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa y (3) que han alcanzado el camino del no más aprendizaje y el nirvāṇa sin residuo."

(1) La razón por la cual la primera consecuencia no invalida lo explicado anteriormente es la siguiente. Dado que no hay una presentación de siete u ocho conciencias en la terminología de los textos Hīnayāna, en ellos no se explica que la mentación que funciona como soporte para las aflicciones (como lo que es soportado) existe como algo separado de ellas. Así, esto se reduce a que estos textos explican que si las aflicciones (lo soportado) no existen, tampoco existe el pensamiento que les sirve de soporte (en realidad, sin embargo, creo que no es cierto que haya ni el más mínimo resto de la mentación que funciona como soporte de las aflicciones). En la terminología convencional del Mahāyāna, existen tanto las aflicciones como la mentación que les sirve de soporte. Sin embargo, para alguien que se entrena en el camino Mahāyāna, no hay ninguna diferencia a este respecto si antes ha pasado o no por caminos inferiores. Por lo tanto, una vez que se alcanza la cognición del Dharma del Mahāyāna, aunque las aflicciones (lo soportado) ya no existen, la mentación que les sirve de soporte aún no ha sido abandonada y, por lo tanto, existe.

(2) En cuanto a la razón por la que la segunda consecuencia no puede invalidar lo explicado anteriormente, si se entiende en el sentido de que dichos Bodhisatvas

han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa del Hīnayāna, lo acepto. Pero si se entiende en el sentido de que estos Bodhisatvas han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa del Mahāyāna porque han abandonado los oscurecimientos aflictivos, la implicación es incierta.

(3) En cuanto a la razón por la cual la tercera consecuencia no puede invalidar lo explicado anteriormente, si aquellos que están en el nivel de la cognición del Dharma del camino de la visión Mahāyāna, al no completar la tríada de completación, maduración y purificación, ni siquiera manifiestan el camino del no más aprendizaje y el nirvāṇa del Mahāyāna, ¿Cómo podrían retener deliberadamente el camino de no más aprendizaje y el nirvāṇa del Hīnayāna? Si retuvieran estos últimos, respondería a la tercera consecuencia anterior acerca de que los Bodhisatvas han alcanzado estos estados diciendo: "Acepto." "Entonces, ¿a qué se refieren el nirvāṇa y el verdadero fin?" Se los identifica como el Dharmakāya de alcanzar el nivel final de doble pureza. No es más que esto lo que representa los dos nirvāṇas –el temporal de los arhats (que se caracteriza por la renuncia a los oscurecimientos meramente aflictivos) y el de los Budas (que se caracteriza por la renuncia a ambos oscurecimientos). "Pero luego se deduce que los arhats manifiestan el Dharmakāya porque el Dharmakāya y el nirvāṇa son uno y estos arhats han manifestado el nirvāṇa." No existe tal defecto –la afirmación de que el nirvāṇa debe ser la naturaleza de los fenómenos, la talidad, el Dharmakāya, y el verdadero fin se hace en términos del nirvāṇa no permanente del Mahāyāna que realmente cumple esta función. Por otra parte, puesto que los nirvāṇas inferiores son nirvāṇas limitados, no se sigue que el Dharmakāya se manifieste por haber manifestado esos nirvāṇas inferiores. Como dice el *Uttaratantra* I.84d, este es el significado definitivo:

> Excepto la Budeidad, no existe ningún otro nirvāṇa.

Si te preguntas cuándo se manifiesta el nirvāṇa no permanente (o el verdadero fin) que realmente cumple esta función, esto sucede una vez que se completa la tríada de completación, maduración y purificación. Pero si el verdadero fin se manifiesta de manera inoportuna sin haber completado la tríada de completación, maduración y purificación, se acumulan dos defectos –uno cae en un nirvāṇa que es extinción y los tres kāyas de la Budeidad última están incompletos. Aquellos a ser guiados que son los destinatarios de la instrucción de no manifestar el verdadero fin sin haber completado la tríada de completación, maduración y purificación son aquellos que ven la realidad del Mahāyāna. Aquellos que son capaces de manifestar el Dharmakāya renunciando a los oscurecimientos cognitivos incluso sin haber completado dicha tríada reciben instrucciones mencionando los dos defectos anteriores. Si te preguntas si es posible que algún ser sea guiado para tener esta última disposición, los sūtras dicen que esto no es imposible:

> Si uno desea alcanzar la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento, puede convertirse en un Buda completamente perfecto en siete días.

Entonces, ¿Qué es este logro de la disposición equilibrada para el Dharma del no-surgimiento? Āryavimuktisena lo explica como la primera disposición para el Dharma del Mahāyāna. Esto significa que, en este punto, a través de una familiarización unidireccional con la sabiduría de comprender la ausencia de identidad de los fenómenos de tal manera que sea el remedio combinado para los oscurecimientos cognitivos, uno puede convertirse en un Buda completamente perfecto en siete días. El verdadero fin que se manifiesta de esta manera de manera inoportuna es el que realmente cumple su función en lo que respecta a la Budeidad completa en términos del Dharmadhātu. Sin embargo, dado que la tríada de completación, maduración y purificación no se ha completado, la Budeidad de los rūpakāyas que son el flujo natural del Dharmadhātu no existe en este verdadero fin que (de otro modo) realmente cumple su función.

Quizás te preguntes: "¿Cuál es la tríada real de (1) completación, (2) maduración y (3) purificación?" (1) En cuanto al alcance total de la realización de las plegarias de aspiración, lo que los Bodhisatvas en realidad aspiran es el bienestar permanente e ininterrumpido de los demás en virtud de los dos rūpakāyas mientras no surja de la naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, esto no sucede sin haber completado en su totalidad ambas acumulaciones. En cuanto a la razón por la que sucede una vez completadas las dos acumulaciones, la promoción del bienestar de aquellos a ser guiados a través de los rūpakāyas sin alejarse del Dharmakāya se lleva a cabo a través del poder del hecho de habitar en la naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, en un flujo mental que ha cultivado completamente las dos acumulaciones, es factible que se produzcan los remedios para los oscurecimientos. Para la plena completación de los remedios, se necesita la plena completación de las dos acumulaciones, y, en ese caso, la plena completación de los remedios abandona los oscurecimientos de manera plenamente completa. Por lo tanto, mediante la plena completación de las dos acumulaciones y la plena completación de los remedios, los oscurecimientos quedan completamente abandonados. De esta manera, la renuncia a todo lo que oscurece esto (es decir, los rūpakāyas que benefician a aquellos a quienes se debe guiar sin alejarse del Dharmakāya y, por lo tanto, de la aspiración correspondiente) es el alcance total de haber completado las plegarias de aspiración.

"Si, una vez que se abandona lo que lo oscurece, el Dharmakāya de comprometerse con la naturaleza de los fenómenos promueve el bienestar de los demás a través de los rūpakāyas que no se alejan de él, ¿Por qué no hace lo mismo en el momento en que los oscurecimientos no han sido abandonados? ?" Algunos

dicen: “Al estar oscurecidos por los oscurecimientos, se impide cualquier posibilidad de que el Dharmakāya lo haga.” Sin embargo, no creo que el Dharmakāya de abordar la naturaleza de los fenómenos no realice las actividades de los rūpakāyas incluso si los oscurecimientos no han sido abandonados. Puesto que el Dharmakāya, que es la naturaleza de los fenómenos, no puede dividirse, sin importar si se han abandonado o no los oscurecimientos, este principio es inconcebible. Otros dicen: “Pero entonces se deduce que los seres sintientes han completado las plegarias de aspiración anteriores porque el Dharmakāya, que es la naturaleza de los fenómenos en los seres sintientes, realiza las actividades de haber completado estas plegarias de aspiración.” No hay vinculación –a través de la razón del Dharmakāya que es la naturaleza de los fenómenos que realizan las actividades de haber completado estas plegarias de aspiración, uno no es capaz de probar que los seres sintientes (los portadores de la naturaleza de los fenómenos) realizan las actividades de haber completado estas plegarias de aspiración. Aún así, algunos pueden pensar: “En términos de aquellos que completan estas plegarias de aspiración que se enseñan aquí, la completación se refiere a haber sido logradas por algunos seres sintientes porque el logro de estas aspiraciones a través del Dharmakāya de comprometerse con la naturaleza de los fenómenos no cualifica como la completación real de las plegarias de aspiración por parte de alguien que practica el camino.” Dentro de los flujos mentales de los Bodhisatvas como aquellos que practican el camino, es imposible completar las plegarias de aspiración a través del Dharmakāya, que es la naturaleza omnipresente de los fenómenos, que se completen a través de los propios flujos mentales de estos Bodhisatvas como algo propio. Además, dado que los Bodhisatvas que practican el camino cesan después del final del continuo de los diez bhūmis, ¿Cómo podría ser posible que estos Bodhisatvas completen estas plegarias de aspiración? “Pero luego se deduce que la afirmación de otros de que los Bodhisatvas completan sus plegarias de aspiración no son más que palabras, mientras que, en última instancia, no son capaces de completar sus plegarias de aspiración.” En términos del significado definitivo, los propios Bodhisatvas no son capaces de completar sus plegarias de aspiración como algo con lo que sus propios flujos mentales están dotadas. Sin embargo, en cuanto a aquellos Bodhisatvas que alcanzaron el poder de eliminar todos los muchos oscurecimientos que oscurecen estas mismas plegarias de aspiración que existen como primordialmente completas a través del Dharmatākaya de esos Bodhisatvas, son capaces de liberar esta realización de las plegarias de aspiración a través del Dharmakāya de su oscurecimientos. En ese punto, la terminación de los oscurecimientos (aquello de lo que debe liberarse esta realización de las plegarias de aspiración a través del Dharmakāya) y la cesación del Bodhisatva (aquel que lo libera de sus oscurecimientos) son simultáneos. Esto es similar al fuego que surge al frotar dos palos, en cuyo caso la quema de los

palos y el cese del fuego son simultáneos.[1564] Es este tipo de actividad la que se conoce como "grandes Bodhisatvas que se convierten en Budas verdaderamente completos al haber completado sus plegarias de aspiración," lo cual se expresa de esta manera en términos de convenciones mundanas convenientes. Este enfoque aquí es la posición final que se establece mediante un examen minucioso del significado definitivo, pero para aquellos con mala fortuna, sigue siendo un secreto impenetrable.

(2) En cuanto al alcance total de tener seres sintientes maduros, esto se refiere sólo al tipo de maduración que ocurre bajo la influencia de aquellos seres a ser guiados para quienes los rūpakāyas son adecuados para aparecer mirando estos kāyas en cualquier Sambhogakāya superior o inferior, o formas nirmāṇakāya. Son estos seres quienes aparecen como el séquito de estos dos kāyas, mientras que cualquier otro ser no aparece como su séquito.

(3) El alcance total de tener reinos Búdicos purificados se refiere a los reinos Búdicos en los que habitan los tres kāyas (el Dharmatākaya y los dos kāyas profundos que son su flujo natural). Estos no son reinos que consisten en karma y aflicciones, sino que representan los reinos completamente puros que están hechos de sabiduría.[1565]

B) El conocimiento del camino de los Śrāvakas[1566]

Este tiene tres partes:

1) Lo que se debe conocer –la naturaleza del camino de los Śrāvakas.
2) La fase del camino del Mahāyāna durante la cual se genera este [conocimiento]
3) La cuestión de si se enseña el camino o el conocimiento del camino [aquí]

1) Lo que se debe conocer –la naturaleza del camino de los Śrāvakas.

El *Abhidharmakośa* dice:

> Manteniendo una conducta [adecuada] y estando equipado con estudio y reflexión,
> uno entonces se dedica a la meditación.[1567]

Así, cuando el flujo mental está dotado de cualquiera de los siete conjuntos de votos prātimokṣa, uno estudia y reflexiona sobre la colección de escrituras de los Śrāvakas. A través de esto, uno aprende sobre los seis temas de la erudición (los skandhas, dhātus, āyatanas, los doce [eslabones de] originación dependiente, lo que es el caso y lo que no es el caso, y las facultades). Después de esto se cultiva el camino, es decir, se cultiva progresivamente el camino menor, medio y grande de acumulación; luego, calor menor, medio y grande; pico menor, mediano y grande;

y disposición equilibrada menor, media y grande. Después de esto, el Dharma Supremo surge como un momento único. El *Abhidharmakośa* dice:

> La gran [disposición equilibrada], cuyo objeto es el sufrimiento contenido en el [reino] del deseo,
> es un solo momento, y lo mismo
> ocurre con el Dharma Supremo...[1568]

El significado de esto es que una disposición equilibrada grande, que se enfoca en el objeto que es la realidad del sufrimiento contenido en el reino del deseo, surge por un solo momento sin tener un continuo. Lo mismo se aplica también al Dharma Supremo. La manera en que surge el camino después de una disposición equilibrada mediana es como se afirma en el *Abhidharmakośa*:

> Desde [el fundamento de la atención plena] surge el calor,
> cuya esfera son las cuatro realidades
> con dieciséis aspectos. Del calor
> [surge] el pico, que es similar.
>
> Ambos imprimen sus aspectos en virtud de [la atención plena de] los fenómenos
> y los otros [la atención plena] los aumentan.
> De esto surge la disposición equilibrada, siendo dos de sus aspectos los mismos que antes.
> Todos ellos aumentan a través de [la atención plena a] los fenómenos.[1569]

Al cultivar los [cuatro] fundamentos de la atención plena, surge el [nivel de] calor menor del camino de la preparación. Los [niveles de] calor menor, medio y grande tienen las cuatro realidades en general como objetos y consisten en familiarizarse con ellas en la forma de sus dieciséis aspectos (como el aspecto de la impermanencia). En base a esto, [la etapa de] calor esta plenamente completa. A partir del calor surge [la fase de] pico, cuyos objetos de enfoque y aspectos son como [los del] calor. Tanto el calor como el pico imprimen sus aspectos [de las cuatro realidades] en la forma de la naturaleza del fundamento de la atención plena a los fenómenos. Los otros tres [fundamentos de la atención plena] (como el fundamento de la atención plena del cuerpo) aumentan y completan el camino. Los dos [niveles de] disposición menor y media surgen de [la fase de] pico, y sus objetos y aspectos de enfoque son exactamente como [los] anteriores.

Para resumir la esencia de esto, durante la fase de calor menor, [uno se concentra en] los cuatro aspectos del sufrimiento con respecto al reino del deseo y los cuatro aspectos del sufrimiento con respecto a los dos reinos superiores, es

decir, ocho en total. Aplicando lo mismo a las otras tres realidades, se medita en treinta y dos aspectos. Al meditar en estos treinta y dos aspectos de la misma manera en cada uno [de los siete niveles] hasta alcanzar una disposición equilibrada menor, hay 224 aspectos en total. Durante la fase de disposición media, uno [primero] medita [sólo] en veintiocho aspectos dejando de lado los cuatro aspectos de [la realidad de] el camino con respecto a los reinos superiores. Luego, al dejar de lado los cuatro aspectos de [la realidad del] camino con respecto al reino del deseo, uno medita en veinticuatro aspectos. Sumando estos a los veintiocho anteriores, quedan cincuenta y dos. A continuación, al dejar de lado los cuatro aspectos de [la realidad de] la cesación con respecto a los reinos superiores, uno medita en veinte aspectos, que –sumados a los cincuenta y dos anteriores– suman setenta y dos. Luego, al dejar de lado los cuatro aspectos de [la realidad de] la cesación con respecto al reino del deseo, uno medita en dieciséis aspectos. Cuando se suma a los setenta y dos anteriores, esto suma ochenta y ocho. Luego, al dejar de lado los cuatro aspectos de [la realidad del] origen con respecto a los reinos superiores, se medita en doce aspectos (junto con los ochenta y ocho de antes, ahora tenemos cien). Finalmente, al dejar de lado los cuatro aspectos de [la realidad de] origen con respecto al reino del deseo, uno medita en ocho aspectos (los cien anteriores más estos suman 108). Entonces, en este punto, en lo que respecta a las personas que se involucran en el anhelo, al dejar de lado cualquiera de los dos últimos de entre los cuatro aspectos del sufrimiento, deben meditar en sus otros tres aspectos. Clasificados en términos de los reinos superiores y desagradables, estos otros tres aspectos se convierten en seis, lo que, junto con los 108 anteriores –suman 114. Luego, al omitir los dos últimos aspectos de la realidad del sufrimiento, [aquellas personas que se involucran en el anhelo] meditan en sus dos primeros [aspectos]. Clasificados en términos de los [dos reinos] superiores y el reino inferior [del deseo], estos [aspectos] se convierten en cuatro, los cuales –incluidos los 114 anteriores– suman 118. Aquí, el [segundo] aspecto de [la realidad] del sufrimiento] –sufrimiento– es el remedio para el orgullo, al pensar: “Este [sufrimiento] soy yo.” El [primer] aspecto de la impermanencia es el remedio para la pereza. En este contexto, dado que uno tiene que meditar dos veces sobre el aspecto de la impermanencia, al resumirlo todo de esta manera, [el nivel de] disposición equilibrada media se completa al [haber progresado a través de] 119 aspectos. El *Prajñāpti* dice:

> Ciento diecinueve momentos...[1570]

En lo que respecta a las personas que se involucran en visiones, los objetos de enfoque y los aspectos de las meditaciones [que sirven] como remedios para aquellos que se involucran en el anhelo deben entenderse de manera inversa. Dado que estos dos anhelos y puntos de vista son las raíces para apropiarse [de los cinco

skandhas y su sufrimiento], los remedios para [renunciar] a ellos deben generarse intensamente. La forma en que surge la gran disposición equilibrada y el Dharma Supremo ya fue explicada anteriormente.

Una vez completado el camino de la preparación, surgen en el debido orden los dieciséis momentos de la realización clara de las [cuatro] realidades. Los primeros quince constituyen el camino de la visión. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Los quince momentos [que surgen] de ese
> ver lo que no ha sido visto –por lo tanto, son el camino de la visión.[1571]

El [momento] decimosexto es el remedio que distancia los factores a renunciar a través de la visión, pero no es un remedio para los factores a renunciar a través de la familiarización.

A continuación surge el remedio para los factores que se deben abandonar mediante la familiarización –el camino de la familiarización– ¿Cómo surge? En las personas del camino gradual, surgen los nueve veces nueve [niveles del] camino de familiarización (los remedios que renuncian a los nueve factores a renunciar a través de la familiarización que existen en cada una de las nueve etapas [del camino de familiarización]) de manera progresiva. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> En cada etapa, [hay] nueve tipos de defectos,
> y lo mismo ocurre con las cualidades
> al distinguir lo menor, etc.,
> de lo menor, lo mediano y lo grande.[1572]

En cuanto a las personas del tipo simultáneo, la manera en que surge el camino de la familiarización (los remedios para los factores que se deben abandonar a través de la familiarización) concuerda con [la manera de] los Bodhisatvas.

Después de completar el camino de la familiarización, se manifiesta el fruto –la doble sabiduría de conocer la terminación y conocer el no surgimiento. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> El conocimiento de la terminación y del no surgimiento
> es la iluminación...[1573]

Quizás te preguntes: "¿Cuáles son las dos sabidurías que se enseñan de esta manera?" La sabiduría que conoce la terminación es el conocimiento que implica el aspecto de haber hecho lo que debía hacerse mediante [haberse dado cuenta] de que "lo que debe entenderse es el sufrimiento," y etc.[1574] El *Abhidharmakośa* afirma:

> El conocimiento de la terminación, respecto de las realidades,
> es la certeza de ser conocida y demás.[1575]

La sabiduría que conoce el no-surgimiento es el conocimiento que implica el aspecto de que no hay nada más que hacer, como por ejemplo: "El sufrimiento ha sido comprendido y no hay nada más que comprender." El *Abhidharmakośa* dice:

> Que no hay nada [más] que entender, etc.,
> se afirma como la mente [que conoce] el no surgimiento.[1576]

2) La fase del camino del Mahāyāna durante la cual se genera este conocimiento.

Este tiene dos partes:
- a) La tesis
- b) Eliminando las objeciones al mismo

2a) La tesis

[Todos] los tipos de realización y todas las renuncias de los Śrāvakas están incluidas en el primer Bodhisatvabhūmi de la misma manera que el inferior se incorpora al superior por las siguientes razones. El [sūtra] madre mediana afirma:

> Aquellos que son conocimientos y renuncias de Śrāvakas y Pratyekabudas representan la disposición equilibrada de un Bodhisatva mahāsattva que alcanza la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento.[1577]

En su comentario sobre este pasaje, el maestro Āryavimuktisena declaró que el significado básico de esto es que todas las realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas se completan plenamente en el camino de la visión de los Bodhisatvas.[1578]

2b) Eliminando las objeciones al mismo

Puedes objetar: "Entonces se deduce que, en el primer bhūmi, los factores a renunciar a través de la familiarización [ya] están abandonados porque la renuncia a los factores a renunciar a través de la familiarización existe en los Śrāvakas y Pratyekabudas." Aceptamos que, en el primer bhūmi, existe la renuncia a los factores a ser renunciados a través de la familiarización en términos de los propios sistemas de los Śrāvakas y Pratyekabudas. Porque la renuncia a los factores del Mahāyāna a través de la visión es más vasta que la renuncia a los factores del Hīnayāna a través de la familiarización –el tipo más vasto de renuncia necesariamente incluye el tipo más estrecho de renuncia. Puedes decir: "Entonces se deduce que, en el primer bhūmi, la renuncia a los factores que se deben renunciar mediante la familiarización en el sistema Mahāyāna existe porque existe

la renuncia a los factores de los Śrāvakas que se deben renunciar a través de la familiarización [en este bhūmi].” [Sin embargo,] no hay vinculación. Algunas otras personas pueden decir: “Entonces se deduce que, en el primer bhūmi, existe la renuncia a todos los oscurecimientos aflictivos sin excepción, porque la renuncia a todos los oscurecimientos aflictivos sin excepción existe en los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda.” Si esto se evalúa desde la perspectiva superior del Mahāyāna, la razón –de que la renuncia a todos los oscurecimientos aflictivos sin excepción existe en los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda– no se aplica [porque] el *Sāgaramatiparipṛcchāsūtra* afirma:

> Debido a que los arhats Śrāvaka, Pratyekabudas y Bodhisatvas que alcanzaron la maestría no han abandonado la base de las tendencias latentes de la ignorancia que sirve como soporte para todas las aflicciones secundarias, [todavía] están dotados de todas las manchas malolientes de las aflicciones. Por lo tanto, no han alcanzado la pāramitā de la pureza.

3) La cuestión de si aquí se enseña el camino o el conocimiento del camino.

Quizás te preguntes: “¿Es el camino o el conocimiento del camino lo que se enseña [aquí]?” En este segundo capítulo se enseña tanto el camino como el conocimiento del camino. [AA I.7bd y II.2d] dice:

> Los caminos de los discípulos y los rinocerontes,
> el camino de la visión, que es de gran beneficio
> en virtud de las cualidades en esta [vida] y otras...

Y:

> Este camino de los Śrāvakas debe entenderse.

Para profundizar un poco en esto, el camino principal que se debe conocer [aquí] es [el conocimiento especial del camino] que existe en los propios flujos mentales de los Bodhisatvas que conocen el camino de los Śrāvakas. La razón de esto es que la manera de conocer este camino es conocerlo a la manera de la auto-conciencia. [Los tipos de conocimiento del camino] que existen en los flujos mentales de los demás se presentan como los caminos ordinarios que deben conocerse. La razón de esto es la siguiente. Si no se analiza, el conocimiento del camino en el flujo mental de un noble Bodhisatva [es consciente de los conocimientos del camino] que existen en los flujos mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas en la forma de ser consciente de algo más. Si se analiza, es consciente de ellos a la manera de la auto-conciencia. Lo que deben conocer aquí [los Bodhisatvas] (los caminos de los

Śrāvakas y Pratyekabudas) no son los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas que cualifican plenamente como tales, sino que es el camino de los Bodhisatvas el que está etiquetado como estos [caminos]. La razón para etiquetarlo [de esta manera] es que lo que contiene algo está etiquetado por los nombres de los fenómenos que contiene.

En resumen, el camino [real] que debe conocerse [aquí] es aquel que debe conocerse, generarse y completarse en el flujo mental del propio Bodhisatva. Aquí, "conocer" significa una conciencia inequívoca, es decir, estar libre de las tres concepciones que obstruyen la visión directa de la ausencia de identidad.[1579] "Generar" significa que [los Bodhisatvas] necesitan generar los tres tipos de realización [de Śrāvakas, Pratyekabudas, y Bodhisatvas] en su propio flujo mental porque no pueden enseñárselos a otros si no los han generado [ellos mismos]. "Completar" significa que la finalización de la realización es suficiente [aquí], mientras que la finalización absoluta de la renuncia no es necesaria. La razón de esto es que puede haber [ciertas] características que obstruyan las realizaciones en los niveles de Śrāvakas y Pratyekabudas, pero no son capaces de obstruir las realizaciones en los Bodhisatvabhūmis y [en cambio] se apoderan de [la habilidad en] los medios, por lo que que no se renuncian en virtud de ser requeridos para el bienestar de otros.[1580] O incluso si [tales características] no son requeridas, [al menos] no obstruyen las realizaciones del Mahāyāna. Por lo tanto, no es necesario renunciar por completo a estas [características]. Al no completar la renuncia [de esta manera], tampoco implica el defecto de que la completación [de la realización y la renuncia] sea incompleta, lo que se reduce a lo siguiente. Lo que los grandes Bodhisatvas deben esforzarse deliberadamente es completar la realización para el bienestar de los demás. Esto representa el objetivo principal de su esfuerzo deliberado, mientras que completar la renuncia a su propio bienestar no es el objetivo principal de su esfuerzo deliberado.

El conocimiento del camino no se presenta como tal simplemente conociendo los tres caminos. Si este fuera el caso, sería comparable a ser razonable presentar los conocimientos del camino en los flujos mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas como el conocimiento del camino, ya que estos [conocimientos] también conocen los caminos en sus [respectivos] propios flujos mentales, pero [estos dos conocimientos] no se presentan [como el conocimiento del camino]. Quizás te preguntes: "Entonces, ¿Cuál es el factor que hace que [el conocimiento del camino] se presente [como tal]?" Se presenta como el conocimiento del camino desde la perspectiva de comprender que los tres caminos carecen de naturaleza. Quizás te preguntes si este [factor] por sí solo es suficiente para presentarlo como el conocimiento del camino. No es porque las líneas divisorias para presentar el conocimiento del camino consistan en que éste se presente principalmente desde la perspectiva de que el verdadero fin no se manifiesta sin

que la tríada de completación, maduración y purificación haya alcanzado su culminación. [Así,] la definición plenamente completa del conocimiento del camino se presenta como descansando en equilibrio meditativo dentro del profundo prajñā del Mahāyāna mientras se está ocupado en los vastos medios del Mahāyāna.

C) El conocimiento del camino de los Pratyekabudas[1581]

Las características distintivas del camino de los Pratyekabudas que deben conocerse [aquí] se explican en la colección de bhūmis[1582] a través de siete [puntos] –disposición, camino, logro perfecto, acumulación, morada, deambular y explicación del término. El principal de ellos es el camino, que tiene tres tipos. (1) Después de haber reunido las acumulaciones y entrenado para aprender los seis temas [de erudición] durante cien eones a lo largo de la respectiva vida anterior, uno ha madurado su flujo mental como un Pratyekabuda. Luego, en la última existencia, al confiar en el cuarto [dhyāna] real, uno manifiesta [todas las etapas del camino] desde el calor hasta el conocimiento de la terminación en una sola sesión. (2) En el segundo camino, [durante el tiempo] transcurrido hasta la respectiva vida anterior, uno hace lo mismo que antes y [también progresa a través de] los dos primeros factores conducentes a la penetración y hasta el [nivel de] disposición equilibrada media. Después de estos preliminares, [en la última vida de uno,] uno manifiesta [todas las etapas restantes del camino] desde [el gran nivel de] disposición equilibrada y el Dharma Supremo hasta el conocimiento de la terminación. (3) En el tercer camino, la forma de reunir las acumulaciones es como antes. Habiendo generado simplemente [los frutos de] quien entra en la corriente y quien retorna una vez en la vida anterior, en la última existencia, uno manifiesta las [etapas del] camino restantes. Se explica que no hay certeza para [las personas en] los dos últimos [caminos de manifestar todas las etapas respectivamente restantes de sus caminos] durante una sola sesión. El primer camino se refiere a los rinocerontes [Pratyekabudas] y los dos últimos se refieren a los practicantes del grupo mayor y menor, respectivamente. El último camino [significa que] hay Pratyekabudas en su última existencia que antes ya han recorrido [partes de] el camino de los nobles. Esto se explica a continuación.

> El príncipe que dio lugar a el fruto de un Śrāvaka que entra en la corriente y retorna una vez antes de su última existencia alcanzará su propia iluminación sin conocer las enseñanzas de un Buda.

Quizás te preguntes: “¿Por qué no hay Pratyekabudas que den lugar a [el fruto de] los que no retornan en sus vidas anteriores?” Es definitivo que el soporte [psicofísico] para manifestar la iluminación de un Pratyekabuda puede ser

únicamente un soporte dentro del reino del deseo porque es imposible manifestar la iluminación de un Pratyekabuda basándose en el soporte de los reinos superiores. En cuanto a la manera de que esto sea imposible, basado en los soportes [psicofísicos] de los reinos superiores, no hay un examen completo de la originación dependiente de los fenómenos afligidos en sus órdenes progresivo e inverso [como lo hacen los Pratyekabudas]. Que los tres [tipos de personas que tienen] la disposición de los Pratyekabudas[1583] son iguales en términos de la duración de su reunión de las acumulaciones es lo que se encuentra en la colección de bhūmis, pero esto no concuerda con otros sistemas.

Algunos pueden decir: "¿Cómo sabes que aquellos que han acumulado sólo unas pocas acumulaciones son capaces de alcanzar [los caminos de] preparación y visión a través de esto antes de sus últimas existencias, mientras que aquellos que han reunido muchas acumulaciones no son capaces de lograr [estos caminos]?" Aunque los [dos últimos tipos de Pratyekabudas mencionados anteriormente] son capaces de alcanzar estos [caminos], la reunión de las acumulaciones por parte de los Pratyekabudas [similares a rinocerontes] de facultades más agudas es más poderosa. Por lo tanto, al lograr fenómenos fructíferos que son más distinguidos que los de aquellos Pratyekabudas que practican en grupos, en su última existencia, [los Pratyekabudas similares a rinocerontes] dan lugar a cuatro caminos durante una sola sesión. [Se dice] esto para enseñar que los Pratyekabudas similares a rinocerontes son superiores a los demás Pratyekabudas.

Las características distintivas de la renuncia [de los Pratyekabudas] son las siguientes. En el flujo mental de un rinoceronte [Pratyekabuda], en términos de los factores que deben abandonarse mediante la visión, se abandonan los oscurecimientos aflictivos y aquellos oscurecimientos cognitivos que son concepciones sobre lo aprehendido. Además, abandonan los oscurecimientos cognitivos con respecto a los tres reinos que son concepciones sobre lo aprehendido y los nueve [grados de] oscurecimientos aflictivos de los reinos superiores de forma combinada. En cuanto a los oscurecimientos aflictivos del reino del deseo, ya los han abandonado a través del camino mundano de familiarización antes del camino de la visión, porque alcanzaron el cuarto dhyāna y no retrocedieron [de él]. Por lo tanto, no necesitan abandonar estas [aflicciones] a través del camino supramundano de familiarización. Creo que hay otros (aquellos [Pratyekabudas] en su última existencia que han pasado por frutos anteriores, como [el de] uno que entra en la corriente, ante) quien, en el momento de renunciar a los oscurecimientos aflictivos [entre] los factores a los que se debe renunciar al ver antes [de su última existencia], renuncia a ellos a través del camino supramundano.

Las características distintivas de la realización [de los Pratyekabudas] son las siguientes. En cuanto al rasgo distintivo de comprender la ausencia de identidad de la persona, son como los Śrāvakas. Aparte de eso, [también] se dan cuenta de la

ausencia de identidad de los fenómenos con respecto a lo aprehendido, es decir, se dan cuenta de la verdadera realidad vacía de la apariencia de la dualidad de aprehensor y aprehendido. Esta [realización] es doble al dividirla, en términos de realización directa, en el camino ininterrumpido y el camino de la liberación. El primero es nuevamente doble al dividirlo en [los caminos de] visión y familiarización, mientras que el segundo es triple (los caminos de visión, familiarización y no más aprendizaje).

Aunque [los Pratyekabudas renuncian a las concepciones sobre lo aprehendido] de esta manera, no renuncian a las concepciones sobre quien aprehende. En cuanto al significado de esto, los Falsos Aspectarianos dicen: "No han abandonado las concepciones sobre el aprehensor porque no se dan cuenta de que el aspecto aprehendido, que lleva el nombre de 'falsa imaginación', no tiene realidad." O, como dicen los Mādhyamikas: "No han abandonado las concepciones sobre quien lo aprehende porque no se dan cuenta de que la sabiduría no dual carece de realidad." Sin embargo, otros dicen: "Los Pratyekabudas no se diferencian de los Śrāvakas en que estudian y reflexionan sobre la colección de escrituras [de estos últimos]. Pero no es razonable que no abandonen las concepciones sobre el aprehensor, mientras que sí han abandonado las concepciones sobre lo aprehendido." Con respecto a esto, Dharmamitra explica que es fácil darse cuenta de que estas formas físicas [externas] –el contenedor [del mundo] y su contenido– carecen de realidad ya que su surgimiento y desaparición son obvios. Sin embargo, es difícil darse cuenta [de la falta de realidad de] la conciencia interna ya que su continuidad es estable. Algunos dicen: "Esto no está justificado. Dado que el contenedor (como las montañas) tiene un continuo estable, es difícil darse cuenta [de su falta de realidad]. Pero es fácil darse cuenta [de la falta de realidad de] la conciencia interna ya que se establece a través de nuestra experiencia que sigue cambiando en términos de diversos objetos y aspectos de enfoque. Por lo tanto, incluso los Vātsīputrīyas afirman que la mente es momentánea, pero no afirman que la forma y demás sean momentáneos.

[Todo] esto es ignorante porque la conciencia interna opera muy rápidamente en una manera de no ser algo más que esta misma conciencia. Dado que los seres ordinarios de percepción interna débil, así como los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas, no tienen certeza acerca de esto y, por lo tanto, no lo reconocen, les resulta difícil darse cuenta de que los [momentos de conciencia interna que operan rápidamente] carecen de realidad. Por otro lado, [el hecho de que] los continuos de [fenómenos] externos (como ríos y lámparas de mantequilla encendidas) no persistan ni un solo momento puede ser observado y reconocido, a través del modo [perceptual] de la conciencia de otro, incluso a través de las percepciones sensoriales de seres ordinarios de percepción débil.[1584] Por lo tanto, renunciar a las concepciones sobre lo aprehendido es fácil. Decir como los Vātsīputrīyas que "las montañas y cosas así tienen un continuo estable, mientras que la conciencia no

tiene un continuo estable" es un mal sistema. Porque ambos [los fenómenos externos y la conciencia] son iguales en cuanto a ser momentáneos, mientras que [los Vātsīputrīyas] afirman que hay [algunos fenómenos] con continuos estables y [algunos fenómenos] con continuos inestables entre estos dos. Puedes objetar: "Pero este error se aplica también a tu maestro Dharmamitra porque estos dos [–fenómenos externos y conciencias internas–] son iguales en ser momentáneos, mientras que él afirma que el contenedor externo y su contenido no son estables, mientras que la conciencia interna tiene una continuidad estable." No afirma esto – todo lo que dice es que, desde la perspectiva de que los cambios de los [fenómenos] externos son más burdos, es fácil darse cuenta [de que carecen de realidad]. Desde la perspectiva de los cambios del ser interno más sutiles, a los seres infantiles les parece como si fuera estable. Por lo tanto, es difícil [para ellos] darse cuenta [de que también carece de realidad]. Sin embargo, [Dharmamitra] no afirma que exista alguna diferencia entre los conjuntos de entidades externas e internas en términos de tener continuos estables o inestables.

Además, quizás te preguntes: "¿Cómo son los estados de cuerpo, palabra y mente de los Pratyekabudas?" El estado de su cuerpo es que los similares a los rinocerontes permanecen solos, mientras que los otros dos [tipos] deambulan juntos en grupos. El estado de su discurso es que todos han dejado de hablar. Sin embargo, este no es el caso en todas las circunstancias porque es simplemente su [estado de habla] primario como reacción a [ciertos] seres a los que debe guiar, mientras que los sūtras dicen que [en otros momentos] sí tienen conversaciones, hablan de el Dharma, etc. [Su estado] mental es morar en las tres puertas de la liberación. Su estado de actividad iluminada consiste en expresiones físicas a través de las cuales enseñan el Dharma y demás, así como en la demostración de poderes milagrosos. En resumen, si te preguntas qué cualidades especiales tienen que los hacen más distinguidos que los Śrāvakas, el *Madhyamakahṛdaya* dice:

> Por lo tanto, sus mentes no se involucran
> en el ajetreo, y el bullicio,
> el bienestar de los seres sintientes o actividades [mundanas].
> Por tanto, se afirma que no tienen maestros.
> ...
> Los primeros, que se quedan solos,
> tienen la aspiración
> de realizar lo profundo.
> Los dos restantes permanecen juntos en grupos.
>
> Con sus cuerpos bien disciplinados,
> se dedican a pedir limosna.
> Para cuidar de los [seres] inferiores,
> sólo ellos están dotados de paz absoluta.[1585]

Quizás te preguntes: "¿Qué sistema filosófico proponen estas personas que son Pratyekabudas?" Están incluidos en la categoría de Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas porque afirman que, después de haber abandonado las concepciones sobre lo aprehendido, la conciencia única es real como la no dualidad de objeto y sujeto.[1586]

D) El conocimiento del camino de los Bodhisatvas[1587]

Este tiene dos partes:

1) Los soportes en los que surge
2) Lo que se va a generar –el camino de la visión.

1) Los soportes en los que surge

Este tiene tres partes:

a) Los soportes físicos en los que surge
b) Las mentes de los motivos de donde surge
c) Las causas de las que surge

1a) Los soportes físicos en los que surge

[El conocimiento del camino de los Bodhisatvas] no surge en los seres de los reinos desagradables, [en los seres de] Uttarakuru, ni en aquellos que han cometido las cinco acciones de consecuencia inmediata porque están oscurecidos por oscurecimientos aflictivos, madurativos y kármicos, respectivamente. Tampoco surge en los soportes físicos de los [dos] reinos superiores porque el cansancio [con el saṃsāra] ha desaparecido allí debido a que no se tiene ningún sentimiento de sufrimiento. Entonces, si te preguntas en qué [soporte físico este conocimiento] surge, surge en hombres y mujeres en los tres [otros] continentes, así como en los dioses del reino del deseo. Los sutras dicen:

> En el momento de explicar esta enseñanza de la madre, la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento surgió en doce billones de entre todos los dioses y humanos.

Y:

> Los ojos del Dharma en quinientas monjas completamente ordenadas se volvieron completamente puros, inmaculados y sin mancha con respecto a los Dharmas.

1b) Las mentes de los fundamentos de donde surge

[El conocimiento del camino de los Bodhisatvas] se basa en los seis fundamentos del dhyāna porque [el *Abhidharmakośa*] dice:

> Ver, enfocar y operar
> [tienen] los mismos fundamentos que el Dharma Supremo.[1588]

Por lo tanto, se debe explicar que los soportes [mentales] para el Dharma Supremo son cualquiera de los seis fundamentos del dhyāna. Por lo tanto, también el camino de la visión depende de cualquiera de estos seis porque no surge de las [absorciones] sin forma o de las etapas preparatorias de los [tres] dhyānas superiores por las siguientes razones. El camino de la visión y lo que se apoya en él y lo sigue, funcionan como remedios para los tres reinos, [mientras que] las [absorciones] sin forma no se centran en el [reino] del deseo y su visión superior es débil. [El camino de la visión] tampoco está respaldado por las etapas preparatorias de los [tres] [dhyānas] superiores. Porque si se alcanzan los [dhyānas] superiores reales, las etapas preparatorias de estos [dhyānas] superiores [por supuesto] se han alcanzado [ya], pero si se han alcanzado los [dhyānas] superiores [convenientes] reales, uno no confía en en los caminos [más] difíciles de las etapas preparatorias de estos [dhyānas] superiores. Alternativamente, [se explica que el camino de la visión de los Bodhisatvas] se basa en el cuarto dhyāna real. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Habiendo llegado al muy puro cuarto dhyāna,
> se capta la sabiduría no conceptual y...[1589]

1c) Las causas de las que surge

El camino de la visión surge de las cuatro condiciones. La condición causal consta de las cuatro partes del camino de la preparación [porque el AA dice:]

> La causa para alcanzar los tres yānas.[1590]

La condición dominante es el samādhi. [El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice]:

> La investigación exhaustiva de los objetos conocibles
> se basa en el samādhi.[1591]

La condición del objeto es la apariencia similar a una ilusión de las cuatro realidades. [La AA dice]:

> A través de cuatro momentos de preparación y cognición
> para cada una de las realidades...[1592]

La condición inmediata es el Dharma Supremo [del camino de la preparación. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice):

> En ese punto, hay un contacto rápido
> con el samādhi ininterrumpido.
>
> Puesto que inmediatamente después
> se abandonan las distracciones del aprehensor...[1593]

2) Lo que se va a generar –el camino de la visión.

Este tiene cinco partes:
a) Definición
b) Clasificación detallada de las instancias
c) Explicación de los términos de la definición
d) La forma en que [este camino] renuncia a los factores a renunciar
e) Considerando si hay o no un logro posterior que sea [parte de] el camino de la visión

2a) Definición
Este tiene dos partes:
a) Refutando los sistemas de otros
b) Presentando nuestro propio sistema

2aa) Refutando los sistemas de otros,

[Algunos] dicen que la definición del [camino de la visión mahayana] es "la revelación del [hecho] nunca antes visto de que todos los fenómenos carecen de naturaleza al verlo nuevamente." En este caso, según el sistema que afirma que los Śrāvakas y Pratyekabudas tienen la realización de una ausencia de identidad de los fenómenos, se aplica la siguiente invalidación. De ello se deduce que el segundo momento y todos los siguientes del camino de la visión Śrāvaka no son el camino de la visión porque la definición que se afirma aquí no los incluye. Además, se sigue que el camino de la visión de alguien en el camino de la visión Śrāvaka que ha entrado en el camino del Mahāyāna no es el camino de la visión porque carece de ver directamente el [hecho] previamente invisible de que todos los fenómenos carecen de naturaleza.

Otros pueden decir: "También los nobles Śrāvakas se dan cuenta de que todos los fenómenos carecen de naturaleza. [Así,] para los arhats que previamente han pasado por el camino de la visión Śrāvaka y luego han entrado en el Mahāyāna, aparte de este camino de la visión Śrāvaka no hay necesidad de un camino de la visión Mahāyāna surja [en ellos] nuevamente." Pero luego se sigue que es imposible para aquellos [arhats] que han entrado en el [Mahāyāna] convertirse en

Budas porque les es imposible alcanzar la primera generación de la Bodichita. Si se dice que [la razón] no se aplica, [la pregunta es] si es una primera generación mundana de la Bodichita la que surge en ellos o si es una primera generación supramundana de Bodichita la que surge. En el primer caso, se seguiría que es posible que esos nobles Śrāvakas caigan en [los estados de] seres ordinarios porque en estos nobles Śrāvakas surge una primera generación mundana de Bodichita. Si esto se acepta, [contradice] la explicación [en el *Abhidharmakośa*] de que es imposible retroceder desde el fruto de uno que entra en la corriente:

> Pero uno no retrocede desde el primer [fruto].[1594]

Algunos pueden decir: "Pero como aceptas que los nobles Śrāvakas entran al Mahāyāna desde su camino de acumulación, en este camino Mahāyāna de acumulación ellos [deben entonces generar] la generación mundana o supramundana de la Bodichita del Mahāyāna. Tienen que generar la primera porque deben entrar en el camino del Mahāyāna de una manera progresiva. [Pero] si tienen que hacer esto, esto equivale a la consecuencia [anterior] de que los nobles Śrāvakas caigan en [los estados de] seres ordinarios." Esto no es así. En virtud de afirmar una mera entrada en el camino Mahāyāna de acumulación, sin hacer distinción alguna entre mundano y supramundano, los nobles Śrāvakas no tienen que convertirse en seres ordinarios porque es imposible que un cambio de las características distintivas del camino hacia algo mejor llevan a que las características distintivas de su soporte (la persona) empeoren.

En el segundo caso [de una generación supramundana de Bodichita en dichos arhats], esto arruina [la afirmación anterior de que] el camino Mahāyāna de la visión no [necesita] surgir en los Śrāvakas nobles que han entrado en el camino del Mahāyāna. Si todavía se afirma que no es necesario que el camino Mahāyāna de la visión surja en los nobles del Hīnayāna una vez que han entrado en el camino Mahāyāna, también existen otros defectos. De ello se deduce entonces que es imposible para aquellos en el camino de la visión Śrāvaka que no han entrado en otros yānas antes y entran en el camino Mahāyāna renunciar a los factores a los que deben renunciar a través de la visión que son oscurecimientos cognitivos porque el camino Mahāyāna de la visión es el remedio [porque estos oscurecimientos cognitivos] no surgen [en ellos], al igual que en aquellos con anhelo equivocado. Si se acepta esto, se deduce que les resulta imposible convertirse en Budas.

Deseando renunciar a estos defectos, se puede afirmar que todos los aspectos del camino de la visión son un solo momento. Sin embargo, en este caso, se deduce que su división en dieciséis [momentos] no tiene sentido. Al querer deshacerse del defecto que reside en esta consecuencia, incluso si se afirma que estos dieciséis [momentos] son uno en naturaleza, sólo se sigue la imposibilidad de [que haya] un camino de liberación [después del camino ininterrumpido] en cuál se libera de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Y si se

afirma que este [camino de la liberación] es el camino de la familiarización, sólo se sigue que [el camino de] la visión no está separado de [el camino de] familiarización a través de una [fase de] logro posterior. Si esto se acepta, se sigue que la razón resultante correcta de que un Bodhisatva con facultades medianas en el camino de la visión logra la irreversibilidad es imposible;[1595] y si esto se acepta, se sigue que las presentaciones de los Bodhisatvas que se acercan y permanecen no son razonables.

2ab) Presentando nuestro propio sistema

La definición del mero camino de la visión es "aquello que brinda la oportunidad de la liberación, tiene la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación y no tiene la naturaleza del camino de la familiarización." La definición del camino de la visión de los Bodhisatvas es "la realización clara Mahāyāna de las [cuatro] realidades que tiene la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación y no tiene la naturaleza del camino de la familiarización."

Aquí, otros pueden decir: "En cuanto a un camino de la visión con esta definición, si no afirmas que su segundo momento y todos los siguientes son una nueva visión, ¿todavía puedes afirmar que estos momentos siguientes son este mismo camino de la visión?" Somos muy capaces [de hacerlo] porque si no fueran el camino de la visión, tendrían que presentarse como el camino de la familiarización, pero ninguno de los Dharmas para presentarlos como el camino de la familiarización está completo en ellos. [La razón] sí se aplica porque para que [dichos momentos] sean el camino de familiarización, definitivamente tendrían que ser realizaciones claras posteriores, pero son realizaciones claras [inmediatas] de las realidades. Se puede decir: "Son realizaciones claras posteriores." No lo son porque, para que sean tales [realizaciones posteriores], tendrían que ser estados mentales que comprendan claramente la naturaleza de los fenómenos y surjan después de haber surgido de la [anterior] sesión única de equilibrio meditativo [de la camino de la visión] durante el cual la naturaleza de los fenómenos se ve de nuevo. Sin embargo, desde el segundo hasta el decimosexto momento del camino de la visión no son tales [estados mentales].

2b) Clasificación detallada de las instancias[1596]
Este tiene dos partes:
  a) El sistema del Mahāyāna
  b) El sistema del Hīnayāna

2ba) El sistema del Mahāyāna
Este tiene tres partes:
  1) Refutando [los sistemas de otros]
  2) Presentando [nuestro propio sistema]
  3) Eliminando [objeciones]

2ba1) Refutando los sistemas de otros

Este tiene dos partes:

a) [Refutando la afirmación de que el camino Mahāyāna de la visión surge] únicamente por tener una naturaleza única

b) Refutando la afirmación de que [este camino] surge únicamente como algo que conlleva diferentes etapas

2ba1a) Refutando la afirmación de que el camino Mahāyāna de la visión surge únicamente por tener una naturaleza única

1) Exponiendo la reclamación

Algunos dicen categóricamente: "El camino de la visión surge como si tuviera el carácter de una naturaleza con dieciséis aislados." Enumeran el número de estos dieciséis aislados de la siguiente manera. "No tener miedo de ver directamente la verdadera naturaleza de las cuatro realidades es uno en naturaleza con la preparación para el conocimiento del Dharma. Dependiendo de cada una de las realidades, esto se divide en diferentes aislados, como la disposición para el conocimiento del Dharma de la realidad del sufrimiento. Desde el punto de vista de que esta misma disposición para la cognición del Dharma surge de una manera que se asemeja a la disposición para la cognición del Dharma de los Bodhisatvas anteriores, es la disposición para la cognición posterior. El *Mahāyānasūtrā-laṃkāra* dice:

> Se parece a otros hijos del victorioso.[1597]

Nuevamente, dependiendo de cada una de las realidades, esto es cuádruple, como la disposición para el conocimiento posterior de la realidad del sufrimiento. La visión directa del objeto final que se va a realizar (la verdadera naturaleza de las cuatro realidades) a través del realizador final (la sabiduría no conceptual) es una en naturaleza con la cognición del Dharma. Nuevamente, dependiendo de cada una de las realidades, es el conocimiento Dharma de la realidad del sufrimiento, etc. Desde el punto de vista de que esta cognición del Dharma surge de una manera que se asemeja a la cognición del Dharma de Bodhisatvas anteriores, es la cognición posterior. Nuevamente, en dependencia de cada una de las realidades, es cuádruple, como el conocimiento posterior de la realidad del sufrimiento."

2) Su refutación

De esto se deduce que tales Bodhisatvas no tendrían que cultivar los cuatro inconmensurables durante el octavo momento del camino de la visión para evitar que caigan en la cesación durante el noveno momento porque cuando surge el

octavo momento (durante el cual [todavía] no han caído en la cesación), el noveno momento durante el cual ya no caen en la cesación. Si se dice que [la razón] no se aplica, [la afirmación anterior de que] el camino de la visión surge en un solo momento se arruina. Si se dice que no hay vinculación, es necesariamente el caso para el noveno momento ya surgido (durante el cual [estos Bodhisatvas] no caen [ya más] en la cesación) que no tienen que cultivar los cuatro inconmensurables durante el octavo [momento] para evitar que caigan en la cesación durante el noveno –[el octavo] es justo como el momento en que ha surgido el noveno [momento] durante el cual no caen [ya más] en la cesación. Si esto se acepta, contradice la explicación del *Vṛtti* de que [los Bodhisatvas] tienen que cultivar [los inconmensurables]:

> Durante el octavo momento del camino de la visión, los Bodhisatvas tienen que cultivar los inconmensurables. De lo contrario, durante el noveno momento, sin considerar los reinos de los seres sintientes, caerían en la cesación.[1598]

Además, se deduce que la culminación del camino de la visión durante el cual [los Bodhisatvas] cultivan el deporte del león y la culminación del camino de la visión durante el cual se familiarizan con los doce [eslabones de] la originación dependiente no son meditaciones que [suceden] en un momento anterior y posterior, respectivamente, porque surgen al mismo tiempo. Si esto se acepta, [contradice AA V.23]:

> Luego, después de haber sido absorbido
> en el samādhi del deporte del león,
> se examina la originación dependiente
> en sus órdenes progresivo e inverso.

Además, se deduce que los Bodhisatvas renuncian a todos los factores a los que se debe renunciar a través de la visión en un solo momento porque el camino de la visión surge en un solo momento. Si esto se acepta, se deduce que aquellos factores a los que se debe renunciar mediante la visión, que son las concepciones sobre el aprehensor como un individuo imputado, no existen en los flujos mentales de [tales] nobles porque no tienen factores a los que se debe renunciar mediante la visión. éstas son las concepciones sobre el aprehensor como persona sustancial. La razón se establece mediante la explicación de que [las concepciones sobre el aprehensor como una persona sustancial] existen sólo en los seres sintientes ordinarios. Si se dice que no hay vinculación, se arruina la afirmación de que todos los factores a los que se debe renunciar mediante la visión se renuncian al mismo tiempo. Si esto se acepta, contradice la explicación [en AA V.6ac] de que las concepciones sobre el aprehensor como un individuo imputado a las que se debe renunciar mediante la visión existen en los flujos mentales de los nobles:

> Las dos concepciones sobre los seres sintientes sustancial e
> imputadamente existentes
> se afirman como aquellas sobre el aprehensor.
> Divididos por seres ordinarios y nobles ...

[Alguien] puede intentar: "Las concepciones sobre el aprehensor como un individuo imputado que se explica que existen en los flujos mentales de los nobles son factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización." Las concepciones sobre el aprehensor como un individuo imputado que se explican en este [verso] no son factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización porque pertenece a la sección que explica únicamente [la culminación del] camino de la visión.

2ba1b) Refutando la afirmación de que este camino surge únicamente como algo que conlleva diferentes etapas

1) Exponiendo las reclamaciones

Algunos dicen: "[El camino de la visión] surge teniendo cuatro naturaleza –los dos caminos de la visión cuando se ve la naturaleza de los fenómenos y los dos caminos de la visión cuando se ve la sabiduría. Por lo tanto, la naturaleza de los fenómenos se ve a través de ambas disposiciones para la cognición y la cognición del Dharma, mientras que la sabiduría se ve tanto a través de la disposición posterior como de la cognición posterior." Otros dicen categóricamente: "El camino de la visión surge progresivamente en dieciséis momentos."

2) Su refutación

De ello se deduce que los Bodhisatvas renuncian progresivamente a los factores a los que se debe renunciar mediante la visión, porque el camino de la visión surge progresivamente. La [razón] implica el [predicado], tal como en el caso del camino de la visión Śrāvaka. Si esto se acepta, [contradice] el *Viniścayasaṃgrahaṇī*:

> ... porque todas las aflicciones a las que se debe renunciar a través de la visión (las implicaciones incorrectas en el sufrimiento, etc.) se abandonan simultáneamente. Uno debe saber que los factores a ser abandonados a través de la familiarización se abandonan de manera progresiva porque deben ser abandonados a través de la familiarización con el camino.[1599]

Además, los sūtras afirman:

> Inmediatamente después de conectarse con esta visión,
> las opiniones sobre una personalidad real, teniendo como primordiales
> la ética y las disciplinas espirituales,

> y la duda (estas tres aflicciones)
> se abandonan simultáneamente y se ven las realidades de los nobles.

2ba2) Presentando nuestro propio sistema
Este tiene dos partes:
- a) La presentación del camino de la visión en general.
- b) La explicación detallada de la intención del texto del *[Abhisamay]ālaṃkāra* y sus comentarios en particular

2ba2a) La presentación del camino de la visión en general.

El *Viniścayasaṃgrahaṇī* explica:

> La presentación del camino de la visión tiene dos partes –la presentación detallada con puntos de referencia para que las enseñanzas permanezcan y la presentación de la conciencia suprema experimentada personalmente sin puntos de referencia.[1600]

Así, el camino de la visión de los Bodhisatvas [se presenta] de dos [maneras]:
1) La presentación detallada con puntos de referencia para que las enseñanzas permanezcan
2) La presentación de la conciencia última experimentada personalmente sin puntos de referencia[1601]

La primera representa el alcance de la explicación [de este camino] y la segunda es el alcance de su surgimiento en el flujo mental. El *Ālokā* dice:

> ... a través del poder del razonamiento, el camino de la visión es un solo momento de realización clara, pero se explica como dieciséis momentos de realización clara [en términos de eliminar varios tipos de error].[1602]

1) La presentación detallada con puntos de referencia para que queden las enseñanzas tiene dos partes:
- a) La tesis
- b) Presentando la prueba de esta [tesis]

1a) Los dieciséis momentos del camino de la visión surgen progresivamente y estos momentos deben referirse a [el tiempo que lleva] completar una actividad [específica]. El *Abhidharmasamuccaya* dice:

> Un momento de la mente debe entenderse como el surgimiento completo de un conocimiento respecto de lo que debe ser conocido [por ella].[1603]

Quizás te preguntes: "¿Cómo surgen estos dieciséis [momentos] de manera progresiva?" (1) No tener miedo de ver directamente la verdadera naturaleza impura de la realidad del sufrimiento de los tres reinos es la disposición para el conocimiento del Dharma del sufrimiento, que es su camino ininterrumpido. "Camino ininterrumpido" se refiere al remedio que realmente renuncia a los factores que se deben renunciar. (2) La cognición del Dharma del sufrimiento que ve directamente la verdadera naturaleza pura de la realidad del sufrimiento de los tres reinos es el camino de la liberación. "Camino de la liberación" se refiere al remedio que distancia los factores a ser abandonados (para la presentación de "impuro" y "puro" [en este contexto], ver la sección 2bb a continuación que analiza el sistema de los bhūmis de los Śrāvakas). (3) No tener miedo de ver directamente que las dos primeras sabidurías [recién mencionadas] son las causas de las cualidades de las nobles es la disposición para el conocimiento posterior del sufrimiento. (4) La sabiduría que toma como objeto esta misma disposición al conocimiento posterior del sufrimiento es el conocimiento posterior del sufrimiento. Ambas también representan el camino de la liberación. (5)-(16) El mismo [patrón] que en el caso de [la realidad del] sufrimiento se aplica a las tres realidades restantes.

Quizás te preguntes: "¿Cuáles son los objetivos de las dos [últimas] sabidurías?" El comentario del *Abhidharmasamuccaya* dice:

> El objeto del camino supramundano es doble– la talidad y la perfecta sabiduría.[1604]

El surgimiento progresivo [de los dieciséis momentos del camino de la visión] se conoce a través de la explicación del propio *Abhidharmasamuccaya*, que dice:

> (1) ¿Qué es la disposición? Es el prajñā no contaminado en el que la realidad del sufrimiento se revela como la propia experiencia personal en virtud de un análisis previo [en el camino de la preparación]. A través de este [prajñā] de ver el sufrimiento, se abandonan las [respectivas] aflicciones que se deben abandonar. Esto se llama "la disposición para el conocimiento del sufrimiento del Dharma." (2) ¿Qué es el conocimiento Dharma del sufrimiento? Es la cognición que manifiesta la liberación [de las respectivas aflicciones] inmediatamente después del final de la disposición [para la cognición Dharma del sufrimiento]. (3) ¿Cuál es la disposición para realizar posteriormente el conocimiento del sufrimiento? Es el prajñā no contaminado inmediatamente después del final del conocimiento del Dharma del sufrimiento en la que se revela como la propia experiencia personal que las dos [cogniciones que consisten] en la disposición para el conocimiento del Dharma del sufrimiento y la cognición del Dharma del sufrimiento son las causas de las cualidades de

> los nobles. (4) ¿Qué es el conocimiento posterior del sufrimiento? Es el conocimiento el que capta definitivamente la disposición para el conocimiento posterior realizado. De la misma manera deben entenderse las disposiciones y cogniciones que corresponden a las tres realidades restantes. Aquí, a través de las disposiciones para el conocimiento del Dharma y los conocimientos [del Dharma], lo aprehendido se realiza [que esta vacío]. A través de las disposiciones de realización posteriores y de las cogniciones [posteriores], el aprehensor se realiza que [está vacío]. Debe entenderse que todas las disposiciones y cogniciones implican el yoga de morar en la ausencia de signos. Estos dieciséis momentos de la mente constituyen el camino de la visión.[1605]

[Por lo tanto,] presentarlo de esa manera es una presentación que se basa en el *Abhidharmasamuccaya*.

Alternativamente, al tomar los [cuatro] aspectos de la realidad del sufrimiento de los tres reinos como portadores de su verdadera naturaleza, se relacionan progresivamente con [las dos disposiciones y las dos cogniciones] desde el punto de vista de la realización de la verdadera naturaleza de estos [cuatro aspectos] –la disposición para el Dharma [está relacionado] con la "impermanencia," la cognición del Dharma con el "sufrimiento," la disposición posterior para la "ausencia de identidad" y la cognición posterior con la "vacuidad." La misma manera de relacionar [los cuatro aspectos respectivos de cada realidad con las disposiciones y cogniciones] se aplica también a las tres realidades restantes.

1b) Presentando la prueba de esta tesis.
Esto corresponde a [lo que dice el *Viniścayasaṃgrahaṇī*]:

> Están las cuatro mentes que concuerdan con el factor de cognición del Dharma, las cuatro mentes que concuerdan con el factor de realización posterior de la cognición y... al final, un único compromiso en la mente meditativa que es la mera calma mental. A través de estas nueve mentes juntas, el camino de la visión esta plenamente completado.[1606]

Aquí, las primeras ocho [mentes] se dividen en dos [cada una] (el camino ininterrumpido y el camino de la liberación), dando así dieciséis. El noveno es el camino nominal de la visión. Además, el *Abhidharmasamuccaya* dice:

> [El camino de la visión] es también la cognición del Dharma que se centra en la eliminación de las designaciones convencionales de los seres sintientes, la eliminación de las designaciones convencionales de los fenómenos y la eliminación de las designaciones convencionales de ambos en todos los aspectos.[1607]

Explica así el surgimiento progresivo del camino de la visión a través de la triple eliminación de las designaciones convencionales. [En este pasaje,] “ser sintiente” se refiere a una identidad de la persona; “fenómenos” se refiere a una identidad de los fenómenos; “designaciones convencionales” significa las concepciones que se forman con posterioridad a tales designaciones; “eliminación” significa renuncia; y “en todos los aspectos” se refiere [tanto] a los seres sintientes como a los fenómenos. Aquí, los tres [(eliminando las designaciones de seres sintientes, fenómenos y ambos)] se explican como “cognición del Dharma.” En el *Viniścayasaṃgrahaṇī*, también encontramos lo siguiente:

> Las dos primeras deben considerarse como la cognición del Dharma asociada a sus factores congruentes y la tercera, como la cognición posterior asociada a sus factores congruentes.[1608]

Este surgimiento progresivo del camino de la visión también se afirma en el *Uttaratantra*:

> Así como un brote que crece progresivamente y etc.
> rompe las cáscaras de la semilla,
> al ver la verdadera realidad
> se ponen fin a los factores a ser abandonados a través de la visión.[1609]

El *Vṛtti* dice:

> Durante el octavo momento del camino de la visión, los Bodhisatvas tienen que cultivar lo inconmensurable. De lo contrario, durante el noveno momento, sin considerar los reinos de los seres sintientes, caerían en la cesación.[1610]

Por lo tanto, de acuerdo con la intención de estas citas, la primera [presentación] [más] completa es definida como el camino de la visión.

2) La presentación de la conciencia última experimentada personalmente sin puntos de referencia tiene dos partes:
  a) La tesis
  b) Presentando la prueba de esta [tesis]

2a) El camino de la visión surge como de una sola naturaleza y en un solo tiempo –no tiene divisiones en términos de aislamientos. Entonces, en este contexto, el primer momento del primer bhūmi es el camino de la visión, mientras que el segundo y todos los momentos siguientes pertenecen al camino de la familiarización.[1611] Así, aquí, el camino de la visión es únicamente un camino

ininterrumpido porque es el remedio que realmente renuncia a los factores que se deben renunciar. Algunos pueden objetar: “No hay certeza sobre esto porque [AA V.21d] explica un camino de liberación como el camino de la visión:

> Quien ve la verdadera realidad se libera.”

Entonces se deduce que el primer momento del camino Śrāvaka de la visión es un camino de liberación porque está liberado de sus respectivos factores a los que debe renunciar. La vinculación es lo que se reclama. Si se acepta esta [consecuencia], [contradice] la explicación [en el *Abhidharmakośa*] de que [el primer momento del camino de la visión] es un camino ininterrumpido:

> La disposición y el conocimiento, en el debido orden,
> son el camino ininterrumpido y el camino de la liberación.[1612]

2b) Presentando la prueba de esta tesis.
El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> En términos de la segunda presentación, comenzando con la naturaleza de la mente única que está congruentemente asociada con el conocimiento de la talidad, el camino de la visión está plenamente completado. Aquí el camino de la calma mental debe considerarse igual que antes.[1613]

Además, el *Yuktiṣaṣṭikā* explica que el camino de la visión no tiene divisiones después de la disposición para el Dharma:

> Justo sobre la cognición del Dharma,
> si hubiera una distinción en ella,
>
> entonces aquellas personas ignorantes
> que piensan que incluso entidades muy sutiles
> surgen a través de algo,
> no verían la realidad del origen a través de condiciones.[1614]

De acuerdo con esto, el *Mūlamadhyamakākārikā* declara que la naturaleza básica de las cuatro realidades surge al mismo tiempo:

> Quien ve la originación dependiente
> ve el sufrimiento,
> su origen, su cesación
> y el camino.[1615]

El *Ālokā* afirma:

> El primer momento del primer bhūmi es el camino de la visión. Luego, [los Bodhisatvas] alcanzan los otros momentos, el segundo y demás [de este bhūmi] –a través del camino ininterrumpido “vajra,” que inmediatamente después produce el Budabhūmi de la iluminación perfecta. Dado que todos estos [últimos] comprenden el Dharmadhātu como la realidad suprema y demás,[1616] se presentan como el camino de la familiarización.[1617]

Además, en el mantrayāna, hay pasajes escriturales ilimitados, tales como el ejemplo ilustrativo [la sabiduría] y la sabiduría real que se ilustra [por ella] siendo definitivamente solo un momento único. Sin embargo, por temor a ser demasiado detallado, no presento [aquí estos pasajes].

En definitiva, en el momento en que surge el remedio, ya han cesado los factores a renunciar. Además, inmediatamente después de cesar el remedio, aparece un momento de sabiduría. Con este punto en mente, esto se denomina “sabiduría que surge momentáneamente.” Sin embargo, la sabiduría no existe por tener el carácter de ser momentánea porque es la naturaleza básica que está vacía de surgir y cesar. Otros Tibetanos que afirman que la sabiduría es momentánea, la naturaleza de los fenómenos como portadores de esta naturaleza y el Dharmakāya como pensamientos ordinarios están irremediablemente equivocados; aquellos que están dotados del análisis deberían rechazar [tales afirmaciones] como si fueran comida envenenada.[1618]

2ba2b) La explicación detallada de la intención del texto del *Abhisamayālaṃkāra* y sus comentarios que se aclara aquí en particular

Las ocho disposiciones y las ocho cogniciones suman dieciséis. [La forma en que se presentan aquí] representa sólo sus etapas progresivas tal como las afirman Āryavimuktisena y Haribhadra. Porque presentan las cuatro disposiciones para el Dharma como los [cuatro] caminos ininterrumpidos en relación con los factores a los que se debe renunciar a través de la visión; las cuatro cogniciones del Dharma, como los [cuatro] caminos de la liberación; y las ocho disposiciones y cogniciones de realización posterior, como los caminos especiales. Habiendo hecho esto, [además] presentan a alguien que permanece en el decimoquinto [momento del camino de la visión] como un Bodhisatva que se acerca y a alguien que permanece en el decimosexto [momento], como un Bodhisatva que permanece en el fruto.

Además, en los capítulos primero y cuarto [de AA], [el camino de la visión] se enseña desde la perspectiva del logro posterior, y en los capítulos segundo, tercero y quinto, se enseña desde la perspectiva del equilibrio meditativo. Aquí, el tema que nos ocupa es la explicación del [camino de la visión] en el segundo capítulo.

La única sesión de equilibrio meditativo durante la cual se revela la naturaleza naturalmente pura de los fenómenos se divide en dieciséis partes porque se explica que estas dieciséis no son interrumpidas por nada más y porque existe el propósito de dividir [esta única sesión] en dieciséis. [El propósito] es que [el camino de la visión] no se divida simplemente por la manera de ver la naturaleza de los fenómenos, sino que se divida en estas [dieciséis partes] en virtud de la manera de inducir certeza sobre la naturaleza de los fenómenos en cuanto se relaciona con los portadores individuales de esta naturaleza. De esta manera, ver tiene un momento y realizar, dieciséis [momentos].

Quizás te preguntes: "¿Cuál es la diferencia entre estos dos?" Ver debe [ser entendido] en términos del objeto que aparece, que es el aspecto que aparece a la sabiduría de la naturaleza de los fenómenos. La realización [debe entenderse] en términos del objeto del compromiso –el objeto respecto del cual se eliminan las superimposiciones al inducir certeza sobre él. Este objeto, tal como está relacionado con los portadores individuales de la naturaleza de los fenómenos, es la vacuidad.[1619] Por ejemplo, en lo que respecta a la visión de la naturaleza pura y naturalmente pura de los fenómenos a través de estos dieciséis [momentos], no hay diferencia. Sin embargo, dado que el primer momento de este modo de ver, por su propia fuerza, induce certeza sobre la naturaleza de los fenómenos, es una percepción directa la que [induce] certeza en virtud de sí misma.[1620] En cuanto al segundo momento y a todos los siguientes, [en general,] algo es una cognición repetitiva si es una aprehensión añadida de un objeto referente ([en este caso] el aspecto que es una negación no implicativa) respecto del cual las superimposiciones ya han sido eliminadas por el [momento de aprehensión] anterior de este objeto].[1621] Sin embargo, [el segundo momento y todos los siguientes del camino de la visión] no son cogniciones repetitivas porque, a diferencia de los seres ordinarios, tales Bodhisatvas [en el camino de la visión] no tienen aprehensiones adicionales del objeto referente que es el aspecto de una negación no implicativa, y porque [estos momentos] representan percepciones directas de sus objetos que aparecen. Tampoco son [estos momentos] cogniciones repetitivas con respecto a sus objetos de compromiso específicamente caracterizados porque son cogniciones de algo que no engaña cuando uno se involucra en ello con el propósito de usarlo o rechazarlo.[1622] Además, [dichos momentos] tampoco son cogniciones repetitivas con respecto a la naturaleza de los fenómenos en relación con distintos portadores de esta naturaleza, respecto de las cuales las superimposiciones aún no han sido eliminadas por ninguna sabiduría precedente [y sobre] las cuales la certeza debe ser inducida por el propio poder [de estos] momentos de cognición]. Porque es cierto que [estos conocimientos] no son más que percepciones válidas directas que [inducen] certeza en virtud de sí mismas. Como dice [el *Pramāṇavārttika*]:

> En virtud de sí misma, se realiza su propia naturaleza.[1623]

En cuanto a la forma en que se induce certeza sobre la naturaleza de los fenómenos en relación con los diferentes portadores de esta naturaleza, esto se ejemplifica aquí por la manera en que se induce [certidumbre] sobre la verdadera naturaleza de la realidad del sufrimiento (que es algo que tiene la naturaleza [de los fenómenos]). (1) Inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de la inseparabilidad de la talidad (el objeto) y la Budeidad (el sujeto) representa la disposición para la cognición Dharma del sufrimiento (el portador de esta verdadera naturaleza). Este es el camino ininterrumpido que abandona esos oscurecimientos cognitivos que son factores a los que hay que renunciar a través de la visión con respecto a [la realidad del] sufrimiento. (2) Inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de la grandeza (como las formas últimas y demás del Dharmadhātu) representa la cognición que es la cognición Dharma del sufrimiento (el portador de esta verdadera naturaleza). Porque es el camino hacia la liberación real de esos oscurecimientos cognitivos que son factores a los que hay que renunciar a través de la visión con respecto al sufrimiento. (3) Inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de estar vacío de cualquier conocimiento válido que realmente evalúe las formas aparentes, etc., representa la disposición para el conocimiento posterior del sufrimiento (el portador de esta verdadera naturaleza). Porque es el camino especial de la renuncia a aquellos oscurecimientos cognitivos que son factores a ser abandonados a través de la visión con respecto al sufrimiento. (4) Así como las formas aparentes no pueden evaluarse mediante una cognición válida, las formas aparentes, etc., tampoco existen como cogniciones válidas. Inducir certeza sobre la verdadera naturaleza de éste, en virtud de su propio poder, representa el conocimiento posterior del sufrimiento (el portador de esta naturaleza). Porque también es el camino especial de la renuncia a aquellos oscurecimientos cognitivos que son factores a abandonar a través de la visión con respecto al sufrimiento. Al aplicar [este patrón] de la misma manera a las tres realidades restantes, [hay] dieciséis [momentos de realización].[1624]

2ba3) Eliminando las objeciones

Este tiene dos partes:

a) [Eliminando las objeciones a] la presentación del camino de la visión Mahāyāna en general
b) Eliminando las objeciones a la intención del texto del *Abhisamayālaṃkāra* y sus comentarios en particular

2ba3a) Eliminando las objeciones a la presentación del camino de visión Mahāyāna en general

Otros pueden decir: “De ello se deduce que uno no tiene que meditar en los cuatro inconmensurables durante el octavo [momento del camino de la visión] para evitar caer en la cesación en el noveno momento porque el noveno momento durante el

cual uno no cae en la cesación ya ha surgido en el momento en que surge el octavo momento durante el cual uno no cae en la cesación."[1625] [Yo respondo que la razón no se aplica.] Si ellos continúan: "Se deduce que sí se aplica en términos de la presentación anterior [del *Viniścayasaṃgrahaṇī*] [para que las enseñanzas permanezcan (ver 2ba2a)] porque [esta presentación] es así," [yo respondo que] la razón no se aplica. Si dicen: "Se deduce que sí se aplica en términos de la última presentación porque [esta presentación] es así," yo acepto.

2ba3b) Eliminando las objeciones a la intención del texto del *Abhisamayālaṃkāra* y sus comentarios en particular

Algunas personas pueden decir: "En el octavo [momento], uno debe elevarse [desde el equilibrio meditativo] hacia el logro posterior porque [el *Vṛtti*] dice:

> ... los Bodhisatvas tienen que cultivar los inconmensurables."[1626]

Este no es el caso. Es cierto que el amor y demás dentro de la realización directa de la carencia de cualquier naturaleza son necesariamente la sabiduría del equilibrio meditativo de realizar la vacuidad, tal como en el ejemplo de la gran compasión no referencial.

2bb) El sistema del Hīnayāna

(1) Primero, no tener miedo de ver directamente la verdadera naturaleza impura de la realidad del sufrimiento del reino del deseo es el surgimiento del camino ininterrumpido que es la disposición para el conocimiento del Dharma del sufrimiento. "Impuro" se refiere a la condición del objeto –la realidad del sufrimiento– siendo impuro en virtud de los diez compromisos incorrectos. (2) Después de eso, ver directamente la verdadera naturaleza pura de la realidad del sufrimiento del reino del deseo es el surgimiento del camino de la liberación que es la cognición del Dharma del sufrimiento. "Puro" se refiere a la condición del objeto –la realidad del sufrimiento– siendo puro de los diez compromisos erróneos. (3) Después de eso, no tener miedo de ver directamente la verdadera naturaleza impura de la realidad del sufrimiento de los dos reinos superiores es el surgimiento del camino ininterrumpido que es la disposición para el conocimiento posterior del sufrimiento. "Impuro" se refiere a la condición del objeto –la realidad del sufrimiento– siendo impuro a través de los dieciocho compromisos incorrectos [(un conjunto de nueve para cada reino)]. (4) Entonces, ver directamente la naturaleza pura y actual de la realidad del sufrimiento con respecto a los dos reinos superiores es el surgimiento del camino de la liberación, que es el conocimiento subsiguiente del sufrimiento. "Puro" se refiere a la condición del objeto –la realidad del sufrimiento– siendo puro de los dieciocho compromisos erróneos. Después de estos [cuatro momentos de sabiduría], surgen progresivamente las cuatro sabidurías sobre la realidad del origen [del sufrimiento], seguidas por el

surgimiento de las cuatro [sabidurías] sobre la realidad de la cesación y las cuatro sobre la realidad del camino. El *Abhidharmakośa* dice:

> Las esferas de la "cognición del Dharma"
> son el sufrimiento del reino del deseo, etc.
> Las esferas de cognición posterior son el sufrimiento y demás
> de los [reinos] superiores.[1627]

Y:

> Las disposiciones y los conocimientos, en el debido orden,
> son los caminos ininterrumpidos y los caminos de la liberación.[1628]

Por lo tanto, según los Śrāvakas, se dice que estos dieciséis momentos mentales son como levantar algo sobre un puente.

2c) Explicación de los términos de la definición
Este tiene dos partes:
 a) El [significado general del camino de la visión]
 b) Los significados particulares de los términos

2ca) El significado general del camino de la visión.
Dado que se ve directamente que todos los fenómenos carecen de naturaleza, es una visión. Debido a que es el lugar desde donde proceder hacia esta [visión], es un camino. Como dice [el *Abhidharmakośa*]:

> Porque sus quince momentos
> ven lo invisible, es el camino de la visión.[1629]

2cb) Los significados particulares de los términos
En virtud de conocer directamente los [dieciséis] Dharmas de las cuatro realidades (como la impermanencia), [el camino de la visión] es la cognición del Dharma. En virtud de no tener miedo de esto, es disposición. En virtud de que conoce posteriormente las características definitorias de las cuatro realidades a través de signos, es la cognición posterior. En virtud de no tener miedo de esto, es la disposición [posterior]. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> A través de las dos –la cognición del Dharma y la cognición posterior de la realización– todas las formaciones manifiestas y ocultas se realizan claramente.[1630]

En cuanto al significado de esto, "todas las formaciones" son las cuatro realidades. Con respecto al reino de los deseos, estas cuatro [realidades] se [realizan] directamente, y [con respecto a los reinos superiores,] se realizan a través de la

inferencia de que “las cuatro [realidades] de los reinos superiores son como las cuatro del reino de los deseos.”

2d) La manera en que este camino renuncia a los factores a renunciar
Este tiene dos partes:
a) La [forma de renuncia] real
b) El tema auxiliar de la manera en que se abandonan los oscurecimientos aflictivos que son factores a abandonar mediante la familiarización.

2da) La forma efectiva de renuncia
En términos de aquellos [Bodhisatvas] que no han pasado por un camino inferior antes [de entrar en el Mahāyāna], la primera disposición para el Dharma es capaz de erradicar la totalidad de las aflicciones que agitan el flujo mental, cada uno de los factores que se basan en estas [aflicciones] e impulsan a uno a existencias posteriores, y todos los oscurecimientos cognitivos que obstruyen la visión directa de la verdadera naturaleza de la realidad del sufrimiento. Porque al ver directa y nuevamente la naturaleza de los fenómenos, esta primera disposición para el Dharma es capaz de inducir certeza acerca de [esta naturaleza] en virtud de su propio poder. Aunque esta primera disposición para el Dharma tiene la capacidad de vencer todas las latencias de las aflicciones sin excepción, no lo hace porque el remedio para todas las latencias de las aflicciones sin excepción no se cultiva de manera deliberada. Quizás te preguntes: “¿Cuál es el remedio para estas [latencias] que debe cultivarse de manera deliberada?” Definitivamente es [una mente] lo que implica ya sea el aspecto de ausencia de identidad de la persona o [el aspecto de discriminar] los niveles burdos [inferiores] de los pacíficos [superiores]. Dado que estos dos son los remedios para las causas que impulsan a uno a la existencia y completan [a lo que uno es impulsado], en este punto [de la primera disposición para el Dharma], los nobles Śrāvakas renuncian a las causas que los impulsan a completar existencias posteriores a través de esos remedios. Sin embargo, en lo que respecta a los Bodhisatvas, dado que su prajñā de comprender la vacuidad definitivamente opera en conjunto con la compasión (lo que significa estar apegado a los seres sintientes), no abandonan todas las latencias de las aflicciones sin excepción en este punto.

Por lo tanto, se debe tener [en mente] lo siguiente. Es definitivo que los Bodhisatvas que no han pasado por un camino inferior antes [de entrar en el Mahāyāna] renuncian a las latencias de las aflicciones que son factores a los que se debe renunciar al ver únicamente a través del camino Mahāyāna de la visión. Sin embargo, son capaces de renunciar a las causas para renacer en la existencia [samsárica], que se basan en estas [aflicciones] y son factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización, incluso a través del camino mundano [de familiarización]. Para los nobles Śrāvakas, no hay renuncia a las causas para renacer en la existencia a través del camino mundano. Pero para los Bodhisatvas nobles, existe [la posibilidad de] renunciar a las causas para renacer en la

existencia [samsárica], que son factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización, a través del camino mundano. Un ejemplo de esto sería la situación de un Bodhisatva que no ha alcanzado el camino no contaminado de familiarización con el Mahāyāna (que sirve como remedio para el deseo dentro del reino del deseo) y, sin embargo, renace en el reino de la forma después de haber renunciado a tomar una existencia en el reino del deseo a través del camino mundano.

[A continuación,] la posterior disposición [para conocer la realidad] del sufrimiento es la capacidad de inducir certeza acerca de las dos sabidurías previas de la disposición para el Dharma y la cognición [del Dharma] como causas de las cualidades de los nobles mediante la eliminación de superimposiciones al efecto que [estas dos sabidurías] no son [tales causas]. Sin embargo, esta disposición posterior no se presenta como un camino ininterrumpido en relación con los factores a renunciar a través de la visión, porque las superimposiciones que son los factores a renunciar a través de ella no son factores que obstruyan la visión directa de la naturaleza de los fenómenos.

En general, hay muchísimos casos en los que quienes están en el camino de la visión y en el camino de la familiarización renuncian a factores a renunciar que no son ninguno de los dos [conjuntos de] respectivos factores a renunciar [a través de estos caminos], tales como la manera de renunciar a esos oscurecimientos que obstruyen toda la gama de objetos cognoscibles, los oscurecimientos de la absorción meditativa, los oscurecimientos del logro de cualidades especiales y los oscurecimientos del tiempo en que las facultades cambian.

2db) El tema auxiliar de la manera en que se abandonan los oscurecimientos aflictivos que son factores a ser abandonados a través de la familiarización. Los Bodhisatvas no cultivan el remedio para las latencias de las aflicciones de manera deliberada porque no luchan por la paz de haber renunciado a estas [latencias]. Quizás te preguntes: “¿A qué renuncian entonces?” Sólo renuncian a las concepciones que representan oscurecimientos cognitivos. Por esta razón, se dice que el vinaya de los Bodhisatvas es lo que no domina más que las concepciones. Quizás preguntes: “¿No abandonan en absoluto las latencias de las aflicciones?” Este no es el caso. Porque cuando deliberadamente renuncian a los factores antagónicos del camino del Bodhisatva [de familiarización] (las 108 concepciones que son oscurecimientos cognitivos), simultáneamente renuncian [también] a las 108 latencias de las aflicciones. Por lo tanto, en este momento, no tienen que cultivar un remedio no contaminado para las latencias de las aflicciones aparte de [su camino de familiarización]. Porque, en términos de aislamientos generales, las concepciones son oscurecimientos cognitivos, pero también representan los oscurecimientos aflictivos de los Bodhisatvas. Por lo tanto, al abandonar principalmente las concepciones, como algo natural, [los Bodhisatvas] también abandonan los oscurecimientos aflictivos. Teniendo esto en cuenta, el venerable Vasubandhu declaró [en su *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* del I.5]:

> Las aflicciones de los Bodhisatvas son concepciones.[1631]

Si se explica así, no hay ningún defecto en la forma en que el maestro Haribhadra presenta a quienes se acercan y permanecen para aquellos [Bodhisatvas] que anteriormente no estaban libres de apego.[1632] Así, dado que los "Bodhisatvas que se acercan a los arhats" están en el proceso de hacer esfuerzos para abandonar las impregnaciones de las tendencias negativas de los dos oscurecimientos a través del samādhi similar a un vajra, se presentan como tales ["Bodhisatvas que se acercan a los arhats"]. Sin embargo, no es adecuado presentarlos como tales desde [el punto de vista de] sus esfuerzos por renunciar a las latencias que son las causas del renacimiento en la Cima de la Existencia, porque los nobles Bodhisatvas renuncian a los nueve [grados de las] latencias del reino del deseo y de las existencias [superiores] simultáneamente. En resumen, las latencias de las aflicciones son dobles –(1) los "oscurecimientos aflictivos" que llevan el nombre de estas tendencias latentes y son las latencias que representan las causas para renacer en la existencia [saṃsārica] y (2) aquellas que conllevan el nombre de estas tendencias latentes pero representan oscurecimientos cognitivos. Como causas para que [los Bodhisatvas] renazcan en el saṃsāra para el bienestar de los demás, las primeras no son abandonadas [por los Bodhisatvas], mientras que las segundas son las que deben ser abandonadas simultáneamente con las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos.

2e) Considerar si hay o no un logro posterior que sea parte del camino de la visión

En el abhidharma no hay explicación de un lugar común entre el logro posterior y el camino de la visión. En cuanto al significado de esto, los abhidharmas inferiores y superiores coinciden en sus explicaciones de que, en esta etapa [del camino de la visión], las cogniciones en términos de la [realidad] aparente se han convertido en algo que tiene la propiedad de no surgir [de nuevo]. Ar Jangchub Yeshe y otros dicen que, al considerar los signos de una persona irreversible en el camino de la visión y la forma en que se realiza la originación dependiente durante el logro posterior, existe un lugar común. Sin embargo, esto no está justificado. Aparte de los dieciséis [momentos] de las disposiciones y cogniciones del camino de la visión que se enseñan aquí, no se explica nada más [como este camino]. Las disposiciones y cogniciones de logros posteriores que llevan estos nombres son [sólo] nominales. Cualquier cosa que sea una disposición o cognición real es necesariamente un [estado mental en] equilibrio meditativo. Como esta dicho:

> Si este no fuera el caso, ¿Cómo podrían los momentos de conciencia personal de los yoguis tener la característica definitoria de que otros confíen en ellos?

Así, alguien que está dotado de la conducta especial posterior al [equilibrio meditativo] (que se explica como signos de irreversibilidad) es alguien que está en el camino de familiarización con el Mahāyāna. Porque, mediante la inferencia de tal resultado, la razón, su causa, la realización en el camino anterior de la visión, [queda demostrada]. O, al inferir sus causas específicas –medios especiales y prajñā– con esta razón, se prueba que un Bodhisatva que permanece en estas causas es una persona irreversible en el camino de la visión (lo cual es [una prueba] en términos de una razón natural). En cuanto a la forma de realizar la originación dependiente durante el logro posterior, esto sucede durante [el intervalo] entre el camino de la liberación del camino de la visión completado y el surgimiento de la etapa preparatoria que sirve como remedio para las concepciones que son factores. ser abandonado a través de la familiarización. Ésta es la posición del maestro del *Vivṛti*.

Este tema general del camino de la visión fue escrito adoptando la intención tal como se encuentra en la explicación complementaria de Trolungba Lodrö Jungne sobre el camino de la visión. Por lo tanto, el Mahāyāna que se enseña [aquí] también se establece como la intención del traductor Ngog.

> Si la progresión de la realización clara de las realidades
> no se entiende de acuerdo con esta manera de explicarla,
> incluso si algunos que proclaman en voz alta ser eruditos
> y algunos que afirman tener la realización
> discuten esto cientos de veces
> a través de muchos discursos aparentemente tan puros y
>   vacíos de realidad.[1633]
> Estos no son más que engaños.
> Por lo tanto, no confíes en ellos,
> sino confía en lo que te expliqué aquí.

E) El camino de la familiarización

1) El camino de la familiarización y su función en general[1634]

Este tiene cuatro partes:

a) La definición

b) Las divisiones detalladas de sus instancias

c) Los cuerpos y mentes de los motivos en los que se basa

d) La diferencia entre el camino de familiarización contaminado y no contaminado en este capítulo

1a) La definición
[El camino de la familiarización] es aquel que brinda la oportunidad de la liberación, tiene la naturaleza del camino de los nobles que son aprendices y no tiene la naturaleza del camino de la visión.

1b) Las divisiones detalladas de sus instancias
a) El [camino] mundano [de la familiarización]
b) El camino supramundano de la familiarización

El *Abhidharmakośa* dice:

> El camino de la familiarización es doble...[1635]

Así, [este texto] lo explica como el camino mundano contaminado de familiarización y el camino supramundano no contaminado de familiarización. También el abhidharma superior [en el *Abhidharmasamuccaya*] dice:

> [Consiste en] el camino mundano anterior al camino de la visión y el camino supramundano.[1636]

En cuanto a "anterior al" [en esta oración], la intención es que haya caminos mundanos de familiarización antes del camino de la visión. Entre los [dos] caminos de familiarización que se explican así, el primero es el nominal y el segundo es el totalmente cualificado.

1ba) El camino mundano de la familiarización
Este tiene dos partes:
1) Divisiones
2) Función

1ba1) Divisiones
El abhidharma superior comienza su explicación con las palabras: "¿Qué es el camino mundano? Es el primer dhyāna mundano..." y [continúa] ascendiendo hasta la Cima de la Existencia.[1637] Por lo tanto, hay diecisiete [niveles del camino mundano de familiarización] –las etapas reales de cada uno de los cuatro dhyānas y las cuatro [absorciones] sin forma; las etapas preparatorias de cada uno de ellos (en total dieciséis); y el primer dhyāna especial y actual.

1ba2) Función
Según el noble Asaṅga, el camino mundano de familiarización renuncia únicamente a los factores que se abandonan a través de la familiarización. El *Viniścayassaṃgrahaṇī* dice:

> En cuanto a aquellos que están libres del deseo en términos de los reinos del deseo, su apego deseoso, sus intenciones de dañar, su orgullo en relación con los fenómenos que concuerdan con su [apego y su intención de dañar] y su ignorancia que está congruentemente asociada con los [primeros tres] son abandonados de tal manera que no surgen [ya más] en absoluto. Sin embargo, los factores a los que se debe renunciar mediante la visión (como las opiniones sobre una personalidad real) no son así.[1638]

Esto explica que el camino mundano de familiarización renuncia únicamente a los factores a ser abandonados a través de la familiarización. En cuanto a la manera de renunciar, el abhidharma superior dice:

> Es la cesación en virtud de que las semillas se han debilitado a través del camino mundano.[1639]

Así, el camino mundano de la familiarización debilita las semillas de las aflicciones que son los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización. Quizás te preguntes: "Pero el *Abhidharmakośa* explica que el camino mundano de familiarización renuncia tanto a la porción de los factores que se abandonan mediante la visión como [la porción de] los factores que se abandonan mediante la familiarización porque dice:

> Aquellos que se superan mediante la disposición que surge de la Cima
> de la Existencia
> son los factores a los que se debe renunciar mediante la visión.
> Aquellos que surgen de los [niveles] restantes son [superados] mediante
> la visión y la familiarización.[1640]

Por lo tanto, los factores a los que se debe renunciar a través de la visión y que se superan mediante la disposición posterior que surge de la Cima de la Existencia son definitivamente los factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Sin embargo, el camino mundano de familiarización que surge de los ocho niveles restantes[1641] renuncia tanto a la porción de los factores a renunciar a través de la visión como a la porción de los factores a renunciar a través de la familiarización. Esta explicación contradice [la anterior)." Es cierto que [las dos explicaciones] son contradictorias, pero no hay ningún defecto en eso porque el yāna superior no puede ser invalidado por estar en contradicción con los inferiores.

1bb) El camino supramundano de la familiarización

Este tiene dos partes:

1) Divisiones
2) Función

1bb1) Divisiones
El camino remediador de la familiarización tiene nueve divisiones, es decir, cada uno de sus tres [niveles de] menor, medio y mayor [se dividen además en] tres –el primero tiene un [nivel] menor, medio y mayor, y los [niveles] medio y grande tienen las mismas tres [subdivisiones].

1bb2) Función
[El camino supramundano de familiarización] consiste en la familiarización con los nueve [bhūmis] restantes después del primer bhūmi. El *Vṛtti* comienza su explicación con las palabras: “En el segundo bhūmi, a través del menor del camino menor renunciando a la mayor de las concepciones grandes...” y [continúa diciendo] que, en cada uno de los nueve bhūmis, sus respectivos factores a renunciar se renuncian.[1642]

1c) Los cuerpos y las mentes de los motivos en los que se basa
El soporte físico en el que surge nuevamente el [camino de familiarización] previamente inexistente es definitivamente únicamente [un cuerpo dentro] del reino del deseo porque [este camino] debe surgir en el [mismo] soporte en el que ha surgido el camino de la visión. En cuanto a los soportes físicos para sostener un camino de familiarización que ya ha surgido [en la última vida], los Śrāvakas pueden depender de [cualquier soporte dentro de] los tres reinos, mientras que los Pratyekabudas deben depender únicamente de [un cuerpo dentro] del reino de los deseos. Para los Bodhisatvas, en general, se explica que pueden confiar en [cualquier soporte dentro de] los tres reinos. Sin embargo, cuando esto se examina en detalle, no dependen de [ningún soporte dentro] del reino sin forma porque éste no es un lugar donde [se promueve el bienestar de los demás]. Quizás te preguntes: “Entonces, ¿Cuál es la intención detrás de que haya Bodhisatvas que progresan al reino sin forma?” Tales [Bodhisatvas] se presentan como tales ya sea desde el punto de vista de haber renunciado ya a las causas del renacimiento en el reino de la forma o la intención detrás de esto es que tienen el poder de nacer en el reino sin forma. Sin embargo, aunque tengan el poder de nacer [allí], eso no significa que tengan que nacer allí. Porque, en relación directa con el progreso hacia el reino sin forma, los sūtras explican que [tales Bodhisatvas] se iluminan en varios reinos a través de emanaciones, pero no se explica que tienen que nacer en el reino sin forma.

También se puede decir: “El comentario sobre el *Abhidharmasamuccaya* explica que aquellos Bodhisatvas que no han alcanzado el rasgo distintivo del poder renacen en el reino sin forma. Aquellos Bodhisatvas que renacen en el reino sin forma no tienen el poder de renacer en el reino sin forma.” los reinos del deseo

o de la forma sin surgir del estado mental de las [absorciones] sin forma reales, porque han renunciado a las causas para renacer en los reinos del deseo o de la forma desde que previamente se liberaron del apego a estos [reinos].” Aunque es posible que los Bodhisatvas que no han alcanzado el rasgo distintivo del poder tengan dicha propiedad, en general esto no es razonable. El *Mahāyāsūtrālaṃkāra* explica:

> Como los demás están dotados del que no retorna,
> ellos practican a través de emanaciones.[1643]

Esto explica que, aunque los Bodhisatvas han renunciado a las aflicciones que son las causas de renacer en los reinos y tierras agradables y desagradables, sin renunciar a su propio soporte físico real (dondequiera que exista este soporte físico) muestran las formas de renacer en el reino del deseo y demás a través de emanaciones y así reunir las acumulaciones.

En cuanto al soporte mental, el camino mundano de familiarización [puede] depender de cualquier soporte mental entre los diecisiete niveles [de saṃsāra]. El camino supramundano de familiarización no depende de [soportes mentales dentro] del reino del deseo y de la Cima de la Existencia. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Excepto por las ramas de la iluminación y el camino,
> en el reino del deseo y en la Cima de la Existencia...[1644]

Por lo tanto, dado que el estado mental de la Cima de la Existencia no está claro, no es adecuado como soporte mental para el [camino supramundano de familiarización]. Dado que [las mentes de] el [reino] del deseo no están en equilibrio meditativo, tampoco son adecuadas como soporte mental para el [camino de familiarización]. Quizás te preguntes: “¿En qué [motivos] se basa entonces este [camino]?” Se basa en los seis fundamentos de dhyāna y las tres primeras [absorciones] sin forma porque estos son los que se denominan “los nueve fundamentos no contaminados.”

A este sistema otros pueden objetar: “¿Por qué [el camino de la familiarización] depende de la etapa preparatoria del primer dhyāna y no de las etapas preparatorias de los tres restantes?” El camino de familiarización que existe en los flujos mentales de aquellos que no han alcanzado los estados mentales de los dhyānas reales tiene que depender de la etapa preparatoria del primer dhyāna porque aún no han alcanzado los estados mentales de los dhyānas reales, que son soportes mentales muy flexibles. [El camino de la familiarización] no tiene que depender de las etapas preparatorias de los tres dhyānas restantes aparte del primero porque es suficiente confiar sólo en estos [dhyānas] reales. Por lo tanto, el maestro [Haribhadra] dijo que esta explicación en el *[Abhisamay]ālaṃkāra* aquí de que el

camino no contaminado de familiarización se basa en el reino del deseo y la Cima de la Existencia no es algo que no caiga bajo la intención de la madre porque esto es [explicado] en términos de Bodhisatvas que son hábiles en los medios. El significado de que sean expertos en medios es el siguiente. Dentro de un único flujo mental, las causas del renacimiento en el reino del deseo (que llevan el nombre de “latencias del anhelo por el [reino] del deseo”) y el prajñā que claramente realiza la vacuidad no son los factores que deben cancelarse y lo que los cancela, respectivamente. Por tanto, es adecuado que se produzcan simultáneamente. En esta situación, los Bodhisatvas que son expertos en medios no renuncian deliberadamente a las causas para renacer en el [reino del deseo], en virtud de las cuales luego nacen en el reino del deseo y en la Cima de la Existencia. Tal explicación se justifica porque concuerda con la explicación de que las nueve absorciones meditativas reales de cruzar en un salto[1645] y las concepciones que son los factores a abandonar a través de la familiarización son los remedios y los factores a abandonar [aquí, respectivamente].

1d) La diferencia entre el camino de familiarización contaminado y no contaminado en este capítulo

Lo que implica una falsa imaginación es el camino contaminado de la familiarización y lo que está libre de esta imaginación es el camino no contaminado de la familiarización. Algunas personas se refieren a esta imaginación que se enseña aquí como las concepciones que se aprehenden combinando términos y sus referentes. Sin embargo, esto no es adecuado por las siguientes razones. No existe un lugar común entre el camino de familiarización del Mahāyāna y las concepciones que se aprehenden mediante la combinación de términos y sus referentes. Es imposible que estos dos puedan ser congruentes a través de los cinco factores de congruencia [entre mentes primarias y factores mentales]. Además, los Bodhisatvas de los bhūmis puros no tienen tales concepciones durante sus logros posteriores. Por esta razón, cualquier objeto aprehendido que pueda identificarse como un camino contaminado de familiarización con los bhūmis puros, como afirman las personas mencionadas anteriormente, es obsoleto. Pueden decir: “Dado que es posible que [estas concepciones y el camino de familiarización] ocurran simultáneamente en un único flujo mental, las concepciones que presentan el camino de familiarización como contaminado se presentan por todos los medios como las concepciones que aprehenden mediante la fusión de términos y sus referentes”. Pero luego se deduce que incluso los caminos no contaminados de familiarización de los bhūmis impuros son concepciones que se aprehenden combinando términos y sus referentes porque operan en el mismo flujo mental que la imaginación falsa. Por tanto, la tesis original [anterior] no es sostenible.

En cuanto a nuestro propio sistema, todas las conciencias en las que la dualidad de aprehensor y aprehendido aparece bajo el influjo de tendencias latentes representan una falsa imaginación. Exactamente estas son las concepciones [en

términos del camino de familiarización al que se hace referencia] en este [segundo] capítulo. El significado de estar o no libre de estas [concepciones] es el siguiente. Dado que [el camino de familiarización que] opera simultáneamente con estas concepciones en el mismo flujo mental está contaminado [por ellas], no está libre [de ellas]. Puesto que [el camino de familiarización que] no opera simultáneamente con ellos no está contaminado [por ellos], está libre [de ellos]. Por lo tanto, la sabiduría del logro posterior del camino de la familiarización se llama "contaminada." Porque en un Bodhisatva cuyo flujo mental está dotado de esta sabiduría de logro posterior, [este flujo mental] consiste en el [tipo de] cognición en el que, bajo el influjo de las tendencias latentes de la ignorancia, sigue apareciendo la dualidad de aprehensor y aprehendido dentro de las conciencias de las cinco puertas [de los sentidos] [de este Bodhisatva].

Por lo tanto, esto se presenta como el camino de la familiarización porque es el camino Mahāyāna del conocimiento de la familiarización, el de darse cuenta directamente de que estas apariencias son como sueños. El camino de la familiarización no se presenta como tal desde el punto de vista de lo que aparece durante su [logro posterior]. Porque es cierto que [todo] desde el punto de vista de la apariencia representa una falsa imaginación y, por lo tanto, no consiste más que en factores a los que hay que renunciar. Tal vez te preguntes: "¿Qué es entonces lo que se debe presentar como el camino [de familiarización]?" Es la realización antes mencionada de comprender directamente que [estas apariencias] son como similares a un sueño. Por lo tanto, desde el punto de vista del auto-aislamiento de la sabiduría del logro posterior, [el camino de la familiarización] no se afirma como las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido porque cualquier cognición que aparezca como dualidad es necesariamente contradictoria con el ser sabiduría. Se establece que estos son contradictorios porque, en general, cualquier cognición que se presente como la dualidad de aprehensor y aprehendido bajo el influjo de tendencias latentes debe ser una conciencia (ordinaria) y, como tal, es contradictoria con el ser sabiduría. Este punto esencial es incluso mucho más profundo que lo que es muy profundo.

[Aún así] otros dicen: "Dado que Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que el equilibrio meditativo también implica apariencias, ¿no se sigue que está contaminado? Si esto sigue así, también el auto-aislamiento de la sabiduría del equilibrio meditativo estaría contaminado, y entonces no tiene sentido analizar si el auto-aislamiento de la sabiduría del logro posterior está o no contaminado." Quienes dicen esto no entienden la razón por la cual Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que el equilibrio meditativo implica apariencias. En términos de la manera de identificar el objeto de enfoque de la práctica, primero, la cognición que aparece como la dualidad de aprehensor y aprehendido y surge como todo tipo de originaciones dependientes se toma como base de análisis en el momento de la preparación [el verdadero equilibrio meditativo]. Esto es lo que denominaron "el equilibrio meditativo que implica apariencias." Sin embargo, esto

no es una explicación del equilibrio meditativo real que implica las apariencias. Porque durante ese tiempo es imposible que las apariencias de la dualidad de aprehensor y aprehendido surjan en la cognición que está presente dentro de el mismo flujo mental que la sabiduría [de este equilibrio]. [La razón] se aplica [porque AA V.21d dice:]

> Quien ve la verdadera realidad se libera.

Así, se explica que, [en equilibrio meditativo,] nada más que la sabiduría aparece, mientras que cualquier otra cosa no aparece. Además se dice:

> Cuando se perfecciona el poder de la familiarización, se abandonan todas las características del error.[1646]

Esto explica que no surjan en absoluto apariencias de error [en el equilibrio meditativo]. Quizás te preguntes: “Entonces, ¿Cuál es el propósito de distinguir [el equilibrio meditativo que implica apariencias de] los otros ‘equilibrios meditativos sin apariencias’?” La diferencia [sólo se refiere a la etapa de preparación para el equilibrio meditativo. En el primer caso,] durante la preparación [para el equilibrio meditativo] enseñada anteriormente, inicialmente lo que se toma como base del análisis es la cognición que aparece como la dualidad de aprehensor y aprehendido. Por otro lado, afirmar que el equilibrio meditativo no tiene apariencias se refiere a que la sabiduría no dual se toma como base del análisis durante la preparación [para el equilibrio meditativo] desde el principio. Algunos dicen: “Así como Āryavimuktisena y Haribhadra analizan tomando la cognición que aparece como la dualidad [de aprehensor y aprehendido] como base de análisis durante la preparación [para el equilibrio meditativo], analizan de la misma manera durante el equilibrio meditativo real.” Este no es el caso porque, durante el equilibrio meditativo, incluso el propio prajñā discriminante es consumida por el fuego de la sabiduría. Al explicar tales razones, uno se libera de las inútiles disputas sobre si el auto-aislamiento de la sabiduría del equilibrio meditativo está contaminado o no.

2) El camino de la familiarización como aspiración[1647]

[Esto tiene tres partes:]

- a) definición
- b) División
- c) Líneas limítrofes

2a) Definición

[La definición del camino de familiarización como aspiración] es “la realización clara del logro posterior [que está asociado con] la confianza de confiar en que la prajñāpāramitā es la fuente de los tres bienestares.” Desde la perspectiva de que

implica apariencias dualistas, este [camino de familiarización como aspiración] se presenta como conceptual. Sin embargo, no se presenta así desde la perspectiva de concepciones que aprehenden combinando términos y sus referentes porque este tipo de camino de familiarización es una cognición no conceptual inequívoca, [es decir, una cognición perceptiva válida]. En cuanto a presentar la naturaleza de la aspiración como confianza, Ratnākaraśānti dice [en su *Śuddhamatī*]:

> La aspiración es confianza, pura apertura y esfuerzo, es decir, [tiene] las características de confianza y deseo.[1648]

Por lo tanto, es el deseo de alcanzar el estado de la prajñāpāramitā confiando en ella y comprendiendo así que no es engañosa. Puesto que el objeto [de esta aspiración] (el estado [de la prajñāpāramitā]) es puro, el sujeto (la confianza) también surge teniendo el aspecto de [un estado mental de] apertura pura. Dado que el objeto (este estado [mental]) es aquello por lo que se debe luchar, el sujeto (la apertura pura) también surge con el aspecto de luchar. Por tanto, representa la aspiración a la verdadera realidad que opera a través del poder de las entidades. Porque Dharmamitra dice [en su *Prasphuṭapadā*]:

> Su naturaleza es aprehender entidades que fueron comprobadas precisamente como [fueron comprobadas].[1649]

2b) División

[La aspiración] es una triple –aspiración para alcanzar el bienestar final de uno mismo (el svābhāvikakāya); aspiración para alcanzar el bienestar [final] tanto de [uno mismo como de los demás] (el Dharmakāya); y aspiración para lograr el bienestar [final] de los demás (los rūpakāyas). Las razones para dividir [la aspiración] en tres son las siguientes. A través del camino de familiarización con la aspiración a la madre como fuente del propio bienestar, uno enfatiza principalmente la acumulación de sabiduría que renuncia a los oscurecimientos cognitivos (la frase “que renuncia a los oscurecimientos cognitivos” también se aplica a los dos [tipos de aspiración] siguientes). A través del camino de familiarización con la aspiración a la madre como fuente de ambos bienestares, se enfatiza principalmente la unión de las dos acumulaciones. A través del camino de familiarización con la aspiración a la madre como fuente del bienestar de los demás, se enfatiza principalmente la acumulación de méritos. También hay otro propósito en el hecho de que esta enumeración [de aspiración] sea definitivamente triple porque pone fin a la [noción de] tener que manifestar el verdadero fin aspirando a que la madre sea la única fuente del Dharmakāya. Durante esta fase de triple aspiración de la mente, el conocimiento [del Bodhisatva] que [se manifiesta como] cuerpo y palabra también realiza alabanzas, elogios y veneración, pero algunos dicen que son los

tathāgatas quienes realizan estas alabanzas, elogios y veneración por los Bodhisatvas que están dotados de dicha triple aspiración.[1650]

En resumen, la aspiración, la dedicación, etc., son ocupaciones mentales en las cualidades de la prajñāpāramitā desde la perspectiva de las apariencias dualistas, mientras que la sabiduría no referencial que opera simultáneamente con ellas es el camino [real] de familiarización. En términos del primero (estas ocupaciones mentales), [el camino de familiarización] se presenta como el aspecto de los medios (la conducta en el nivel de lo aparente, que es el bienestar de los demás). En términos de esta última (sabiduría no referencial), se presenta como el aspecto de prajñā (el propio bienestar a través de la visión de lo último). Por lo tanto, en virtud de que estos dos –prajñā y medios– no están separados, [los Bodhisatvas] reúnen las dos acumulaciones y así manifiestan los dos kāyas.

2c) Líneas limítrofes

En el sistema de algunos, como Moṣākaragupta,[1651] la línea divisoria para [el camino de familiarización como] aspiración se presenta como [estando presente] desde [el nivel de] compromiso a través de la aspiración en adelante, pero esto no es adecuado para ser presentado como línea de partida para la aspiración que aquí se enseña. Porque su línea de partida debe presentarse como el camino de familiarización inmediatamente después de que se haya completado el camino de la visión porque este es el contexto para explicar la aspiración de este mismo camino de familiarización.

Por lo tanto, [de entre los tres tipos de aspiración aquí,] (1) la aspiración por el propio bienestar está incluida en los logros posteriores de los bhūmis impuros. Porque, en virtud de no haber abandonado [aún] a la mente afligida, [en los Bodhisatvas de estos bhūmis todavía] surge algún orgullo sutil de centrarse en sí mismos.

(2) La aspiración a ambos bienestares está contenida en los dos primeros bhūmis puros porque, en virtud del cambio de estado de la mente afligida, [los Bodhisatvas] realizan la igualdad de ellos mismos y de los demás. Algunos dicen: “No es adecuado hablar de que la mente afligida haya cambiado de estado en el octavo bhūmi porque su base es la [conciencia] ālaya y el cambio de estado de esta [última] aún no se ha logrado [en este bhūmi].” [La sugerencia aquí] de que la falta del cambio de estado de la [conciencia] ālaya implica necesariamente que no es adecuado que la mente afligida haya cambiado de estado es engañosa por las siguientes razones. [La afirmación sobre] el cambio de estado de la mente afligida en el octavo bhūmi a pesar de que el ālaya no ha cambiado de estado [todavía] es pura en virtud del triple análisis[1652] porque el venerable [Maitreya] lo ha dicho [él mismo]. Además, aunque hay tres maneras distintas de entender el significado de la forma en que se produce un cambio de estado, con respecto al cambio de estado en este contexto, hay dos [maneras] –el cambio de estado de lo que es soportado y

el cambio de estado del soporte. Pero la idea anterior de que si el soporte no ha cambiado de estado, tampoco el cambio de estado de lo soportado es un cambio de estado que realmente cumple esta función, simplemente significa no entender la presentación del cambio de estado. Tanto el cambio de estado de ālaya (el soporte) como el cambio de estado de la mente afligida (lo soportado) son bien conocidos con el nombre de "cambio de estado" porque se puede aplicar la explicación del término "cambio de estado" en concordancia con los hechos de ambos [casos] y son bien conocidos en los tratados de esta manera. Por lo tanto, [el cambio de estado de la mente afligida en cuestión aquí] no es un cambio de estado del soporte, en el que el estado de lo soportado (la mente afligida) depende del estado del soporte (el ālaya). Más bien, lo que se presenta como el término convencional "cambio de estado" [aquí] es el cambio en términos del auto-aislamiento del estado de lo soportado (la mente afligida) que no depende del [soporte del ālaya]. Porque, en el punto [del octavo bhūmi], la mente afligida [per se] no tiene [ninguna más] trascendencia o cambio. En cuanto a que se establezca que esta razón implica [el predicado], el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* [XI.45ac dice]:

> Debido al cambio de mentación, percepción
> y concepción, existe un cuádruple dominio
> sobre la no conceptualidad...

El *Bhāṣya* sobre esto de Vasubandhu, el segundo omnisciente, [lo glosa como] "sin cambios."[1653]

(3) La aspiración por el bienestar de los demás está contenida en el último bhūmi puro porque la manera en que [se logra] el bienestar de los demás es igual a [la de] los Budas.

[Estos puntos (1)-(3)] representan los significados de los pasajes en el *Ālokā* que terminan respectivamente con "[Maitreya] enseñó por primera vez las nueve subdivisiones de la aspiración por el propio bienestar porque las semillas del orgullo por uno mismo no se extinguen [en los Bodhisatvas en estos niveles]"; "Explicó las nueve subdivisiones de la aspiración al bienestar de uno mismo y de los demás porque, [para los Bodhisatvas en estos niveles,] uno y los demás son iguales"; y "... porque la aspiración por el bienestar de los demás surge por el bien de los reinos ilimitados de los seres sintientes."[1654]

3) El camino de la familiarización como dedicación[1655]

[Esto tiene cuatro partes:]

a) La manera de recoger el mérito a dedicar mediante la triple autenticidad
b) La manera en que este [mérito] aumenta enormemente a través de una gran dedicación
c) La manera en que la dedicación debe ser abrazada por el prajñā

d) En consecuencia, la forma de sellar el mérito mediante la dedicación unificada

3a) La manera de recoger el mérito a dedicar mediante la triple autenticidad

(1) Para tomar como ejemplo el caso de las entidades que consisten en las raíces de la virtud de algo como la generosidad dedicada a la iluminación, los objetos genuinos de la generosidad son cinco –las Tres Joyas; aquellos que proclaman el Dharma; y los enfermos y los padres. Además, los sūtras hablan de invitados; enfermeras; los que se vuelven contra un reino y luego son torturados por los reyes; y aquellos sin protección. En cuanto al grado de superioridad de estos objetos, el *Mañjuśrimūlatantra* dice:

> Cien mil personas comunes y corrientes
> igualan a un solo brahman puro.
> Cien mil brahmanes puros
> igualan a una sola persona con ética pura.
> Cien mil personas con ética pura
> igualan a una sola persona que haya alcanzado la sabiduría.

(2) Las entidades genuinas [que se van a reunir] son acciones correctas, es decir, raíces de la virtud (como la generosidad) que no están mezcladas con ninguna mala acción. En cuanto al grado de superioridad de estas entidades de virtud, los [sūtras] madre dicen que [uno puede] ofrecer a los Budas durante eones reinos mundanos que están llenos de estūpas hechas de las siete sustancias preciosas, siendo [cada una] una yojanā de alto y medio de ancho, y [en número] tantos como granos de arena hay en el Ganges. [Sin embargo,] comparado con eso, [todo] desde escribir la prajñāpāramitā hasta meditar en ella es superior. Esto enseña la diferencia en términos de superioridad de las entidades de virtud (como practicar la generosidad y erigir estūpas) versus estudiar, reflexionar y meditar en los Mahāyāna sūtras.

(3) La motivación genuina [para acumular méritos] es reunir raíces de virtud para alcanzar la Budeidad para el bienestar de los demás y dedicarlos a ese [fin].

3b) La manera en que este mérito aumenta enormemente a través de una gran dedicación

Esto se refiere a reunir y combinar mentalmente todas las raíces de virtud de uno mismo y de los demás como un solo [objeto a dedicar] y luego hacer la dedicación de estas [virtudes] por el bien de [todos] los seres sintientes dentro de toda la extensión de espacio. [Además,] uno se regocija en las dedicaciones de los demás y también dedica las raíces de virtud de este regocijo a la perfecta iluminación.

3c) La manera en que la dedicación debe ser abrazada por el prajñā. Esto significa entender que, en el nivel de lo aparente, tales dedicaciones son sólo originaciones dependientes. Sin embargo, en última instancia, la dedicación misma está vacía de dedicación.

3d) La manera de sellar el mérito mediante la dedicación unificada
[Esto tiene seis partes:]
a) ¿Qué se va a dedicar?
b) Aquello a lo que se dedica
c) El objetivo de la dedicación
d) El aspecto [cognitivo] de la dedicación
e) La definición de dedicación
f) La forma de realizar la dedicación

3da) ¿Qué se se va a dedicar?
Éste consiste en las dos acumulaciones o, como dice el *Madhyāntavibhāga*:

> Para alcanzar las dos virtudes...[1656]

Su comentario [de Vasubandhu] dice:

> La virtud es condicionada e incondicionada.[1657]

Tales virtudes condicionadas son las raíces de las virtudes que se recogen en los tres tiempos porque se dice:

> Todas las muchas virtudes de todos los seres que existen–
> las que se han realizado, se realizarán y se realizan.
> Por lo tanto, éstas son acciones virtuosas voluntarias y volitivas.[1658]

En cuanto a la virtud incondicionada, el Mahāyāna abhidharma explica que "la virtud incondicionada es la talidad."[1659] Por lo tanto, existen raíces incondicionadas de la virtud. A esto algunos dicen: "Entonces se sigue que la talidad es una acción kármica porque es una virtud a la que hay que dedicarse." Estas personas establecen tal consecuencia al aferrarse a cualquier virtud que necesariamente es una acción [kármica]. Sin embargo, todo lo que es virtud no necesita ser alguna acción [kármica] del cuerpo, la palabra o la mente de los seres sintientes por las siguientes razones. [Primero,] esto es como en el caso de que todo lo que es karma no necesita ser virtud. En general, lo que se presenta como virtud se caracteriza por ser una causa que tiene la naturaleza de estar libre de mal y precede a su resultado que consiste en el estado de cesación del sufrimiento. En cuanto a la causa y el resultado en términos de este tipo de presentación y lo que la presenta, desde la perspectiva de los estados mentales es adecuado presentarlo con respecto

a la naturaleza de los fenómenos (talidad incondicionada). En resumen, las acciones kármicas del cuerpo, la palabra y la mente de los seres sintientes producen raíces condicionadas de virtud, mientras que las actividades iluminadas de los vajras del cuerpo, la palabra y la mente de los Budas producen raíces incondicionadas de virtud.

A esto, algunos dicen: "Entonces se deduce que es necesario explicar que los Budas acumulan acciones kármicas y alcanzan frutos de virtud incondicionada. Por lo tanto, tu [posición] es simplemente una creación propia." Las acciones de los tres vajras de los Budas no necesitan acumular acciones nuevamente –la naturaleza de tales acciones se establece simplemente mediante el establecimiento de la Budeidad misma. La manera en que esto se establece es que, por ejemplo, la presencia de [lograr] el bienestar [de todos los seres] se establece desde la perspectiva de las acciones de la actividad iluminada, y ser un Buda [se establece] desde la perspectiva de su propia naturaleza. Tampoco los Budas necesitan volver a alcanzar cualquier fruto de la virtud condicionada porque estos se logran simplemente a través del establecimiento de ser Budas y porque estos dos [–esos frutos y ser un Buda–] son inseparables, así como el ser impermanente se logra simplemente al establecerse como un jarrón.

Algunos dicen aquí: "Una virtud incondicionada que se produce como las acciones de los tres vajras es [auto-]contradictoria porque esta virtud, al ser incondicionada y [al mismo tiempo] ser adecuada para ser realizada como las acciones de los tres vajras, es contradictoria." Las acciones que se denominan "las acciones de los tres vajras" no necesitan depender de que las realicen personas, de que se produzcan a través de causas y condiciones, o de la unión [de ciertas circunstancias condicionadas]. Por lo tanto, las acciones de los tres vajras también son incondicionadas. Por tanto, no existe ninguna contradicción como se ha expuesto anteriormente. Además, algunos dicen: "La propia naturaleza de lo incondicionado es simplemente incondicionado, pero no es adecuado que lo simplemente incondicionado en sí mismo produzca raíces incondicionadas de virtud que sean distintas a él mismo. Porque no hay conexión entre estas dos (lo que es incondicionado en sí mismo y algo ajeno [que es incondicionado]), ni es posible dentro de la esfera de los objetos cognoscibles que algo incondicionado produzca raíces condicionadas de virtud." Que algo incondicionado no produce raíces condicionadas de virtud y que no es adecuado que lo que es simplemente incondicionado en sí mismo produzca raíces incondicionadas de virtud que son otras que están de acuerdo con [las posiciones] de estas personas. Sin embargo, yo presento la virtud de la Budeidad y el Dharmadhātu como este puro ser incondicionado, lo cual no está de acuerdo con la posición de estas personas de que [estos dos] no son adecuados como virtud porque son incondicionados.

En resumen, dado que el Dharmadhātu no está condicionado por seres sintientes, el hecho de que se presente como la suprema de todas las virtudes en mi

sistema se reduce a ser una virtud incondicionada; siendo virtud no fabricada; siendo virtud natural; y siendo la virtud del estado fundamental. Para combinar los significados de estas, en el Dharmadhātu la virtud última (la causa) existe porque el Dharmakāya incondicionado (el resultado producido por ella) existe [en él]. O el Dharmadhātu es virtud última porque ésta es su naturaleza o estado fundamental. Continuando con este argumento probatorio inicial, [yo digo que] el Dharmadhātu es de la naturaleza de virtud última porque es incondicionado en términos de lo último. Por lo tanto, en el último argumento probatorio, ser incondicionado (la propiedad del sujeto) se aplica al Dharmadhātu ([el sujeto]). La concomitancia positiva es que todo lo que es incondicionado en términos de lo último es necesariamente de la naturaleza de la virtud última –al igual que el corazón del [sugata], en realidad la naturaleza del Dharmadhātu también es virtud. La concomitancia negativa se establece de la siguiente manera. Todo lo que no es de la naturaleza de la virtud última no es necesariamente incondicionado en términos de lo último –así como para los fenómenos que son distintos del Dharmadhātu, la otra [parte] afirma que la naturaleza del Dharmadhātu no es virtud. Luego, en términos del significado definitivo, la virtud última y el ser incondicionado son de la misma naturaleza. Dado que es necesario establecer tanto los significados como los términos convencionales de estos argumentos probatorios, la manera de establecerlos debe entenderse desde la tradición oral.

De nuevo, algunas personas dicen: "De ello se deduce que el Dharmadhātu incondicionado no aumenta, incluso si se dedica, porque es el Dharmadhātu." Si me arrojan esta consecuencia [a mí] al tener en mente que la propia naturaleza del Dharmadhātu no cambia, incluso si está dedicada, yo [también] la acepto en mi sistema. Sin embargo, aunque la virtud incondicionada que es el Dharmadhātu en realidad no puede ser re-dedicada por seres sintientes, al dedicarla pretendiendo que es algo que se debe dedicar, se convierte en la causa para alcanzar la iluminación perfecta. Dado que el Dharmadhātu convirtiéndose en una causa [de esta manera] está incluido en [la categoría de] acciones mentales virtuosas, no es que tomarlo como algo para dedicarlo quede sin resultado.

En general, en términos de tomar algo para dedicarlo, el surgimiento de alguna entidad real que deba tomarse como lo que se va a dedicar es necesario o no. De entre estas dos [posibilidades], dado que las virtudes contaminadas y no contaminadas (que son fenómenos condicionados) son distintas del Dharmadhātu incondicionado, las entidades de tales virtudes no son la iluminación real. Por lo tanto, [en este caso,] la iluminación debe manifestarse [indirectamente] a través del aumento de estas virtudes o de su continuo. Pero dado que la virtud incondicionada que es el Dharmadhātu no es otra cosa que la iluminación, no tiene que funcionar como causa de la iluminación mediante cualquier cambio en esta virtud a dedicar. Aunque existen estos dos casos de seres sintientes que realmente pueden o no [tomar] la virtud para dedicarla como algo para dedicar, en sus mentes pueden

[tomar] ambas como algo para dedicar. Porque no hay diferencia en dedicar ambas virtudes [condicionadas e] incondicionadas de la [misma] manera de eliminar [mentalmente] otras [cosas] con respecto a lo que aparece como un objeto mental [a dedicar].

Aquí se puede decir: “Si el Dharmadhātu es a la vez iluminación y virtud, no hay necesidad de dedicarlo a la iluminación.” En términos del significado definitivo, en realidad no existe tal necesidad. Sin embargo, durante el tiempo en que las manchas adventicias de los seres sintientes [parecen] funcionar como factores antagónicos del Dharmadhātu, estos seres sintientes [dedican el Dharmadhātu como virtud suprema] es una dedicación dentro del alcance de su pretensión mental, que se hace con el fin de superar estas manchas [aparentemente] antagónicas a través de la virtud que es el Dharmadhātu completamente puro. Quizás te preguntes: “¿No es cierto que la dedicación dentro del ámbito de la simulación no da frutos?” Este no es el caso. Es lo mismo que con las virtudes que fueron realizadas por otros seres sintientes, aunque estas no son acciones virtuosas que en realidad fueron realizadas por uno mismo. Los frutos surgen de dedicar [las acciones de otros] dentro del alcance de [la propia] pretensión, juntándolas y combinándolas con las acciones virtuosas que fueron realizadas por uno mismo, y haciéndolo de tal manera que [las primeras] no sean diferentes de [las segundas]. Explicado de esta manera, sólo los Budas tienen la capacidad de dedicar y “transformar” la virtud incondicionada en iluminación, pero los seres sintientes no. La virtud incondicionada de los Budas, a través de una gran compasión, se dedica a purificar realmente a los seres sintientes y las manchas adventicias de manera completa. Esto se muestra como si el corazón del [sugata] dotado de doble pureza en los flujos mentales de estos seres sintientes se transformara, desde una perspectiva temporal, en iluminación. Sin embargo, no es el caso que los seres sintientes no dediquen también la virtud incondicionada –la manera en que tienen que dedicarla ya se explicó anteriormente. Yo digo:

> Puesto que el Dharmadhātu es virtud iluminada,
> no es para que se convierta
> en iluminación que se dedica.
> Sin embargo, dado que la capacidad de purificar
> los oscurecimientos que la oscurecen
> existe en la virtud incondicionada,
> por el simple hecho de comprometerse en eso, la pureza incondicionada
> se enseña como algo que el venerable [Maitreya] debe dedicar.

Nuevamente, algunas personas dicen: “[Anteriormente, afirmas que] la virtud existe en el Dharmadhātu o que es virtud. [Sin embargo,] entonces sería igualmente posible que la no virtud exista en el Dharmadhātu o que sea no virtud.”

Esto no es igualmente posible. El Dharmadhātu se establece como virtud natural, y este ser establecido por la naturaleza no se pierde en ninguna situación, por lo que no hay oportunidad de que sea no virtud, así como la naturaleza de la acción virtuosa de haber renunciado a matar no es ninguna otra acción.

Algunos otros pueden pensar: "Dado que los seres sintientes en realidad no pueden acumular acciones incondicionadas, su dedicación por parte de las mentes de los seres sintientes carece de fruto." Este no es el caso –es como un fruto que surge de la acumulación de sabiduría dedicada por las mentes de los seres sintientes, aunque los seres comunes no pueden en realidad reunir la acumulación de sabiduría. Algunos pueden decir: "Entonces se deduce que un flujo mental en el que las raíces de virtud están extintas está dotado de raíces de virtud para ser dedicas porque el Dharmadhātu es algo para dedicar." Si esto se dice [en el sentido de], "Se deduce que ese [flujo mental] está dotado de virtud condicionada debido a la [razón anterior]," la vinculación no es definitiva. Si se dice [en el sentido de], "Se deduce que ese [flujo mental] está dotado de [virtud] incondicionada debido a la [razón anterior]," lo acepto. Porque [cuando los textos hablan de] "un flujo mental en el que las raíces de virtud se extinguen," esto implica la intención de que las raíces condicionadas de virtud se extingan temporalmente, mientras que un flujo mental en el que las raíces incondicionadas de virtud se extinguen es imposible.[1660]

Algunos pueden decir: "En cuanto a las acciones virtuosas, se deduce que las virtudes realizadas en cualquiera de los tres momentos son innecesarias porque la naturaleza de los fenómenos es a lo que se debe dedicar." Esta [consecuencia] no va más allá de una implicación contradictoria o incierta.[1661] En cuanto a la manera de no ir más allá de ser contradictorio, si esta [consecuencia] se plantea teniendo en mente la razón por la cual el Dharmadhātu no es adecuado como algo que debe realizar al realizarse en los tres tiempos, el Dharmadhātu supremo reúne las raíces de virtud a través de su realización en todo momento. Por lo tanto, mediante el conocimiento válido se elimina que [el Dharmadhātu] no es adecuado para reunir las raíces de virtud realizadas a través de él. Por lo tanto, cuando el virtuoso Dharmadhātu es tomado como sujeto [de esta consecuencia], en términos de su permanencia de esta manera [(realizando la virtud en todo momento)] en los nobles, [la razón en esta consecuencia] representa una razón contradictoria. Por otro lado, según la posición de la gente [que lo presentó], representa una [razón] incierta. O si [esta consecuencia] se lanza [a mí] como [se lee arriba] tomando como sujeto la virtud condicionada, no hay concomitancia positiva entre la razón y el predicado a probar. Si el Dharmadhātu incondicionado es algo que debe dedicarse, esto no significa que sea innecesario dedicar acciones virtuosas condicionadas como algo que [también] debe dedicarse. Así, [dicha concomitancia positiva] es incierta tanto en términos de la posición de estas personas como de cómo son realmente las cosas.

3db) Aquello a lo que se dedica

Todas las virtudes condicionadas e incondicionadas están dedicadas a eliminar las manchas adventicias (los factores a purificar) dentro del corazón de [sugata] (la base de la purificación) y a manifestar claramente esta base de la purificación (el resultado de la purificación).

3dc) El objetivo de la dedicación

Quizás te preguntes: "En cuanto a la necesidad de dedicación, ¿Por quién es?" No es por el propio bienestar de uno, sino únicamente por el bienestar de los demás porque es como dice [el *Yuktiṣaṣṭikā*]:

> A través de este mérito, que todos los seres
> reúnan las acumulaciones de mérito y sabiduría,
> y luego alcancen los dos [kāyas] supremos
> que surgen del mérito y la sabiduría.[1662]

3dd) El aspecto cognitivo de la dedicación

En el nivel de la [realidad] aparente, [dedicarse con] esfuerzo intenso es crucial, pensando: "Basado en esta virtud, que yo y todos los demás alcancemos la Budeidad para el bienestar de todos los seres sintientes." En cuanto a alabar ese esfuerzo, el *Mañjuśribuddhaṣetraguṇavyūhasūtra* dice:

> Cualesquiera que sean las aspiraciones realizadas por alguien
> que permanece en el juego del esfuerzo
> de acuerdo con las condiciones de todos los fenómenos,
> sus frutos coincidirán exactamente con ellos.

Este [esfuerzo] debe ser abrazado por la certeza de que, en última instancia, nunca existió nada a lo que uno dedica, ni un dedicador, ni nada para se dedicado. Como se dice:

> Todos los victoriosos que llegan en los tres tiempos...

Y:

> Así como el héroe omnisciente Mañjuśri...[1663]

El significado de [estos versos] es que, para los nobles del Mahāyāna, por el mero [hecho de] hacer una dedicación, ésta se establece como la naturaleza de la dedicación no referencial. Pero los seres ordinarios deben primero hacer la dedicación en el nivel de lo aparente (el [mencionado] intenso esfuerzo) y después

aspirar a que esta [dedicación] tenga la naturaleza de la [dedicación] última no referencial. Por lo tanto, deben dedicar mentalmente a estas dos [formas de dedicar] de forma alterna.

3de) La definición de dedicación
Al dedicar las virtudes para alcanzar la iluminación para el bienestar de los demás, no se pierden hasta que se alcanza la iluminación y conllevan frutos inagotables una vez alcanzada la iluminación. Para explicar el término definiendum, viene [del Sánscrito] *pariṇāma* y por lo tanto se refiere a transformación. Entonces su significado es "dedicación," porque todas las virtudes se transforman en causas para la perfecta iluminación. Como dice el *Akṣayamatiparipṛcchāsūtra*:

> Así como una gota de agua que cae en el gran océano
> no se agota hasta que el océano se seca,
> al dedicar la virtud como causa de la iluminación,
> no se agota hasta que se alcanza la iluminación.

3df) La manera de realizar la dedicación
Si uno hace una dedicación desde lo más profundo del corazón, se cumplirá [en consecuencia]. Se dice que es una dedicación poderosa que expresa la verdad a través de palabras que implican un compromiso y [están motivadas por] la conciencia correcta. En cuanto a la diferencia entre plegaria de dedicación y aspiración, [la primera significa lo siguiente]. Al seleccionar específicamente cualquier raíz de virtud condicionada o incondicionada y luego convertirla en la raíz común de virtud de todos los seres sintientes, estas virtudes se dedican como causas para que uno mismo y [todos] los demás alcancen la gran iluminación. En el caso de las plegarias de aspiración, sin seleccionar específicamente ninguna raíz particular de virtud, uno aspira desde lo más profundo del corazón a que todos los seres sintientes se conviertan en Budas y también expresa el poder de esta verdad verbalmente, haciendo plegarias en consecuencia.

4) El camino no contaminado de la familiarización[1664]

Quizás te preguntes: "En general, ¿Cómo se presenta el camino no contaminado de familiarización propiamente dicho?" Tomando como base aquí las realizaciones claras durante los posteriores logros del Mahāyāna, [el camino no contaminado de familiarización] consiste en [aquellas de estas realizaciones claras] que están libres de falsa imaginación. Sin ser abrazado por este camino no contaminado de familiarización, la iluminación perfecta no se alcanza sólo a través del camino contaminado de familiarización. Esto es igual que el ejemplo de no alcanzar la

iluminación perfecta a través de una conducta (como la generosidad) si no es abrazada por la pāramitā del prajñā de darse cuenta de la falta de la naturaleza. Este camino de familiarización tiene dos vertientes:

1) el camino de la familiarización como logro, que perfecciona las cualidades del Dharmakāya

2) el camino puro de la familiarización, que purifica los oscurecimientos para liberarse de los factores antagónicos

Por lo tanto, las huellas [que dejan] estos dos caminos de familiarización son el Dharmakāya y el Vimuktikāya, respectivamente. [En general,] estos dos [kāyas] dependen principalmente de las funciones tanto del equilibrio meditativo como de la consecución posterior. En particular, dado que el Vimuktikāya se caracteriza por la mera renuncia, su realización depende de la función del camino ininterrumpido del equilibrio meditativo que lo precedió. Dado que el Dharmakāya se caracteriza únicamente por el logro de la realización después de haber terminado de renunciar a [todo] lo que se debe abandonar, es el fruto del camino de liberación que lo precedió. Porque, desde la perspectiva de la actividad de hacer una presentación de haber terminado de renunciar a [todo] lo que se debe renunciar y la realización de [todo lo que se debe realizar] como objetos mentales, [la renuncia y] la realización son mutuamente dependientes. [Sin embargo,] en realidad, no hay un antes o un después con respecto a estos dos porque una vez que uno ha terminado de renunciar a [todo lo que debe ser] abandonado en este contexto, ha terminado de realizar [todo lo que debe ser] realizado; y una vez que uno ha terminado de realizar [todo lo que debe ser] realizado, ha terminado de renunciar a [todo lo que debe ser] abandonado. Esto es como la simultaneidad de haber terminado de derrotar a los oponentes y haber ganado la batalla. Algunos Tibetanos antiguos que no entienden este punto dicen que el camino de la familiarización como logro es el camino ininterrumpido y que el camino puro de la familiarización no es el camino de la liberación. Algunos [otros] declaran lo contrario y por eso discuten.

5) El camino absolutamente puro de la familiarización[1665]

[Este camino] se refiere al significado del siguiente pasaje de los sūtras:

> Subhūti, lo que es la pureza de la forma no es más que la pureza del fruto... Lo que es la pureza del fruto no es más que la pureza de la madre. Lo que es la pureza de la madre no es más que la pureza de la forma. Es así que la pureza de la forma... la pureza del fruto y la pureza de la madre no existen como dos, no pueden convertirse en dos, no son diferentes y no son divisibles.[1666]

Quizás te preguntes: "¿Cuál es la naturaleza de la pureza?" Es el Mahāmudrā, la entidad última de la [naturaleza] perfecta e inmutable, porque el [Hevajratantra] de dos partes enseña:

> En realidad, la pureza de todas las entidades
> se afirma que es la talidad.[1667]

El significado de esto lo expresa claramente el omnisciente Vasubandhu [en su *Šatasahasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā*]:

> No existe una "pureza que represente el fruto" que exista por separado y que consista en fenómenos purificados, como las pāramitās y los Dharmas concordantes con la iluminación. Más bien, la pureza misma de la forma siempre presente de la naturaleza de los fenómenos –la [naturaleza] perfecta– es equivalente en significado a "la pureza que representa el fruto"... Aquí, en el contexto de la forma de la naturaleza de los fenómenos, [los sūtras] hablan de "forma pura." En el contexto del verdadero fin llamado "nirvāṇa," hablan de "el fruto puro." En el contexto del Dharmakāya, hablan de la "prajñāpāramitā pura." Aquí, lo que es la talidad de la forma pura es el fruto puro, es decir, la liberación. Lo que es liberación es pura prajñāpāramitā, es decir, el Dharmakāya. Lo que es el Dharmakāya es forma pura, es decir, equivalente en significado a la talidad. Por lo tanto, en última instancia, la talidad, la liberación y el Dharmakāya no son diferentes –son uno.[1668]

El significado de estos [pasajes] es el siguiente. Los frutos que surgen del poder de progresar en el camino son los cuatro frutos de los Śrāvakas (los que entran en la corriente, etc.); los dos frutos del aprendizaje y el no más aprendizaje de los Pratyekabudas; los diez Bodhisatvabhūmis; y el Budabhūmi. De hecho, cada uno de estos diecisiete frutos tiene su propio nivel de pureza en términos de que sus respectivos oscurecimientos hayan sido limpiados, pero el nivel de pureza que se enseña aquí es el siguiente. Aparte de las mismas liberaciones que consisten en el fruto del Budabhūmi mismo y los frutos de los diez Bodhisatvabhūmis que son aproximadamente concordantes [con la Budeidad], no existe otra [naturaleza] perfecta, corazón de [sugata] y realidad siempre presente. De hecho, la naturaleza pura de los fenómenos, como la forma última y el protector último, son de la naturaleza del nirvāṇa –la verdadera realidad. Dado que este es el verdadero fin, es puro. En cuanto a la pureza de todo, como el Dharmakāya, la prajñāpāramitā, la liberación y la talidad, la naturaleza de la pureza es indiferenciable. Por lo tanto, en lo que respecta al corazón de [sugata], las distinciones que se hacen en términos de las fases de base, camino y fruto tienen un significado conveniente. En términos

del significado definitivo, en el sentido de que este corazón de [sugata] [en sí mismo] está libre de la fase que es el tiempo de la base, [se llama] "pureza desde el principio primordial." En el sentido de estar libre de la fase que es el tiempo del camino, [se llama] "pureza perfecta." Dado que está libre de la fase que es el momento del fruto, se le llama "pureza absoluta." Las razones son las siguientes. Los fenómenos de base, camino y fruto se presentan desde la perspectiva de los estados mentales [ordinarios]. Sin embargo, en cuanto a la pureza del corazón inmutable de [sugata], en términos de su propia naturaleza, es imposible funcionar como base en un momento determinado, como camino en otro momento y como fruto en otro momento más, porque lo que tiene la característica definitoria de ser inmutable tiene la naturaleza única de negar el ser uno o diferente. Como se dice [en el *Madhyāntavibhāga*]:

> Se afirma que la pureza es como la pureza
> del elemento agua, oro y espacio.[1669]

Explicado de esta manera, se dice que no hay diferencia en términos de pureza entre (a) la pureza de la negación no implicativa que es la inexistencia primordial, como el hijo de una mujer estéril, de los factores a ser abandonados (los oscurecimientos) de las manchas adventicias y de todos los fenómenos aparentes) y (b) la pureza de la negación implicativa que es la existencia primordial, como una entidad permanente, del corazón de [sugata] (la realidad última) que permanece como la forma actual de ser. Sin embargo, hay una diferencia muy grande [entre ellos] en términos de lo que se debe purificar y la manera de ser puro. Esta es la explicación según el significado final definitivo. Si esto se explica de acuerdo con el significado oportuno, el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* de Dharmaśrī dice:

> La forma y demás son las que deben ser purificadas. La prajñāpāramitā es lo que purifica. El fruto se refiere a los que entran en la corriente, etc. No existir como dos se refiere a la naturaleza. Que no se puede dividir en dos [se refiere a que esto es imposible] a través de estados mentales. No ser diferentes es la característica general. En resumen, la pureza completa es la liberación de las características generales y específicas de todos los fenómenos. La pureza completa significa que no hay nada que excluir o negar. La pureza perfecta significa que no hay nada que delimitar ni que afirmar. Dentro de la realidad de la naturaleza de los fenómenos, no hay nada que negar o afirmar.[1670]

En resumen, como lo ejemplifica algo así como el camino de la liberación del equilibrio meditativo del segundo bhūmi, el significado de negación que se enseña

aquí en este contexto es el siguiente. Una vez que las manchas se han vuelto puras mediante el poder del camino ininterrumpido (la causa específica del fruto que es el camino de la liberación), las manchas (todas las conciencias imaginarias y concebidas, incluidos sus objetos, como la forma) son puras. Porque presentar un fruto puro depende de que sea puro de los factores a los que se debe renunciar (como la forma), y es en virtud de que los factores a los que se debe renunciar (como la forma) se han vuelto puros que el fruto –el camino de la liberación– se presenta puro. Por lo tanto, la pureza tanto en relación con el fruto como con la forma es la misma, al igual que la muerte de un hijo único en relación tanto con el padre como con la madre.

Alternativamente, también es adecuado explicar esto de la siguiente manera. Que lo último está específicamente caracterizado y es real, mientras que lo aparente está generalmente caracterizado y es irreal –eso es igualmente aceptado por los cuatro proponentes de los sistemas filosóficos [Budistas] en términos de las líneas divisorias de sus respectivas presentaciones de las dos realidades. Por lo tanto, la pureza de la realidad última es el hecho de que el corazón de [sugata] último (el fruto que es el Dharmakāya) no se aleja de su naturaleza de estar dotado de doble pureza desde el comienzo primordial.[1671] La pureza de la realidad aparente consiste en el alejamiento [de esta naturaleza] porque la propia naturaleza de lo aparente (el capullo que es la encarnación misma de las concepciones, incluidas sus tendencias latentes) debe ser inexistente desde el comienzo primordial, no estar dotado de doble pureza y carecer de cualquier naturaleza.

En cuanto al significado de pureza, se enseña que, dado que se aplica a estar vacío, libre, y vacuo, uno no es capaz de distinguir la vacuidad de [estas] diferentes purezas de las dos realidades como si fueran [dos] [vacuidades] diferentes o purezas].[1672] El resultado de todas estas explicaciones es que uno es capaz de presentar las manchas (tales como la forma de la [realidad]) aparente como pureza en virtud del hecho mismo de que nunca han entrado en el modo actual de ser. Sin embargo, si la forma y las cosas de la [realidad] aparente hubieran entrado en el modo actual de ser, no sería posible presentarlas como pureza por medio de nada.

6) Quitando los reparos sobre la manera en que se eliminan las manchas[1673]

Teniendo en cuenta que la manera en que se abandonan los factores que se deben abandonar en este camino de familiarización es un punto difícil, el maestro Haribhadra habló de ello mediante el ejemplo de alguien que lava la ropa.
El significado de esto está relacionado con

1) la forma de anular las semillas versus los factores manifiestos a renunciar
2) los factores a renunciar y sus remedios

1) Los factores manifiestos a los que se debe renunciar no se cancelan directamente a través de sus remedios porque estos dos no son adecuados para residir simultáneamente dentro de un único flujo mental. Quizás te preguntes: “¿Qué es lo que se cancela directamente?” Son las impregnaciones de tendencias negativas o las semillas las que se cancelan al encontrarlas directamente porque estas dos (semillas y remedios) son adecuadas para operar simultáneamente dentro de un único flujo mental. En ese momento, las semillas que se van a abandonar permanecen dentro de la conciencia ālaya y, por lo tanto, son adecuadas para permanecer junto con sus remedios en el flujo mental de una sola persona. Por otra parte, los factores manifiestos que hay que abandonar surgen como la naturaleza de la conciencia mental. Por lo tanto, no es adecuado que algo que está en proceso de surgir como la naturaleza de la conciencia mental ocurra simultáneamente con la sabiduría remediadora.

Además, quizás te preguntes: “Como se explica, ‘el surgimiento del aspecto del remedio y el cese del aspecto de las impregnaciones de tendencias negativas ocurren juntos. Por lo tanto, son simultáneos, tal como la aparición de la luz y la cesación de la oscuridad.’[1674] Entonces, ¿Cómo comentas el significado de esto?” La intención detrás de esto es la simultaneidad de que haya surgido el remedio presente y que los factores futuros a renunciar hayan cesado porque los factores a renunciar se renuncian en el sentido de que “los factores futuros a renunciar, a través del presente remedio, se han convertido en algo que tiene la propiedad de no surgir más.” También, el ejemplo anterior para este significado debe entenderse únicamente de la siguiente manera. La luz presente debe eliminar la oscuridad futura, pero no hay necesidad de eliminar la oscuridad pasada porque una regresión infinita si lo que ya ha sido eliminado necesita ser eliminado de nuevo. En general, también en el sistema de la dialéctica, la cesación de lo que se debe cancelar debe aceptarse como el resultado, que es la ausencia de lo que se debe cancelar y de cancelarlo. Por lo tanto, la cesación de la oscuridad y la aparición de la luz no son simultáneos, sino que es la luz presente que ha surgido y la oscuridad futura que no surge los que son simultáneos porque la intención aquí es la simultaneidad en términos del tiempo de cesación. Por lo tanto, esto debe aplicarse de la misma manera a los factores a renunciar y sus remedios. En resumen, aquello que cancela se asocia con las causas de los factores futuros a cancelar y, por tanto, obstruye el surgimiento de estos factores futuros a cancelar. De esta manera, lo que se cancela hace que esos factores se cancelen en algo que tiene la propiedad de no surgir más.[1675]

2) Desde el segundo hasta el séptimo bhūmis, los tres grados menor y los tres grados del camino medio de familiarización abandonan progresivamente los tres grados del grande y los tres grados del medio del oscurecimiento cognitivo, respectivamente. Simultáneamente con esto, los tres grados de las latencias grandes y los tres grados de las latencias medias de los oscurecimientos aflictivos

también son abandonados porque si no fueran abandonados, emergerían de manera manifiesta durante los logros posteriores de los bhūmis impuros (que ellos no lo hacen). En los tres bhūmis puros, los tres grados del remedio grande renuncian a los tres grados de factores a abandonar que son las tendencias latentes menores de la ignorancia. Hay una doble clasificación de esta ignorancia en (a) las tendencias latentes de la ignorancia afligida y (b) las tendencias latentes de la ignorancia no afligida. Ambas funcionan como causas para que los Bodhisatvas de los bhūmis puros renazcan en la existencia samsárica. Al final del continuo de un Bodhisatva en el décimo bhūmi, se deben abandonar estas dos causas más sutiles que representan impregnaciones de tendencias negativas. Porque si no se abandonan, el Dharmakāya no puede manifestarse.

En este contexto, algunos dicen: "Lo que se explica aquí es lo siguiente: 'Las manchas más sutiles que son las impregnaciones de tendencias negativas no se abandonan a través del mayor de los grandes caminos de familiarización, sino que se abandonan a través del Budabhūmi. Las impregnaciones de las tendencias negativas de los Bodhisatvabhūmis que concuerdan con la clase de oscurecimientos cognitivos deben entenderse como tres –aquellas que son como algo que existe dentro de la capa superficial de la piel; aquellas que son como algo que existe en el tejido subcutáneo; como algo que existe en el núcleo mismo de uno. Las primeras son abandonadas en el nivel de la Alegría Suprema; las segundas, en el nivel de ser sin características y espontáneamente presente y las terceras, en el nivel de un tathāgata.'" Este no es el caso –el significado de esta cita es que el nombre del recurso de renuncia se le da a la renuncia. En el Budabhūmi no hay manchas, ya que las manchas más sutiles, que son impregnaciones de tendencias negativas, son los factores a abandonar que están relacionados únicamente con los bhūmis puros.

3) La omnisciencia

A) La presentación de los objetos de conocimiento (skandhas, dhātus y āyatanas)[1676]

Este tiene tres partes:

1) La explicación de los cinco skandhas.
2) La forma en que corresponden a los dhātus y los āyatanas
3) La forma en que corresponden a las cuatro realidades, las cinco bases, y etc.

1) La explicación de los cinco skandhas.

Este tiene cuatro partes:

a) definición
b) Clasificaciones

c) Número definido
d) Orden definido

1a) Definición
[Un skandha] es un fenómeno condicionado que es un conjunto de muchas partes. El skandha de la forma tiene partes en términos de dimensiones espaciales y los cuatro [skandhas] del nombre tienen partes en términos de tiempo. Ambos también tienen muchas partes en cuanto a aislamientos.

1b) Clasificaciones
Este tiene dos partes:
a) Las clasificaciones reales
b) Eliminando las objeciones

1ba) Las clasificaciones reales
1) La definición del skandha de la forma es "aquello que es una colección de muchas partes y, mediante la discriminación de objetos u objetos tangibles, es adecuado como forma, es decir, entidades materiales." Sus clasificaciones se dan en el *Abhidharmakośa*:

> La forma consta de las cinco facultades de los sentidos,
> sus cinco objetos y lo imperceptible.[1677]

La forma imperceptible es algo imaginado por los Vaibhāṣikas, y la totalidad de los fenómenos āyatana, así como la apariencia de los esqueletos y demás, también son imaginarios. Por lo tanto, las formas que realmente cumplen esta función son sólo diez –las facultades sensoriales y sus objetos.

A) Las cinco facultades sensoriales son de forma sutil y funcionan como soportes reales para las respectivas conciencias sensoriales. Respectivamente, parecen una flor de lino en el globo ocular; como un nudo de abedul en el oído interno; como cucharas de cobre en la cavidad de la nariz; como dos medias lunas en medio de la lengua, separadas apenas por un cabello; y como el plumón de un pájaro que impregna todo el cuerpo.[1678]

B) Los cinco objetos son como se describen en el *Abhidharmakośa*:

> La forma [visible] es de dos y veinte tipos.
> El sonido es de ocho,
> el sabor es de seis, el olfato es de cuatro
> y los objetos tangibles son once.[1679]

Así, (a) la forma visible tiene dos –colores y formas; o veinte tipos (igual que en CE). Aunque algunos afirman que el cielo unicolor es el vigésimo primer tipo, aquí

no se cuenta como algo separado del azul. El azul del cielo es la forma visible que es el color del Monte Meru,[1680] pero el cielo no tiene ningún color ni forma alguna. (b)-(d) Los sonidos, etc., son como en CE.

Los skandhas de los cuatro nombres son como se describen en el *Abhidharmakośa*:

> El sentimiento es experiencia. La discriminación
> tiene el carácter de aprehender características.
> La formación es algo distinto de los cuatro skandhas [restantes].
> ...
> Conciencia –consciencia de sus respectivos [objetos]–[1681]

2)-4) Los skandhas de sentimientos y demás son como en CE. En cuanto a los factores mentales, los cincuenta y uno del Mahāyāna abhidharma son como en CE, mientras que los cuarenta y seis del Hīnayāna se presentan en el *Abhidharmakośa* de la siguiente manera. Los diez factores mentales omnipresentes que ocurren como el séquito de todas las mentes son:

> El sentimiento, el impulso, la discriminación,
> el esfuerzo, el contacto, la visión, el recuerdo,
> la ocupación mental, la convicción
> y el samādhi están [presentes] en todas las mentes.[1682]

Los diez que se presentan como séquito de estados mentales virtuosos:

> La confianza, la atención, la flexibilidad,
> la ecuanimidad, la vergüenza, el bochorno,
> las dos raíces, la no violencia
> y el vigor, siempre surgen en las [mentes] virtuosas.[1683]

Los seis que se presentan como comitiva de las grandes aflicciones:

> La ignorancia, la negligencia, la pereza,
> la falta de confianza, el letargo y la agitación
> ocurren siempre en las [mentes] afligidas; ...[1684]

Los dos que son el séquito de estados mentales no virtuosos:

> ... en [mentes] no virtuosas,
> falta de vergüenza y falta de bochorno.[1685]

Los diez que se presentan como séquito de las pequeñas aflicciones:

La ira, el resentimiento, la hipocresía,
la envidia, el rencor, el ocultamiento, la avaricia,
el engaño, la auto-satisfacción y la violencia
son los factores que constituyen pequeñas aflicciones.[1686]

Los ocho que no están definidos como ninguno de los anteriores:

Examen, análisis, contrición,
sueño, ira, deseo,
orgullo y duda–
estos ocho se explican como no definitivos.[1687]

Todos estos cuarenta y seis factores mentales pueden ocurrir como el séquito de la conciencia mental, pero sólo algunos apropiados pueden ocurrir como el séquito de las conciencias sensoriales. Entre ellos, dado que la flexibilidad es el factor básico del equilibrio meditativo, no ocurre en el reino del deseo. La contrición no virtuosa y el sueño no ocurren en los dos reinos superiores.

5) La conciencia es como se afirma en CE. En la tradición Yogācāra, la conciencia ālaya se llama "mente"; la mente afligida, "mentación"; y las otras seis, "conciencia." Las siete conciencias distintas del ālaya surgen en el ālaya como ondas del agua, o reflejos en un espejo, pero no son las mismas que el ālaya porque durante las dos absorciones meditativas,[1688] el sueño profundo, etc., las demás no existe, mientras que el ālaya todavía existe.

1bb) Eliminando las objeciones
Algunas personas pueden decir: "La conciencia es una sola –cuando reúne las condiciones para operar a través de las respectivas puertas sensoriales, se la denomina con los términos convencionales de diferentes conciencias." En este caso, se seguiría que la conciencia mental y las cinco conciencias sensoriales surgen y cesan juntas porque hay una sola conciencia. También se seguiría que, o la conciencia mental no infiere fenómenos caracterizados generalmente ni objetos ocultos, o que las cinco conciencias sensoriales no conocen fenómenos caracterizados específicamente porque sólo hay una conciencia única, que por lo tanto debe ser definida como sólo observación orientada externamente o sólo conciencia mental interna. Se seguiría además que, así como la conciencia mental no depende de estar cerca de los objetos, las conciencias sensoriales no dependen de estar cerca de los objetos porque así como no se diferencian en ser una sola conciencia, también deben tener las mismas características. También se seguiría que las conciencias sensoriales y la conciencia mental tienen un solo objeto porque no es posible que una sola conciencia tenga más de un solo objeto. Y se seguiría

que una situación en la que las seis conciencias surgen simultáneamente no es posible porque solo hay una conciencia única, y cuando esta conciencia solitaria surge a través de cualquiera de las puertas sensoriales al cumplir las condiciones para ello, no puede surgir a través de ningunas otras puertas sensoriales. Se puede decir: "Pero las escrituras dicen: 'Los seres sintientes tienen una corriente de conciencia cada uno.'" Esto implica la intención de que las conciencias de tipo concordante, como las conciencias oculares, surjan como una sola en sustancia. El *Pramāṇavārttika* dice:

> Estos definitivamente tienen capacidad
> para los del tipo concordante.
>
> Así se comprende
> que las concepciones surgen progresivamente.[1689]

El *Sūtra que Enseña los Doce Āyatanas*[1690] dice:

> Las seis conciencias están contenidas en el āyatana de la mentación.[1691]

Esto indica en cuál de los doce āyatanas están incluidas las seis conciencias. Algunos pueden decir: "Dado que las mentes y los factores mentales son diferentes en sustancia, también los cuatro skandhas de nombre son diferentes en sustancia." El *Madhyāntavibhāga* y su *Bhāṣya* de Vasubandhu dicen:

> Aquí, lo que ve un objeto es la conciencia,
> y [lo que ve] sus características es un factor mental.[1692]
>
> Así, lo que ve el mero objeto es la conciencia. Lo que ve las características de este objeto es un factor mental.[1693]

Ésta es su diferencia, pero no conviene que sean diferentes en sustancia. Porque la manifestación de la mente como tal se etiqueta como "sentimiento" desde la perspectiva de surgir como las tres experiencias (agradable, desagradable y neutral); como "discriminación" desde la perspectiva de ser consciente y discernir los fenómenos como diferentes; como "impulso" desde la perspectiva de la mente moviéndose hacia los objetos; como "ocupación mental" desde la perspectiva de mantener la mente en un objeto de enfoque; como "contacto" desde la perspectiva de la evaluación de objetos; como "luchar" desde la perspectiva de correr tras los placeres de los sentidos; como "hipocresía" desde la perspectiva de ocultar los propios defectos; como "engaño" desde la perspectiva de ganarse la vida engañando a otros; como "dormir" desde la perspectiva de la mente retirándose al interior, y así sucesivamente. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> La mente es lo que aparece como doble:
> Aparece como deseo y demás, y de la misma manera,
> aparece como confianza y etc.
> No hay otro fenómeno que sea la aflicción y la virtud.[1694]

El *Abhidharmasamuccaya* dice:

> La ocupación mental es el compromiso de la mente... El orgullo es la arrogancia de la mente.[1695]

El *Pramāṇaviniścaya* afirma:

> El hecho de que la mente esté trastornada es odio.

Y:

> Puesto que éstos se consideran de una sola naturaleza, también las experiencias en otros estados mentales no son otra cosa.[1696]

El *Pramāṇavārttika* dice:

> Lo que surge de causas correspondientes,
> ¿Por qué debería ser diferente de la mente?[1697]

Por lo tanto, no se establece que los cuatro skandhas de nombre sean diferentes en sustancia. Aquí algunos pueden decir: "Se establece que son diferentes en sustancia porque el *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Porque cinco no están justificados,
> porque sus estados son erróneos,
> porque no hay causas habilitantes distintas,
> y porque sería contradictorio con las escrituras."[1698]

Este pasaje no enseña que los cuatro nombres skandhas sean diferentes en sustancia porque es un pasaje que niega que los factores mentales no estén sustancialmente establecidos por las siguientes razones. Los cuatro skandhas del nombre no son diferentes en sustancia, pero todavía se clasifican como cuatro aislados. Los estados de estos skandhas no son diferentes en sustancia de la mente, sino que simplemente representan las condiciones de apariencia como si fueran diferentes, tal como el surgimiento de burbujas del agua. Aún así, incluso entonces hay que distinguir con precisión las muchas formas diferentes en que pueden aparecer el agua y las burbujas –que no son diferentes. Dado que no se diferencian

en el sentido de que dependen de las mismas cuatro causas y condiciones habilitantes, esto es una prueba de que los cuatro skandhas del nombre son uno en sustancia. Si este no fuera el caso, también estaría en contradicción con las escrituras ya que estas declaran:

> La mente se aflige por el deseo. Se purifica a través de la confianza y demás.

Por lo tanto, el surgimiento de la mente en tales y cuales formas se denomina convencionalmente "fenómenos afligidos" y "fenómenos purificados," respectivamente, pero no se enseña que existen como diferentes en sustancia.[1699]

1c) Número definido

Los skandhas existen entre entidades como dos tipos –forma y mente. En cuanto a la mente, tanto los sentimientos como las discriminaciones se explican después de la explicación de la forma con el significado de que deben entenderse como las raíces de la disputa y como las causas del saṃsāra, y también en términos de ser cada vez menos burdos. Los profanos disputan por el bien de los sentimientos, y los proponentes de los sistemas filosóficos discuten sobre diferentes discriminaciones en términos de sistemas filosóficos. Aquellos que se aferran a los sentimientos y tienen discriminaciones erróneas circulan en el saṃsāra. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Porque son las raíces de las disputas
> y las causas del saṃsāra, y en virtud de las causas de su orden,
> de entre los factores mentales, los sentimientos
> y las discriminaciones se presentan como skandhas separados.[1700]

Puesto que los otros factores mentales son iguales en términos de su tosquedad, se les conoce como el skandha distinto de la formación. La conciencia existe entre entidades como las ocho colecciones de conciencia.

1d) Orden definitivo

Los skandhas están ordenados de manera que sean cada vez menos burdos porque la forma es obstructiva y etc.. A continuación se presentan los sentimientos porque los seres sintientes primero se deleitan en las formas y las saborean a través de los sentimientos. Luego viene la discriminación porque el apego a las formas y demás surge de discriminaciones erróneas. Siguen las formaciones ya que este error se hace afligido por ellas. De esta manera, la mente se ve afligida por estos cuatro. Por lo tanto, están ordenados en este orden para que uno entienda esto.

2) La forma en que corresponden a los dhātus y los āyatanas

Un āyatana es una puerta para el surgimiento de mentes y factores mentales primarios. Dhatu significa "existir como un tipo distinto" o "semilla." Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Los skandhas, āyatanas y dhātus
> tienen los significados de colección, puerta para el surgimiento
> y disposición.[1701]

En cuanto a sus ejemplos, los diez fenómenos dentro del skandha de la forma son los diez ayatanas y diez dhātus correspondientes. Como dice el *Abhidharmakośa*:

> Las mismas facultades de los sentidos y sus objetos
> se afirman como los diez āyatanas y dhātus.[1702]

El skandha de la conciencia corresponde al āyatana de la mentación y a los siete dhātus mentales.

> La conciencia –la consciencia de sus respectivos [objetos]–
> es también el āyatana de la mentación.
> También se afirma que son siete dhātus–
> las seis conciencias y la mentación.[1703]

La diferencia entre mentación[1704] y conciencia mental[1705] se refiere a la mentación pasada y presente, respectivamente. Las facultades sensoriales son los soportes para las otras conciencias y se enseña que la mentación es el soporte para la conciencia mental.[1706] Por lo tanto, los dhātus se enseñan como dieciocho.

> La mentación es la conciencia
> inmediatamente después de que [cualquiera de] las seis [conciencias]
> hayan pasado.
> Para establecer el soporte de la sexta,
> se afirma que los dhātus son dieciocho.[1707]

Tanto el āyatana de los fenómenos como el dhātu de los fenómenos consisten en los tres skandhas restantes, como el sentimiento, y los ocho fenómenos incondicionados –las tres cualidades de los fenómenos virtuosos, no virtuosos y neutrales; espacio; los inmóviles; cesación analítica y no analítica; y la cesación de la discriminación y el sentimiento. Así, el *Abhidharmakośa* afirma:

> Estas tres [formas] imperceptibles,
> y fenómenos incondicionados
> se denominan "el āyatana o dhātu de los fenómenos."[1708]

Como se dijo anteriormente, la "forma imperceptible" es simplemente algo postulado por los sistemas filosóficos.[1709] Algunos pueden decir: "Dado que hay pares de algunas facultades sensoriales, como los ojos, los āyatanas y dhātus serían más que los enumerados." Aunque estas facultades existen en pares, se presentan respectivamente como una sola ya que son similares.

> Aunque los ojos y demás son dos,
> son un dhātu porque son similares
> en tipo, esfera y conciencia.
> Las parejas crecieron por el bien de la belleza.[1710]

En cuanto a los fenómenos incondicionados, no son ninguno de los cinco skandhas desde la forma hasta la conciencia, y tampoco son adecuados como un sexto skandha porque no existen como lo que significa "skandha" –una colección de muchas partes. Sin embargo, no hay nada contradictorio en presentarlos en un āyatana y un dhātu. El *Abhidharmakośa* dice:

> Los fenómenos incondicionados no se explican como skandhas
> porque no son adecuados a lo que esto significa.[1711]

En el skandha de la forma, el āyatana de la mentación y el dhātu de los fenómenos, están incluidos todos los fenómenos condicionados e incondicionados.

> En un skandha, un āyatana
> y un dhātu, todo está incluido.[1712]

Además, debe entenderse que todas las explicaciones de los términos "skandhas," "āyatanas" y "dhātus" –como los cinco skandhas puros (ética, etc.), los āyatanas de las totalidades y la dominación,[1713] los cuatro tipos de āyatanas sin forma, los seis dhātus (como la tierra) –están incluidos aquí.

> Asimismo, según corresponda, también los otros
> skandhas, āyatanas y dhātus
> deberían incluirse en lo explicado aquí
> analizando bien sus características específicas.[1714]

También debe entenderse que Bhagavān explicó los fenómenos resumiéndolos en los cinco skandhas para aquellos con facultades más agudas, como los doce āyatanas para aquellos con facultades intermedias y como los dieciocho dhātus para aquellos con facultades torpes.[1715]

3) La forma en que corresponden a las cuatro realidades, las cinco bases, y etc.

La relación de los skandhas, āyatanas y dhātus con las cinco bases de los objetos conocibles es la siguiente. (1) Los skandhas, āyatanas y dhātus que tienen forma son la base de la mente. (2) Los skandhas, āyatanas y dhātus que están incluidos en las seis colecciones de conciencia son la base de la mente. (3) Los skandhas, āyatanas y dhātus que están incluidos en los factores mentales son la base de los factores mentales. (4) En cuanto a la base de las formaciones no asociadas, los Vaibhāṣikas afirman que es de catorce tipos (1. logro, 2. no logro, 3. estatus igual, 4. el estado sin discriminación, 5. la absorción meditativa sin discriminación, 6. la absorción meditativa de la cesación, 7. la facultad de vida, 8.-11. las cuatro características que definen los fenómenos condicionados.[1716] 12. grupos de palabras, 13. grupos de frases y 14. grupos de letras).[1717] Sin embargo, para expresarlos como algo que es distinto en sustancia de la forma, la mente o los factores mentales no es adecuado porque no son observables como algo distinto a estos. (5) La base de los fenómenos incondicionados consiste en (a) el espacio (la ausencia de objetos tangibles que obstruyan); (b) cesación analítica (cesación por haber agotado los factores a renunciar a través de los remedios); (c) cesación no analítica (simplemente haber cesado en virtud de una incompletitud temporal de las causas y condiciones necesarias); y (d) talidad.

Según el Mahāyāna, también es adecuado resumir todos los objetos cognoscibles que se explican de esta manera como los cinco Dharmas. El *Madhyāntavibhāga* dice:

> Los rasgos causales, las concepciones
> y los nombres están contenidos en dos aspectos.
> La sabiduría perfecta y la verdadera realidad
> están contenidas en una sola.[1718]

Además, las cinco bases de los objetos cognoscibles están incluidas en los pares de fenómenos condicionados e incondicionados, o fenómenos contaminados y no contaminados. El *Abhidharmakośa* dice:

> En cuanto a los fenómenos contaminados y no contaminados,
> los fenómenos condicionados excepto el camino
> están contaminados porque
> las contaminaciones se adhieren a ellos.
>
> Los fenómenos no contaminados son la realidad del camino
> y también los tres tipos de fenómenos no condicionados–
> el espacio y las dos cesaciones.[1719]

En cuanto al propósito de enseñar todos los objetos cognoscibles explicados de esta manera en el contexto de la prajñāpāramitā, se enseñan porque existe la intención de que los Bodhisatvas deben conocer los temas de los tres yānas en detalle y porque el Mahāyāna implica los yānas inferiores que lo preceden. El *Daśacakraṣitigarbhasūtra* dice:

> Los seres infantiles que tienen facultades débiles, son perezosos,
> no se ocupan seriamente en los dos yānas,
> y no están dotados de la rueda del Mahāyāna,
> no son recipientes para el vasto Dharma.

Así, términos como "las cinco bases de los objetos conocibles" representan las terminologías específicas del Dharma de los yānas inferiores. Términos como "las tres naturalezas," "los cinco Dharmas," "las ocho colecciones de conciencia" y "las dos ausencias de identidad" representan las terminologías Dharma específicas del Mahāyāna. Todos los seguidores del vehículo común utilizan términos como "los skandhas," "los āyatanas," "los dhātus," "las cuatro realidades" y "las dos realidades."

La explicación de este tema general de los objetos conocibles ha sido expuesta tal como aparece en el *Prajñāpāramitāṭīka* "*Esencia Suprema*" del poderoso siddha llamado el Gran Nyalshig.[1720] Por lo tanto, no hay nada malo en ello.

B) Los Śrāvakas y Pratyekabudas no realizan la ausencia de identidad de los fenómenos[1721]

Que el conocimiento de entidades que se enseña en el capítulo tercero del AA debe explicarse como el conocimiento inferior de entidades es desde el punto de vista del esquema general del AA porque el capítulo tercero es el que enseña el conocimiento de entidades dentro de la división de los ocho temas del AA. Sin embargo, no es el caso que no exista conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas. Porque la prajñāpāramitā enseñada en el segundo capítulo de AA se identifica a través de su modo de no permanecer ni en el saṃsāra ni en nirvāṇa, que es exactamente lo que se enseña como la naturaleza del conocimiento de las entidades también en este tercer capítulo. Quizás pienses: "Pero entonces, cuando se identifica el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas, aparte de identificar el conocimiento del camino (la causa de este conocimiento de las entidades), no hay necesidad de enseñar aquí el conocimiento de las entidades por separado." El propósito de enseñar el conocimiento de las entidades por separado es demostrar los medios para involucrarse en el conocimiento de todos los aspectos, como se enseñó en el primer capítulo, y comprender fácilmente las divisiones de los factores antagónicos de este conocimiento, así como la diferencia entre estar cerca y estar lejos de este conocimiento de todos los aspectos (la madre fructífera).

Las razones para tener que enseñar el conocimiento de las entidades de esta manera son las siguientes. Quizás te preguntes: "Cuando los nobles Śrāvakas entran en el camino Mahāyāna después de haber dado origen a la Bodichita, ¿Es el tipo particular de prajñā que ya existe en sus flujos mentales debido a su realización anterior suficiente para el camino Mahāyāna?" No sólo no es suficiente, sino que está alejado del conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas y de hecho constituye un factor antagónico para dedicarse a este último. Que los Śrāvakas carezcan del prajñā especial de los Bodhisatvas es la intención de Maitreya porque Asaṅga y Vasubandhu, que comprendieron esta intención, la comentaron de esta manera. Sin embargo, cuando explican que los Śrāvakas y los Pratyekabudas carecen de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos, en virtud de la razón de que no hay nada que ser aprehendido que sea un objeto externo, identifican la ausencia de identidad de los fenómenos en términos de lo aprehendido que deben realizar los Pratyekabudas como estando vacío de algo aprehendido que es distinto del aprehensor en términos de ser otra sustancia. Sin embargo, esto no se refiere a la verdadera realidad de estar vacío de aprehensor y aprehendido por completo. Porque las explicaciones de los textos de Asaṅga y Vasubandhu no identifican ninguna ausencia de identidad de los fenómenos en términos del aprehensor que esté más allá o superior a estar vacío de aprehensor y aprehendido.

Algunas personas ignorantes dicen: "Haribhadra dice en sus dos comentarios sobre la intención de AA que la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos existe en los Śrāvakas y Pratyekabudas. Porque cuando explica el Dharmadhātu como la disposición de los tres yānas, con ello explica todas las personas nobles las se caracterizan por ser incondicionadas. El significado de esta explicación es que todas las personas nobles deben ser explicadas como caracterizadas por realizar una ausencia de identidad de los fenómenos. Además, en la sección justo antes de sus comentarios sobre AA I.39c ("Pero en virtud de las divisiones de los fenómenos fundadas en él...."), explica que los Śrāvakas se centran en el Dharmadhātu. Pero si se centran en él, necesariamente realizan el Dharmadhātu o la ausencia de identidad de los fenómenos." Esto es insostenible, ya que el pasaje citado enseña la razón para presentar el Dharmadhātu (la mente con manchas) como la disposición por el hecho de ser una causa. Esta razón es que todas las cualidades de los nobles de los tres yānas deben surgir basándose en el Dharmadhātu. Esto se sabe fácilmente con sólo ver el contexto del pasaje en cuestión.

Esto también se puede explicar de la siguiente manera. Incluso si los Śrāvakas y Pratyekabudas realizaran el Dharmadhātu, no es seguro que necesariamente realizaran la ausencia de identidad de los fenómenos. Porque el *Madhyāntavibhāga* da explicaciones sobre el Dharmadhātu y las divisiones de las dieciséis vacuidades incluso con respecto a la ausencia de identidad de la persona. La posición anterior también implica el defecto de que el Dharmadhātu no es

sostenible como disposición para los yānas inferiores. Porque el Dharmadhātu es definido como la disposición de Buda; las disposiciones que se desarrollan en los yānas inferiores no son el Dharmadhātu; y el término convencional "disposición naturalmente permanente de yānas inferiores" no aparece en los comentarios. Además, según esta posición, incluso los sistemas del *Madhyāntavibhāga* y del *Abhidharmasamuccaya* sostendrían que los Śrāvakas y los Pratyekabudas realizan una ausencia de identidad de los fenómenos porque sostienen que todas las personas nobles se caracterizan por ser incondicionadas. La razón se aplica porque el *Madhyāntavibhāga* I.14-15 declara explícitamente que el Dharmadhātu es la causa de las cualidades de los nobles y porque el *Abhidharmasamuccaya* dice en el contexto de la talidad como uno de los ocho fenómenos incondicionados: "¿Por qué se llama Dharmadhātu? Porque es la causa de todas las cualidades de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas."[1722]

En resumen, como razón para que los Śrāvakas y Pratyekabudas realicen la ausencia de identidad de los fenómenos, no tiene ninguna relación aducir que todas las disposiciones para la Budeidad perfecta se caracterizan por ser incondicionadas. En cuanto al significado de los pasajes aducidos anteriormente, la razón "Porque el Dharmadhātu se caracteriza por ser incondicionado" en los comentarios de Haribhadra se presenta para demostrar que el Dharmadhātu es la disposición Búdica, que se hace con la intención de que la Budeidad perfecta tenga la naturaleza. de "estar incondicionado y espontáneamente presente" (*Uttaratantra* I.5c), etc. El resultado de exponer esta razón es que se establece que todas las disposiciones para la Budeidad perfecta se caracterizan por ser incondicionadas. En virtud de que esto se estableció, ningún erudito anterior pudo dudar de que la intención del *Uttaratantra* es explicar que los Śrāvakas y Pratyekabudas carecen de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos. Más bien, si los tres textos de Maitreya, además del AA y el *Uttaratantra*, dicen que los Śrāvakas y los Pratyekabudas incluso carecen de la realización de la talidad vacía de dualidad, ¿Cómo podría ser posible para ellos darse cuenta de que todos los fenómenos son naturalmente vacíos? Estas razones eliminan la posición de Maitreya y sus seguidores que sostienen que los Śrāvakas y Pratyekabudas realizan directamente la ausencia de identidad de los fenómenos.

En cuanto a la intención de Śāntideva, también se sostiene que los Śrāvakas y Pratyekabudas carecen de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos. El *Bodhicaryāvatāra* IX.45ab dice:

> Si la liberación vino del abandono de las aflicciones,
> debería ocurrir inmediatamente después de esto.

Por lo tanto, dice que si la liberación de la Budeidad perfecta se alcanzara simplemente mediante la realización de la ausencia de identidad de la persona, se seguiría que los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda también la alcanzarían. El significado inverso de esta consecuencia muestra que los Śrāvakas y los

Pratyekabudas no alcanzan la liberación de la Budeidad perfecta porque carecen de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, también aquí está claro que no tienen esta realización.

Este punto es también la intención de Nāgārjuna, que el gran erudito Bhāvaviveka explica vinculando la visión explicada en su colección de razonamientos con la conducta enseñada en los sūtras de la prajñāpāramitā. Así, Bhāvaviveka explicó que los Śrāvakas y Pratyekabudas carecen del prajñā especial de los Bodhisatvas para comprender la ausencia de identidad de los fenómenos. Cuando Candrakīrti enseñó sobre esto vinculando la visión del conjunto de razonamientos con el aspecto de los medios como se enseña en el *Daśabhūmikasūtra*, su afirmación de que el prajñā especial de comprender la ausencia de identidad de los fenómenos existe en los Śrāvakas y Pratyekabudas fue hecha con el fin de alabar la ausencia de identidad de los fenómenos, pero ésta no es su intención final. La manera en que elogió la ausencia de identidad de los fenómenos diciendo que los Śrāvakas y los Pratyekabudas realizan la ausencia de identidad de los fenómenos es la siguiente. Si uno necesita realizar la ausencia de identidad de los fenómenos incluso simplemente para alcanzar los estados de los nobles Śrāvakas o Pratyekabudas, no hay necesidad de mencionar la necesidad de realizar la ausencia de identidad de los fenómenos para alcanzar el estado de un noble en el Mahāyāna.[1723]

En resumen, se enseña que el logro de los bhūmis de los nobles y el estado de completa liberación dependen de la realización de la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, esta comprensión por sí sola es suprema. En términos del tercer capítulo de AA, lo que se enseña explícitamente tanto en los sūtras como en AA es sólo la prajñāpāramitā de no permanecer ni en el saṃsāra ni en el nirvāṇa. Sin embargo, implícitamente, también se enseña el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas, que sí habitan en el nirvāṇa.

C) Las tres naturalezas[1724]

Este tiene dos partes:

1) Cómo se enseñan en los sūtras
2) Explicación según el sistema escritural de Yogācāra

1) Cómo se enseñan en los sūtras

Los sutras madre explican todos los fenómenos, desde la forma hasta el conocimiento de todos los aspectos, dividiéndolos en tres características.

a) Los aspectos (desde la forma hasta el conocimiento de todos los aspectos) que aparecen desde la perspectiva de la imaginación falsa se superimponen como tales y cuales [aspectos]. Es desde este punto de vista que [los sūtras hablan de] formas imaginarias y demás. A esto también se le llama “lo que está incompleto.” La

razón para llamarlos así es que están incompletos porque los referentes que consisten en estos [aspectos superpuestos] no son aptos para ser realizados por la sabiduría. Por lo tanto, lo que es incompleto tampoco es adecuado como fundamento para las cualidades [iluminadas].

b) [La naturaleza dependiente de lo otro] es lo que, desde la perspectiva de la imaginación falsa, aparece como estos diversos fenómenos desde la forma hasta el conocimiento de todos los aspectos. Esto se expresa como completo e incompleto porque se refiere al significado del compuesto que se presenta como incompleto desde el punto de vista de la apariencia dualista y como completo desde el punto de vista de la conciencia lúcida.

c) [La naturaleza perfecta] se refiere a la forma y demás de la naturaleza de los fenómenos, que están vacíos de superimposiciones sobre el aspecto de apariencia de la falsa imaginación como tales o cuales [aspectos]. Esto se llama “lo que es completo,” que se refiere a la realización completa como el sujeto [perceptor] que es sabiduría. Se clasifica [en dos categorías] –La [naturaleza] perfecta e inmutable y la [naturaleza] perfecta inequívoca. Ambas están [además] divididas en dos cada una –el aspecto de la sabiduría del Dharmadhātu y el aspecto de las cualidades que conllevan esta naturaleza.

En cuanto a estas líneas limítrofes para presentar las tres características, tanto los Mādhyamikas como los Meros Mentalistas están de acuerdo en sus afirmaciones sobre las otras [dos características], pero cuando presentan la [naturaleza] perfecta, difieren de la siguiente manera. Los Mādhyamikas lo presentan como el ser dependiente de lo otro, vacío de su propia naturaleza y los Meros Mentalistas lo presentan como el ser imaginario vacío de su propia naturaleza.

2) Explicación según el sistema escritural de Yogācāra

Este tiene dos partes:

a) Presentando cada una de las tres [características]

b) Emparejarlas con las dos realidades

2a) Presentando cada una de las tres características

a) [La característica imaginaria] se refiere a cualquier aspecto imputado que, bajo la influencia de las tendencias latentes de la ignorancia, se superimpone al aspecto que consiste en apariencias dualistas. Se clasifica en cuatro –cada una de [las divisiones básicas en] la doble [naturaleza] imaginaria en términos de aprehensor y aprehendido [implica] [dos] aspectos adicionales de la imputación de las dos identidades. Una [división] cuádruple alternativa es que cada una de las dos identidades [implica] los dos aspectos de aprehensor y aprehendido. [Así, la naturaleza imaginaria se clasifica en] ocho en términos de las cuatro formas de [aprehensor y lo aprehendido cada una] de estar asociadas [con las dos

identidades] y las cuatro formas de lo contrario [de eso]. Para ejemplificar esto último (la forma inversa de estar asociado), aprehender una identidad personal como [ser uno de] los doce [tipos de] personas que son agentes[1725] representa al aprehensor, mientras que lo que éste se superimpone como "mío" representa lo aprehendido. Lo que es externo y aprehendido como una identidad de los fenómenos es lo aprehendido que consiste en referentes [externos], mientras que la conciencia [interna] que aparece como estos [referentes externos] es el aprehensor. En resumen, las dos identidades representan lo imaginario que cualifica plenamente como tal y los objetos cognoscibles son la [naturaleza imaginaria] nominal, pero no se afirma que existan. Sin embargo, los aislamientos de las dos identidades que son eliminaciones de otros son meras eliminaciones de otros, pero no son el imaginario que cualifica plenamente como tal porque no se les imputa ni como aprehensor ni como aprehendido. Sin embargo, estos aislamientos que son eliminaciones de otros existen en un sentido convencional porque funcionan como soporte para términos y estados mentales.

b) La característica dependiente de lo otro es aquella que, bajo la influencia de tendencias latentes de ignorancia, aparece como los aspectos de aprehensor y aprehendido. Cuando se clasifica, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* lo describe en seis aspectos –los tres [aspectos] que aparecen como si fueran externos (lugares, referentes y cuerpos) y los tres que aparecen como si fueran internos (mentación, percepción y concepción). El *Mahāyānasaṃgraha* lo explica como tendencias dobles latentes y la falsa imaginación que producen. Dado que estos dos funcionan como ayudas mutuas y, por lo tanto, dependen de algo más, se les llama "dependiente de lo otro." El *Madhyāntavibhāga* lo explica de cuatro maneras:

> La conciencia surge como la aparición de referentes,
> seres sintientes, un yo y un conocimiento...[1726]

Aquí hay que entender las siguientes distinciones. Aunque lo dependiente de lo otro es necesariamente imaginación falsa, todas las partes de la conciencia ālaya no son necesariamente imaginación falsa. Porque la conciencia ālaya no es algo que posea los aspectos del tercer reino [de saṃsāra]; es la base colectiva para que las tres características estén asociadas entre sí; y debe presentarse como la ubicación de [todos] los objetos conocibles. Quizás te preguntes: "Dado que el conocimiento se explica como dependiente de lo otro, ¿no es así que la conciencia ālaya se explica como dependiente de lo otro?" Se enseña que etiquetar al ālaya como una conciencia que es conocimiento [se refiere a] el [ālaya] nominal y no al [ālaya] que cualifica plenamente como tal. En términos de la enseñanza de que una porción del ālaya (el aspecto del conocimiento) depende de la otra, [esta porción del ālaya] es necesariamente imaginación falsa. Sin embargo, todo el ālaya no es necesariamente la imaginación falsa y dependiente de lo otro. El aspecto de las tendencias latentes de las apariencias dualistas dentro del ālaya representa lo

imaginario, su aspecto maduro es el dependiente de lo otro, y desde el punto de vista de su conciencia lúcida, es la [naturaleza] perfecta. Esas tendencias latentes se presentan como imaginarias porque esta [naturaleza] imaginaria surge debido al poder de estar habituado a las tendencias latentes. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Los rasgos causales de los referentes
> tal como se designan, sus tendencias latentes
> y la aparición de los referentes a través de ellos
> son las características definitorias de lo imaginario.[1727]

c) La característica perfecta es la realidad de la naturaleza básica –estar vacío de lo imaginario (el objeto de la negación) dentro del dependiente de lo otro (el portador de esta naturaleza [perfecta]). Se clasifica [en dos categorías] –la [naturaleza] perfecta e inmutable y la [naturaleza] perfecta inequívoca. La primera consiste en los dos tipos de ausencia de identidad y la segunda es la sabiduría que los realiza directamente.

2b) Emparejar las tres características con las dos realidades

Las dos primeras características se presentan como la realidad aparente porque son objetos de enfoque afligidos. Lo imaginario es aquello que, desde la perspectiva de estar afectado por la ignorancia, aparece como el aspecto de ser real porque es aparentemente real. Sin embargo, lo imaginario ni siquiera es convencionalmente real porque es engañoso y vacío de naturaleza propia incluso convencionalmente. Por lo tanto, este hecho de que lo imaginario carece de naturaleza es el sistema general de todos, desde los Meros Mentalistas hacia arriba.

El dependiente de lo otro es la realidad convencional que efectivamente cumple esta función porque la esencia y la naturaleza de dependiente de lo otro están establecidas convencionalmente, por lo que no está vacío de su propia naturaleza. Aunque la naturaleza del dependiente de lo otro está realmente establecida, el dependiente de lo otro en sí no está realmente establecido porque no está establecido en la forma en que aparece, así como los caballos y bueyes ilusorios aparecen como tales [caballos y bueyes], pero no son establecidos como tal. Quizás te preguntes: "¿Cuál es la diferencia entre el dependiente de lo otro y la naturaleza de dependiente de lo otro?" Aunque el dependiente de lo otro es de la naturaleza del dependiente de lo otro, la naturaleza del dependiente de lo otro no es el del dependiente de lo otro. La "naturaleza" en este contexto tiene dos aspectos –el convencional y lo último. El primero es el aspecto de las semillas dentro del ālaya y lo último es la sabiduría no dual dentro de él.[1728] Entre estos, la primera naturaleza es convencionalmente real porque, cuando se hace una presentación en términos de convenciones, se da una presentación de realidad y engañoso al referirse directamente [a estas nociones]. Sin embargo, [esta naturaleza

convencional del dependiente de lo otro] no es real en última instancia. Porque cuando se comprende que la realidad convencional de la apariencia dualista está vacía, el aspecto de la apariencia dualista de aprehensor y aprehendido junto con sus semillas debe explicarse como imaginario. Esta última naturaleza [de el dependiente de lo otro] es en última instancia real porque no es más que la [naturaleza] perfecta e inmutable.

Podrías decir: “Pero si el dependiente de lo otro no está vacío de una naturaleza convencional y última, se sigue que tampoco está vacío de realidad; y en ese caso, está realmente establecido.” Este no es el caso. Dado que los seguidores de este sistema explican que las líneas divisorias de la presentación de la vacuidad se [expresan] principalmente en términos de ser vacío de lo otro, son capaces de presentar [la vacuidad] simplemente como estar vacío de otra naturaleza. Por lo tanto, aunque [la vacuidad] no está vacía por su propia naturaleza, no se presenta como si no fuera vacuidad. La propia naturaleza del Dharmadhātu profundo está vacía[1729] de originación dependiente, pero no está realmente establecida porque no se puede decir que esta naturaleza propia sea exclusivamente real o engañosa y está libre de ser real y engañosa.

El resultado de esta explicación es el siguiente. Los límites de la presentación de lo dependiente de lo otro son que se presenta como la colección de [la naturaleza] tanto imaginaria como perfecta, al igual que el espacio con las nubes. La parte que es apariencia dualista (las manchas) es lo imaginario, que es como las nubes. La parte que es la naturaleza del [dependiente de lo otro] (conciencia lúcida) es la [naturaleza] perfecta, que es como el espacio. Por lo tanto, una de las dos partes [del dependiente de lo otro] está representada por lo imaginario y la otra parte es la [naturaleza] perfecta. De esta manera, se le llama “el dependiente de lo otro” porque su surgimiento como portador de manchas (la conciencia de la apariencia dualista –lo imaginario) se produce bajo la influencia de algo otro, es decir, la ignorancia. De esta manera, la característica imaginaria es una realidad aparente falsa y la característica dependiente de lo otro es una realidad aparente correcta. La última característica [(la naturaleza perfecta)] definitivamente no es más que la realidad última porque sirve como objeto de enfoque de la sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles que purifica completamente las manchas.[1730]

Algunas personas pueden decir: “Dado que la [naturaleza] perfecta e inequívoca es la sabiduría que se centra en la [naturaleza perfecta e inmutable], no es adecuada como objeto de enfoque.” Sin embargo, para los Budas bhagavāns, la misma sabiduría que enfoca no es inadecuada como objeto de enfoque porque han obtenido el estado inconcebible. [La naturaleza perfecta] es lo último porque este último es el objeto supremo por el que deben luchar los Budas y Bodhisatvas. También es real porque es real como nada más que sabiduría no dual.



Apéndice II: Gráficos

Gráfico 1: Los tres reinos del saṃsāra y sus subdivisiones

1. REINO SIN FORMA

Ni discriminación ni No Discriminación (naivassaṃjñāsaṃjñā), también conocido como Cima de la Existencia (bhavāgra)

Nada en Absoluto (ākiṃcanya)

Conciencia Infinita (vijñānānantya)

Espacio Infinito (ākāśānantya)

2. REINO de la FORMA

5 moradas puras (solo seres nobles)

- No Inferior (akaniṣṭha)
- Excelente Perspectiva (sudarśana)
- Excelente Visión (sudṛśa)
- Sin Calor (atapas)
- No Grande (avṛha)

4º dhyāna

- Gran Fructificación (vṛhatphala)
- Nacido del Mérito (puṇyaprasava)
- Sin Nubes (anabhraka)

3º dhyāna

- Virtud Consumada (śubhakṛtsna)
- Virtud Inconmensurable (apramāṇaśubha)
- Virtud Limitada (parittaśubha)

2º dhyāna

- Luz Brillante (ābhāśvara)
- Luz Inconmensurable (apramāṇābhā)
- Luz Limitada (parīttābhā)

1º dhyāna

- Gran Brahma (mahābrahmāṇa)
- Frente a Brahma (brahmapurohita)
- Pertenecer a la Asamblea de Brahma (brahmakāyika)

3. REINO DEL DESEO

Dioses

- Poder sobre las Emanaciones de Otros (paranirmitavaśvartin)
- Disfrutar de las Emanaciones (nirmāṇarati)
- Estar Complacido (tuṣita)
- Libre de Combate (yāma)
- Los Treinta y Tres (trayastriṃśa)
- Pertenecer a la Asamblea de los Cuatro Grandes Reyes (caturmahārājakāyika)

Asuras

Humanos

Animales

Fantasmas hambrientos (preta)

Seres del infierno

Gráfico 2: Las 108 frases repetitivas de los sūtras de la prajñāpāramitā

LOS CINCUENTA Y TRES FENÓMENOS AFECTADOS:

1-5) los cinco skandhas
6-11) las seis facultades de los sentidos
12-17) las seis conciencias
18-23) los seis objetos
24-29) los seis contactos (entre el objeto respectivo, la facultad sensorial y la conciencia)
30-35) los seis sentimientos (resultantes de los seis contactos)
36-41) los seis elementos (tierra, agua, fuego, viento, espacio y conciencia)
42-53) los doce eslabones de la originación dependiente

LOS CINCUENTA Y CINCO FENÓMENOS PURIFICADOS:

• *los caminos de la conducta*:
  1-6) las seis pāramitās
• *los caminos de la visión:*
  7-24) las dieciocho vacuidades
• *los caminos yóguicos*:
  25-31) los siete grupos de los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación
• *los caminos de la calma mental:*
  32) las cuatro realidades de los nobles
  33) los cuatro dhyānas
  34) los cuatro inconmensurables
  35) las cuatro absorciones sin forma
  36) las ocho liberaciones
  37) las nueve absorciones de la calma progresiva
• *los caminos de la visión superior:*
  38) las tres puertas a la liberación (vacuidad, falta de signos y falta de deseos)
• *los caminos de cualidades especiales:*
  39) los cinco (o seis) conocimientos sobrenaturales
40) los cuatro samādhis (especiales) (“paso heroico,” “tesoro del cielo,” “el inmaculado” y “el deporte del león”)
  41) las cuatro puertas de dhāraṇī (en términos de disposición, mantra, palabras y significado)
• *los caminos del fruto:*
  42) los diez poderes
  43) las cuatro audacias
  44) las cuatro conciencias discriminatorias
  45) gran amor
  46) gran compasión
  47) las dieciocho cualidades únicas
  48-52) los cinco seres que manifiestan los caminos (los cuatro frutos de los Śrāvakas más el de los Pratyekabudas)
  53-55) los tres resultados finales (los tres conocimientos de todos los aspectos, el camino y las entidades)[1731]

Grafico 3: Los cinco caminos

SEGÚN EL *ABHIDHARMASAMUCCAYA*[1732]

El camino de la acumulación: Consiste en el deleite en la ética de los seres ordinarios, controlar las puertas de los sentidos, moderación en la comida, no dormir durante la primera y última parte de la noche, sino esforzarse en el yoga y permanecer en alerta. También consta de otras virtudes que sirven como causas de la liberación, así como de los prajñās que surgen del estudio, la reflexión y la meditación. Al cultivarlos, uno se convierte en un recipiente para la realización clara y la liberación.

El camino de la preparación: Consiste en las raíces de la virtud que son los factores que conducen a la penetración (calor, pico, disposición equilibrada y el Dharma Supremo) y se basan en reunir las acumulaciones. El calor es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) de alcanzar la iluminación de las cuatro realidades a través de la experiencia personal. El pico es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) del aumento de la iluminación de las cuatro realidades a través de la experiencia personal. La disposición equilibrada es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) de entrar y seguir parcialmente las cuatro realidades a través de la experiencia personal. El Dharma Supremo es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) del estado mental inmediatamente antes de ver directamente las cuatro realidades a través de la experiencia personal.

El camino de la visión: Consiste en el samādhi no referencial (congruentemente asociado con prajñā) inmediatamente después del Dharma Supremo. Es también lo que hace comprender, en virtud de la igualdad entre lo que se observa y lo que observa, que ambos son iguales. También es la cognición del Dharma de centrarse en la eliminación de las designaciones de seres sintientes y fenómenos para estos individualmente, así como la eliminación de ambas designaciones para todo.

El camino de la familiarización: Consiste en los caminos mundanos, los caminos supramundanos, los caminos menores, los caminos medianos, los grandes caminos, los caminos de preparación, los caminos ininterrumpidos, los caminos de la liberación y los caminos especiales que son más elevados que el camino de la visión. Entre estos, el camino supramundano consiste en la realización (en el camino de la familiarización) del sufrimiento, su origen, cesación y el camino. Consiste en las cogniciones del Dharma y las cogniciones de realización posterior que están asociadas congruentemente con el samādhi y se extiende desde el primer dhyāna hasta el āyatana de la Nada Absoluta (el āyatana de Ni Discriminación ni No Discriminación pertenece al camino mundano ya que su flujo de discriminación es muy poco claro). La absorción meditativa de la cesación también es supramundana.

El camino de no más aprendizaje: A través del samādhi similar al vajra, se corta la continuidad de todas las impregnaciones de tendencias negativas, se corta la continuidad de los factores que se obtienen a través del encuentro (es decir, los oscurecimientos), y se eliminan los logros de estar libre de ellos. alcanzado. Por lo tanto, con base en este samādhi, inmediatamente después de él hay un cambio de estado total e integral, que consiste en (1) el cambio de estado de la mente de haber alcanzado el no más aprendizaje, (2) el cambio de estado del camino, y (3) el cambio de estado de las impregnaciones de tendencias negativas.[1733] Este cambio de estado es el conocimiento de la terminación de los oscurecimientos y el conocimiento de su no surgimiento. El camino del no más aprendizaje también consta de los diez Dharmas del no más aprendizaje –los ocho desde la visión correcta en el nivel del no más aprendizaje hasta el samādhi correcto en este nivel, la liberación del no más aprendizaje y la sabiduría perfecta del no más aprendizaje (equivalente a los cinco skandhas no contaminados; ver Gráfico 12).

SEGÚN JNS

El camino de la acumulación: El prajñā especial que abre la puerta a la fusión con los niveles de liberación y omnisciencia y no tiene la naturaleza de las [cinco] facultades del camino de la preparación.

El camino de la preparación: El camino que brinda la oportunidad de la liberación, tiene la naturaleza de las [cinco] facultades y no la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación, y es (antes del camino de la visión) aproximadamente concordante con el realización directa de la realidad en términos de sus objetos y aspectos de enfoque.

El camino de la visión: Aquel que brinda la oportunidad de la liberación es la realización clara de las [cuatro] realidades, tiene la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación y no tiene la naturaleza del camino de la familiarización.

El camino de la familiarización: Aquel que brinda la oportunidad de la liberación, tiene la naturaleza del camino de los nobles que son aprendices, y no tiene la naturaleza del camino de la visión.

El camino del no más aprendizaje: La renuncia infinita y la realización de la omnisciencia.

SEGÚN CE

El camino de la acumulación: El estudio y la reflexión sobre los piṭakas [de los respectivos yānas] y el cultivo de los cuatro fundamentos de la atención plena, [los cuatro esfuerzos correctos y las cuatro ramas de los poderes milagrosos], todo ello apoyándose en la ética [de los respectivos yānas].

El camino de la preparación: La realización clara de la realidad que surge de la meditación [mundana] antes de que surja el camino de la visión.

El camino de la visión: La realización clara de las [cuatro] realidades, que tiene la naturaleza de las [siete] ramas de la iluminación.

El camino de la familiarización: [El camino] que tiene la naturaleza del camino [óctuple] de los nobles, en el cual uno mejora y se familiariza aún más con una realización clara.

El camino (Mahāyāna) de no más aprendizaje: La liberación final en términos del conocimiento de todos los aspectos en los que dhātu y sabiduría se han vuelto del mismo sabor.

SEGÚN *BOD RGYA TSHIG MDZOD CHEN M0*[1734]

El camino de la acumulación: El camino que es la base para progresar hacia el nirvāṇa, en el que se reúne la vasta acumulación que consiste en las virtudes conducentes a la liberación; realiza la ausencia de identidad a la manera de generalidades de términos y generalidades de objetos a través del estudio y la reflexión; y cultiva los cuatro fundamentos de la atención plena, los cuatro esfuerzos correctos y las cuatro ramas de los poderes milagrosos. A través de esto, se abandonan los factores muy burdos que hay que abandonar y que producen sufrimiento en el saṃsāra, de manera que se invalidan y uno alcanza las cualidades de las visiones, los conocimientos sobrenaturales y el samādhi de la corriente del Dharma.

El camino de la preparación: El camino que es un trampolín hacia la liberación, en el que se alcanzan las raíces de la virtud que conducen a la penetración; se prepara para [y eventualmente se une a] la realización clara de la realidad; a través del prajñā que surge de la meditación, se da cuenta de la falta de naturaleza de lo aprehendido; y cultiva las cinco

facultades y poderes. A través de esto, los factores imputacionales que se deben abandonar se abandonan en la forma de suprimirlos y uno alcanza las cualidades de samādhis, dhāraṇīs, conocimientos sobrenaturales, etc.

El camino de la visión: El camino que es un trampolín hacia la liberación, en el que uno ve nuevamente la verdadera realidad, que no había sido vista antes; procede a los niveles de los nobles; se da cuenta directamente de la naturaleza de los fenómenos, tal como son (ausencia de identidad); realiza la variedad de los portadores de esta naturaleza, según corresponda; y cultiva las siete ramas de la iluminación. A través de esto, las aflicciones que son los factores a ser abandonados a través de la visión son abandonadas en la forma de erradicarlas de raíz; uno se libera de los cinco miedos;[1735] y alcanza los doce conjuntos de cien cualidades, y etc.

El camino de la familiarización: El camino que es un trampolín hacia la liberación, en el que uno se familiariza con lo visto en el camino de la visión y cultiva el óctuple sendero de los nobles. A través de esto, los factores a ser abandonados a través de la familiarización se abandonan de manera que se erradican desde la raíz y se incrementan las cualidades no contaminadas.

El camino de no más aprendizaje: Las cualidades supremas de realización y renuncia de cada uno de los tres yānas, respectivamente, es decir, los logros de Śrāvaka arhat, Pratyekabuda arhat y Budeidad.

SEGÚN TOK[1736]

El camino de la acumulación: Aquel que es la base para progresar hacia el nirvāṇa y consiste en las acciones virtuosas que conducen a la liberación.

El camino de la preparación: Aquel que es un trampolín hacia la liberación y consiste en la fase de realización clara de lo último.

El camino de la visión: Aquel que es la base para progresar hacia el nirvāṇa y consiste en la fase de realización nueva y clara de la verdadera realidad.

El camino de la familiarización: Aquel que es un trampolín hacia la liberación y consiste en la fase de tener que familiarizarse con samādhis especiales.

***El camino de no más aprendizaje* (o de la completación)**: Aquel que es la base para actualizar el nirvāṇa y consiste en la fase de realizar claramente el objeto final de familiarización.

Gráfico 4: Los dieciséis aspectos de las cuatro realidades de los nobles según el **Abhidharmakośabhāṣya,** *TOK y el* **Abhidharmasamuccaya**

ABHIDHARMAKOŚABHĀṢYA Y TOK[1737]

La realidad del sufrimiento

Es *impermanente* en virtud de que depende de las condiciones; ser inestable; o que implique surgir y cesar. Es sufrimiento en virtud de su carácter de causar daño; siendo como una carga; o ser un factor antagónico. Está vacío en virtud de ser contrario a las opiniones sobre "mío"; estar libre de una persona interna; o estar libre de un yo. Carece de identidad en virtud de ser contrario a las opiniones sobre un yo; no hacer lo que uno desea; o él mismo no es un yo. O, en el debido orden, estos cuatro son los remedios para aquellos que mantienen puntos de vista sobre la permanencia, la felicidad, lo que es mío y un yo.

1) Todo lo que está condicionado tiene la característica definitoria de impermanencia.
2) Todo lo que es impermanente tiene la característica definitoria de sufrimiento.
3) Todo lo que es sufrimiento tiene la característica definitoria de estar vacío.
4) Todo lo que está vacío tiene la característica definitoria de carecer de identidad.

La realidad del origen

Es *causa* del sufrimiento en virtud del principio de tener la propiedad de una semilla; el principio de venir; o siendo su causa primera, como lo es la semilla para el fruto. Es el origen en virtud del principio de producir; surgiendo; o siendo su causa próxima, como lo es un brote para un fruto. *Surge* en virtud del principio de conexión; creciente; o surgimiento específico (como el fruto final de una flor que surge de sus causas específicas). Son las *condiciones* en virtud del principio de producción manifiesta; encuentro (por ejemplo, la unión de las condiciones de un trozo de arcilla, agua, una rueda, una cuerda, un palo, etc., para producir una vasija); o progresión, como un campo, agua, estiércol, etc., que dan lugar al sabor, color, etc., de una fruta. O, en el debido orden, estos cuatro son los remedios para aquellos que sostienen opiniones acerca de que no hay causa, sólo una causa única, cambios en la especificidad de las causas y entidades que se producen mediante premeditación.

5) Es una *causa*, ya que el karma y las aflicciones son las causas efectivas que plantan las semillas de las tendencias latentes que establecen futuros nacimientos en el saṃsāra.

6) Es el *origen* del sufrimiento, ya que las tendencias kármicas latentes de los seres sintientes son las causas efectivas para nacer como uno de los seis tipos de seres.

7) Es el *surgimiento*, ya que tales causas específicas individuales son las causas efectivas de diferentes resultados, diferentes seres y lugares de nacimiento, e incluso de nacer como el más elevado de los seres sintientes en la Cima de la Existencia.

8) Representa *condiciones*, porque representa las causas efectivas para la obtención de diversos cuerpos que no se han obtenido antes y para la transición de cuerpos ya obtenidos a otros.

La realidad de la cesación

Es la cesación en virtud de que los skandhas se han desintegrado; o la conexión con el sufrimiento y sus causas se ha desintegrado; o en virtud de no involucrarse más en el sufrimiento. Es *paz* en virtud de que los tres fuegos (deseo, ira e ignorancia) se han calmado; estar libre de las tres características de los fenómenos condicionados (surgir, permanecer y cesar); o estar sin sufrimiento. Es *excelencia* en virtud de estar libre de daño; siendo la virtud (última); y nada siendo más elevado. Es la *liberación final* en virtud de estar libre de todos los defectos; siendo lo supremo de lo confiable; o ser irreversible. O, en el orden debido, estos

cuatro son los remedios para aquellos que sostienen puntos de vista acerca de que no hay liberación, que el sufrimiento es liberación, que la dicha del samādhi es excelente y que la liberación es inestable en virtud de retroceder una y otra vez.

9) La *cesación* es la liberación de las causas que originan el sufrimiento, es decir, las aflicciones.

10) La *paz* es la libertad de lo que causa la no paz –los cinco skandhas apropiadores, que son el sufrimiento omnipresente.

11) La *excelencia* se refiere a ser puro, ya que está libre de aflicciones, y dichoso, ya que está libre de sufrimiento.

12) La *liberación* final significa ser permanente, ya que es irreversible, y base para beneficiar a los demás, ya que es virtud última.

La realidad del camino.

Es el *camino* en el sentido de ser aquello por lo que se avanza; siendo contrario a los falsos caminos; o sirviendo como algo así como un camino. Es *apropiado* en virtud de que implica lo apropiado; ser contrario a lo que no conviene; o comprometerse con la verdadera realidad tal como es. Es *logro* en el sentido de lograr perfectamente la meta; no ser contrario a la ciudad del nirvāṇa; o ser certeza. *Conduce* a la *liberación* en virtud de hacer que uno vaya total y perfectamente más allá; siendo el remedio para toda la existencia samsárica; o definitivamente conduce a la liberación. O, en el debido orden, estos cuatro son los remedios para aquellos que mantienen puntos de vista en términos de pensar que no hay camino, que los caminos equivocados son el camino, que otros caminos también son el camino y que otros caminos son superiores.

13) El *camino* hace que uno busque y realice el Dharmadhātu –la talidad.

14) Es *apropiado*, ya que funciona como remedio para lo que no conviene –las aflicciones.

15) Es *logro*, ya que, al contrarrestar nociones erróneas (como aprehender los fenómenos condicionados como permanentes), lo coloca a uno dentro de la realización de la talidad y logra una mente inequivocada.

16) *Conduce a la liberación*, ya que hace avanzar hacia el lugar del nirvāṇa incondicionado, permanente y eterno.

ABHIDHARMASAMUCCAYA[1738]

La realidad del sufrimiento

Consiste en los nacimientos y los lugares de nacimiento de los seres sintientes (los seis tipos de seres y sus reinos).

1) Es *impermanente* en términos de tener las doce características de (a) inexistencia (en los skandhas, dhātus y āyatanas, nunca hay un yo ni nada que sea mío), (b) perecer (el perecer de lo que surge como formaciones condicionadas), (c) cambio (formaciones condicionadas siguen transformándose en otra cosa), (d) separación (el control sobre las formaciones condicionadas se desvanece y otros las toman como suyas), (e) cercanía (ser dominado por la impermanencia), (f) naturaleza (el surgimiento de lo que es impermanente conectado a través de causas), (g) momentáneaidad (formaciones condicionadas que no duran más de un instante), (h) continuidad (la continuidad ininterrumpida del surgimiento de formaciones condicionadas desde el tiempo sin principio)), (i) enfermedad y demás (los cambios de los elementos del cuerpo, su edad y su fuerza vital), (j) el surgimiento de diversos estados mentales (la mente surge a veces como llena de deseo y a veces libre de deseo, lo mismo se aplica al odio, la ignorancia, el recogimiento, la distracción, el embotamiento, la exaltación, la agitación, la paz, el equilibrio meditativo, etc.), (k) perder las posesiones adquiridas (el fin de todo adquirir es perder), y (l) la disolución y formación del mundo como contenedor (su destrucción por el

fuego, el agua y el viento; disolviéndose durante veinte eones menores, permaneciendo disuelto durante veinte eones menores, formándose durante veinte eones menores, y permaneciendo durante veinte eones menores; juntos, estos ochenta eones menores forman un gran eón del universo).

2) Es *sufrimiento* en términos de los ocho tipos de sufrimiento –(a) nacimiento, (b) envejecimiento, (c) enfermedad, (d) muerte, (e) asociación con lo que es desagradable, (f) separación de lo que es desagradable. placentero, (g) no obtener lo que se desea, y (h) en resumen, los cinco skandhas de apropiación (los primeros siete sufrimientos son sufrimiento en términos de realidad aparente y el último es sufrimiento en términos de realidad última). O el sufrimiento es seis: (a) el sufrimiento de la ansiedad, (b) el sufrimiento del cambio, (c) el sufrimiento de la asociación, (d) el sufrimiento de la separación, (e) el sufrimiento de no obtener el resultado que uno esperaba para, y (f) el sufrimiento de las impregnaciones de tendencias negativas. O es triple: (a) el sufrimiento del dolor, (b) el sufrimiento del cambio y (c) el sufrimiento omnipresente.

3) Está *vacío* en el siguiente sentido. Se ve claramente que cuando algo no existe en alguna parte, éste está vacío de aquello. De acuerdo con la verdadera realidad, se entiende que lo que queda allí existe como un existente real. Ésta es la visión correcta de ocuparse de la vacuidad, que se llama "inequívoco." ¿Qué no existe en qué? En los skandhas, dhātus y āyatanas, no hay nada que sea permanente, duradero, auto-suficiente o inmutable, ni hay un yo ni nada que sea mío. Por tanto, los primeros están vacíos de los segundos. ¿Qué queda allí como existente real? Eso que es la ausencia de identidad. Por tanto, la vacuidad debe entenderse en el sentido de que una identidad no existe, mientras que la ausencia de identidad existe. Teniendo esto en cuenta, el Buda dijo: "De acuerdo con la verdadera realidad, lo que existe se entiende como existente y lo que no existe, como inexistente." La vacuidad es triple –la vacuidad de una naturaleza, la vacuidad de lo que no existe tal como aparece y la vacuidad natural, que corresponden a las naturalezas imaginaria, dependiente de lo otro y perfecta, respectivamente.

4) *No tiene identidad* en el sentido de que los skandhas, dhātus y āyatanas carecen de las características de un yo imputadas por quienes afirman un yo. Teniendo esto en cuenta, el Buda dijo que todos los fenómenos carecen de identidad.

La realidad del origen

Consiste en las aflicciones y las acciones que ocurren bajo la influencia de las aflicciones. El Buda enseñó que la realidad del origen es principalmente el anhelo –el deseo de querer renacer y deleitarse en ese renacimiento. El significado de "primario" es ser omnipresente, lo que significa que este anhelo está presente en todas las cosas, todas las situaciones, todos los tiempos, todos los reinos, todos los sentimientos y todos los aspectos. Las aflicciones consisten en deseo, ira, ignorancia, orgullo, duda, y los cinco puntos de vista consisten en karma volicional y karma volitivo. El karma volicional es el karma mental de la mente que forma algo en ella, que puede ser karma meritorio, no meritorio o inmóvil. El karma volitivo consta de karmas mentales, verbales y físicos, que pueden ser virtuosos o no virtuosos.

5) Es *causa*, porque representa las causas efectivas que plantan las tendencias latentes al renacimiento.

6) Es el *origen* del sufrimiento, porque representa las causas efectivas de las tendencias latentes acumuladas por ciertos seres sintientes que se originan como ciertas clases de seres sintientes.

7) Es *surgimiento*, porque representa las causas efectivas de los renacimientos individuales y sus respectivos aspectos y superioridad.

8) Representa *condiciones*, porque representa las causas efectivas para obtener y fallecer de las diferentes existencias.

La realidad de la cesación

Consiste en la talidad y el no surgimiento del camino y las aflicciones, que son donde éstas cesan, a través de lo que cesan y de lo que cesa, respectivamente. Así, se está centrando en la talidad, en la que las entidades contaminadas han cesado. La cesación definitiva es la que se logra mediante la erradicación completa de las semillas de la aflicción mediante el prajñā de los nobles. Su forma suprema es la cesación que consiste en el nirvāṇa no permanente de los Bodhisatvas y Budas porque es la base del beneficio y la felicidad de todos los seres sintientes. Se llama cesación porque el sufrimiento como resultado de las aflicciones ya no surge en el futuro.

9) Es *cesación*, porque es la liberación de las aflicciones.
10) Es *paz*, porque es la libertad del sufrimiento.
11) Es *excelencia*, porque es la entidad de la dicha y la pureza.
12) Es *liberación final*, porque es la base para ser permanente y dicha.

La realidad del camino.

Es aquello a través de lo cual uno comprende el sufrimiento, renuncia a su origen, manifiesta la cesación y cultiva el camino. Consiste en los cinco caminos de acumulación, preparación, visión, familiarización y no más aprendizaje (sobre estos, ver Gráfico 3).

13) Es el *camino*, por buscar la realidad de la verdadera realidad.
14) Es *apropiado*, por ser el remedio de las aflicciones.
15) Es *logro*, por lograr una mente inequívoca.
16) *Conduce a la liberación*, por proceder hacia la morada permanente.

Gráfico 5: Los aspectos de las cuatro realidades de los nobles en el abhidharma y los sūtras de la prajñāpāramitā

	dieciséis aspectos en el abhidharma	**Treinta y tres aspectos de los sūtras de la prajñāpāramitā en general.**
realidad del sufrimiento	1) impermanencia 2) sufrimiento 3) vacuidad 4) ausencia de identidad	1) impermanencia 2) sufrimiento 3) ausencia de identidad 4) paz
realidad del origen del sufrimiento	5) causa 6) origen 7) surgimiento 8) condición	5) enfermedad 6) absceso 7) espina/lanza 8) mal
siete aspectos comunes a las realidades del sufrimiento y del origen	9/16) como un adversario 10/17) destructividad 11/18) inestabilidad 12/19) desintegrándose 13/20) aterrador 14/21) como una plaga 15/22) calamidad	
realidad de la cesación	9) cesación 10) paz 11) excelencia 12) liberación final	23) ausencia de identidad 24) paz 25) libertad 26) vacuidad 27) falta de signos 28) falta de deseos 29) sin formación
realidad del camino	13) camino 14) idoneidad 15) logro 16) propicio para la liberación	30) camino 31) idoneidad 32) logro 33) propicio para la liberación

Los veintisiete aspectos en el conocimiento de las entidades	
realidad del sufrimiento	1) no existente 2) sin surgimiento 3) libre 4) no aplastado
realidad del origen del sufrimiento	5) sin permanencia 6) espacio 7) inexpresable 8) sin nombre
realidad de la cesación	9) no ir a ninguna parte 10) no se elimina nada 11) inagotable 12) sin surgimiento
realidad del camino	*a) los aspectos de centrarse en los remedios para los oscurecimientos aflictivos de Śrāvakas y Pratyekabudas en común* 13) sin agente 14) sin conocedor 15) sin transición 16) sin sometimiento[1739] *b) los aspectos de centrarse en los remedios para las concepciones sobre lo aprehendido de acuerdo con los Pratyekabudas* *ba) los aspectos del enfoque durante el logro posterior contaminado* 17) como un sueño 18) como un eco 19) como una ilusión óptica 20) como un espejismo 21) como una ilusión *bb) los aspectos de la concentración durante el equilibrio meditativo no contaminado* 22) sin fenómeno afligido 23) sin fenómenos purificados 24) sin estar contaminado 25) sin puntos de referencia 26) sin vanidad 27) inamovible

Los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino		
		Los dieciséis aspectos del abhidharma
realidad del origen del sufrimiento	1) libre de deseo 2) no permanente 3) paz	causa
	4) falta de codicia 5) falta de odio 6) falta de embotamiento	origen
	7) disminución de las aflicciones	surgimiento
	8) falta de seres sintientes	condición
realidad del camino	9) inconmensurable 10) desconectado de los dos extremos	camino
	11) no diferente 12) sin aferramiento a la superioridad	apropiado
	13) sin conceptualidad 14) invalorable	logro
	15) falta de apego	[que conduce a la liberación]
realidad del sufrimiento	16) impermanencia 17) sufrimiento 18) vacío 19) sin identidad 20) sin características (su característica general)	impermanencia sufrimiento vacío sin identidad

realidad de la cesación	las dieciséis vacuidades de	
	21) lo interno 22) lo externo 23) tanto interno como externo	cesación
	24) vacuidad 25) lo grande 26) lo último 27) fenómenos condicionados 28) fenómenos incondicionados 29) lo que está más allá de los extremos 30) lo que no tiene principio ni fin 31) lo que no se rechaza	paz
	32) la naturaleza primordial	excelencia
	33) todos los fenómenos 34) fenómenos específicamente caracterizados 35) lo inobservable	la forma de liberación final
	36) la naturaleza de las no entidades	liberación final

Gráfico 6: Los tipos de Saṃgha según el Abhidharmakośa

**A) LOS QUE ANTERIORMENTE HAN QUEDADO LIBRES DE APEGO
(SÓLO LOS QUE RETORNAN UNA VEZ Y LOS QUE NO RETORNAN)**

los que retornan una vez
los que están cerca
• permanecer en cualquiera de los primeros quince momentos del camino de la visión y haber renunciado previamente de seis a ocho de los nueve grados de las aflicciones del reino del deseo que se abandonarán a través de la familiarización.
1) “perseguidores mediante la confianza” (facultades más torpes)
2) “perseguidores por medio del Dharma” (facultades más agudas)
los que permanecen
• misma renuncia, pero permanecen en el decimosexto momento
1) “aquellos que están convencidos por la confianza” (facultades más embotadas)
2) “aquellos que alcanzan a través de la visión” (facultades más agudas)

los que no retornan
los que están cerca
• permanecer en cualquiera de los primeros quince momentos del camino de la visión y haber renunciado previamente a cualquier cantidad de aflicciones desde el noveno grado del reino del deseo hasta aquellos de los que permanecen en Nada en Absoluto.
los que permanecen
• misma renuncia, pero permanecen en el decimosexto momento

B) LOS QUE RENUNCIAN SIMULTÁNEAMENTE
(SÓLO LOS QUE ENTRAN EN LA CORRIENTE)[1740]

Permanecen en los entran en la corriente y que en este mismo nivel renuncian progresivamente a los nueve grados de las aflicciones del reino del deseo, así como a los nueve grados de las aflicciones de los dos reinos superiores simultáneamente, convirtiéndose así en arhats permanentes inmediatamente después sin pasar por los niveles de los que retornan una vez y los que no retornan

C) LOS QUE ALCANZAN LOS FRUTOS GRADUALMENTE

los que entran en la corriente
los que están cerca
• Permanecen en cualquiera de los primeros quince momentos del camino de la visión y no han renunciado a ningún factor a ser renunciado a través de la familiarización antes del camino de la visión, o menos de cinco de los nueve grados de las aflicciones del reino del deseo.
1) “perseguidores mediante confianza” (facultades más torpes)
2) “perseguidores por medio del Dharma” (facultades más agudas)

los que permanecen

• misma renuncia, pero permanecen en el decimosexto momento
1) “aquellos que tienen siete renacimientos” en el reino del deseo (no renuncian a ningún factor que se pueda renunciar a través de la familiarización)
2) “aquellos que nacen de familia en familia” (renunciaron al tercer y cuarto grado de los factores a ser abandonados a través de la familiarización y tomarán dos o tres renacimientos del mismo tipo)

los que retornan una vez

los que están cerca

• aquellos que renuncian al quinto grado de las aflicciones del reino del deseo deben ser abandonados a través de la familiarización y hacer esfuerzos para abandonar el sexto.

los que permanecen

1) meros moradores (renunciaron al sexto grado de estas aflicciones)
2) moradores especiales "solo separados por un único intervalo de una vida" (renunciaron tanto al séptimo como al octavo grado de dichas aflicciones)

los que no retornan

los que están cerca

• igual que aquellos que retornan una vez 2)

los que permanecen

1) meros moradores (renunciaron al noveno grado de las aflicciones del reino del deseo)
2) moradores especiales (aquellos que se esfuerzan por liberarse de las aflicciones desde el primer dhyāna hasta el octavo grado de las aflicciones de la Cima de la Existencia)

- a) "aquellos que progresan al reino de la forma"
  - 1) "aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio"
  - 2) "aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer"
  - 3) "aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación"
  - 4) "aquellos que pasan al nirvāṇa sin la aplicación"
  - 5) "los que progresan más alto"
    - a) "aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha"
      - 1) "los saltadores"
      - 2) "los medio saltadores"
      - 3) "aquellos que mueren y transitan por todas las moradas"
    - b) "aquellos que progresan hacia la Cima de la Existencia"
- b) "aquellos que progresan al reino sin forma"
  - 1) "aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer"
  - 2) "aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación"
  - 3) "aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación"
  - 4) "los que progresan más alto"

- c) "aquellos que pasan al nirvāṇa en medio de fenómenos visibles"
- d) "aquellos que terminan su vida en el reino del deseo"
- e) "los que testimonian con el cuerpo"

arhats

los que están cerca

• aquellos que se encuentran en cualquier lugar del proceso de renunciar a las aflicciones del primer dhyāna hasta el noveno grado de aquellos de la Cima de la Existencia.

los que permanecen

• aquellos que alcanzan la cesación analítica de haber renunciado al noveno grado de las aflicciones de la Cima de la Existencia

Pratyekabudas

Gráfico 7: Los veinticinco tipos de Saṃgha Bodhisatva en la edición revisada del **Prajñāpāramitāsūtra** *en Veinticinco Mil Líneas y los veinte tipos de Saṃgha en AA I.23-24*

VEINTICINCO TIPOS DE LA SAṂGHA BODHISATVA EN EL SŪTRA

los que entran en la corriente
• los que están cerca
(1) el octavo[1741] [base de clasificación para (2)]
(2) aquellos de facultades más torpes y agudas

• los que permanecen
(3) meros moradores
(4) aquellos que tienen siete renacimientos
(5)-(6) los que nacen de familia en familia entre dioses y humanos

los que retornan una vez
• (7) los que están cerca
• los que permanecen
(8) meros moradores
(9) aquellos que sólo están separados por un único intervalo de una vida

los que no retornan
• (10) los que están cerca
• los que permanecen
(11) meros moradores
(12) *aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio*
(13) *aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer*
(14) *aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación*
(15) *aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación*
(16) *los saltadores*
(17) *los medio saltadores*
(18) *los que mueren en todas las moradas*
(19) *aquellos que proceden a la Cima de la Existencia*
(20) *aquellos que progresan al reino sin forma*
(21) *aquellos que pasan al nirvāṇa en medio de fenómenos visibles*
(22) *los que son un testigo corporal*
(23) *los que cambian de estado después de nacer*

arhats
• (24) *los que están cerca*

(25) *Pratyekabudas*

VEINTE CLASES DE LA SAṂGHA BODHISATVA EN AA I.23-24

los que entran en la corriente

• los que están cerca

(1)-(2) aquellos con facultades más apagadas y agudas

(3)-(4) quienes obtienen la confianza y la visión

• los que permanecen

(5)-(6) los que nacen de familia en familia (dioses o humanos)

los que retornan una vez

(7) aquellos con un solo intervalo

los que no retornan

aquellos que pasan al nirvāṇa

(8) *en el estado intermedio*

(9) *después de nacer*

(10) *con esfuerzo*

(11) *sin esfuerzo*

(12) *progresando hacia Akaniṣṭha*

(13)-(15) *los tres saltadores*

(16) *aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia*

(17) *aquellos que superaron el apego a la forma*

(18) *aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles*

(19) *los que son un testigo corporal*

(20) *los rinocerontes*[1742]

Gráfico 8: Los veinte tipos de Saṃgha según el Vṛtti, el Ālokā, el Vivṛti, JNS y CE

VṚTTI[1743]

los que entran en la corriente
los que están cerca

(1) *el octavo (la base clasificatoria para aquellos de facultades más apagadas y agudas*)

los que permanecen

(6) *aquellos que nacen de familia en familia entre humanos*
(7) *los que nacen de familia en familia entre los dioses*

los que retornan una vez
(8) *los que están cerca*

(2) *aquellos de facultades torpes (que se convencen mediante la confianza)*
(3) *aquellos de facultades agudas (que alcanzan a través de la visión)*

los que permanecen

(4) *aquellos de facultades torpes*
(5) *los de facultades agudas*
(9) *aquellos que sólo están separados por un único intervalo de una vida*

los que no retornan
los que están cerca

(2) *aquellos de facultades torpes (que se convencen mediante la confianza)*
(3) *aquellos de facultades agudas (que alcanzan a través de la visión)*

(10) ***los que permanecen***

(4) *aquellos de facultades torpes*
(5) *aquellos de facultades agudas*
(11) *aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio*
(12) *aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer*
(13) *aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación*
(14) *aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación*
(15) *aquellos que progresan más alto*
(16) *aquellos que superaron el apego a la forma*
(17) *aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles*
(18) *los que son testigo corporal*

arhats
(19) *acercándose a los arhats*
(20) *Pratyekabudas*

ĀLOKĀ Y VIVṚTI[1744]

los que entran en la corriente
los que están cerca
(1) *aquellos de facultades más torpes* que buscan por medio de la fe
(2) *aquellos de facultades más agudas* que buscan por medio del Dharma

los que permanecen
(3) *meros observadores*
(4)-(5) *aquellos que nacen de familia en familia entre dioses o humanos*

los que retornan una vez
los que están cerca
(6) *aquellos de facultades más torpes que se convencen mediante la confianza o aquellos de facultades más agudas que logran mediante la visión*

los que permanecen
(7) *los que permanecen*
(8) *aquellos que sólo están separados por un único intervalo de una vida*

los que no retornan
los que están cerca
(9) *aquellos de facultades más apagadas que se convencen mediante la confianza o aquellos de facultades más agudas que logran mediante la visión*
los que permanecen
(10) *aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio*
(11) *aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer*
(12) *aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación*
(13) *aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación*
aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha
(14) *los saltadores*
(15) *los medio saltadores*
(16) *los que mueren en todas las moradas*
aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia (aquellos que superaron el apego a la forma)
(17) *aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles*
(18) *los que son testigo corporal*

arhats
(19) *los que están cerca*

(20) **Pratyekabudas**

CE

los que entran en la corriente
los que están cerca
(1) *aquellos de facultades más torpes* que buscan por medio de la fe
(2) *aquellos de facultades más agudas* que buscan por medio del Dharma

los que permanecen
(3) *meros moradores*
moradores especiales –(4) *aquellos que nacen de familia en familia*

los que retornan una vez
los que están cerca
(5) *aquellos de facultades más apagadas* que se convencen mediante la confianza
o *aquellos de facultades más agudas* que logran mediante la visión

los que permanecen
(6) *meros moradores*
moradores especiales –(7) *aquellos que sólo están separados por un único intervalo de una vida*

los que no retornan
los que están cerca
(8) a*quellos de facultades más torpes y agudas*

los que permanecen
(9) *aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio*
(10) *aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer*
(11) *aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación*
(12) *aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación*
aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha
(13) *los saltadores*
(14) *los medio saltadores*
(15) *los que mueren en todas las moradas*
(16) *aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia (aquellos que superaron el apego a la forma*)
(17) *aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles*
(18) *los que son un testigo corporal*

arhats
(19) *los que están cerca*

(20) ***Pratyekabudas***

JNS[1745]
Según el AA

los que entran en la corriente
los que están cerca
(1) *los de facultades más torpes*
(2) *aquellos de facultades más agudas*
(3) *aquellos que alcanzan la confianza*
(4) *aquellos que alcanzan la visión*

moradores
(5)-(6) *los que nacen de familia en familia* (dioses y humanos)

los que retornan una vez
(7) *aquellos con un solo intervalo*

los que no retornan
(8) *aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio*
(9) *aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer*
(10) *aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación*
(11) *aquellos que pasan al nirvāṇa sin aplicación*
(12) *aquellos que pasan al nirvāṇa progresando hacia Akaniṣṭha*
(13)-(15) *los tres saltadores*
(16) *aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia*
(17) *aquellos que superaron el apego a la forma*
(18) *aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles*
(19) *los que son un testigo corporal*

(20) ***Pratyekabudas***

Según los sūtras según el sistema de los discípulos de Ngog Lotsiwa
los que entran en la corriente
los que están cerca
(1) *aquellos de facultades más torpes*
(2) *aquellos de facultades más agudas*

los que retornan una vez
los que están cerca
(3) *aquellos que alcanzan la confianza*
(4) *aquellos que alcanzan la visión*
(5)-(6) *los que nacen de familia en familia* (dioses y humanos)
moradores especiales
(7) *aquellos con un solo intervalo*

los que no retornan
los que están cerca
(3) *aquellos que alcanzan la confianza*
(4) *aquellos que alcanzan la visión*

moradores
(8)-(19) como anteriormente

(20) ***Pratyekabudas***

Gráfico 9: Comparación de las terminologías de los tipos de Saṃgha en la edición revisada del Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas, *el* AA *y el* Abhidharmakośa

Sūtra	**AA**	***Abhidharmakośa***
octavo Bodhisatva (*bodhisattvāṣṭamaka*) los que buscan por medio de la confianza (*śrāddhanusārin*)	los de facultades más torpes (*mṛdvindriya*)	los que buscan por medio de la confianza (los de facultades más torpes)
aquellos que buscan por medio del Dharma (*dharmānusārin*)	los de facultades más agudas (*tīkṣnendriya*)	aquellos que buscan por medio del Dharma (los de facultades más agudas)
aquellos que se convencen a través de la confianza (*śraddhādhimukta*)	aquellos que lo logran a través de la confianza (*śraddhaprāpta*)	aquellos que se convencen a través de la confianza
los que retornan una vez y lo logran a través de la visión (*dṛṣṭiprāpta sakṛdāgāmin*)	los que lo logran a través de la visión (*dṛṣṭiprāpta*)	los que lo logran a través de la visión que pasan a través de siete vidas (*saptakṛtvaparama*)
aquellos que nacen de familia en familia entre los humanos (*manuṣyakulaṃkula*)	los que nacen de familia en familia (*kulamkula*)	Los que retornan una vez nacidos de familia en familia (*kulaṃkula sakṛdāgāmin*)
los nacidos de familia en familia entre dioses (*devatākulaṃkula*)		
los que no retornan (*anāgāmin*)	aquellos que lo logran a través de la visión (*dṛṣṭiprāpta*)	los que no retornan (*anāgāmin*)
aquellos con un solo intervalo (*ekavicika*)	aquellos con un solo intervalo (*ekavicika*)	los que no retornan con un solo intervalo (*ekavīciko 'nāgāmin*)
aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio (*antarāparinirvāyin*)	estado intermedio (*antara*)	aquellos que pasan al nirvāṇa en el estado intermedio
aquellos que pasan al nirvāṇa (*upadyaparinirvāyin*)	después de nacer (*utpadya*)	aquellos que pasan al nirvāṇa después de nacer
aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación (*abhisaṃkāraparinirvāyin*)	con esfuerzo (*kāra*)	aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación
aquellos sin aplicación (*anabhisaṃkāra*)	sin esfuerzo (*akāra*)	aquellos que pasan al nirvāṇa mediante la aplicación

Sūtra	**AA**	***Abhidharmakośa***
aquellos que proceden hacia Akaniṣṭha (*akaniṣṭhaparama*)	aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha (*akaniṣṭhaga*)	aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha
los saltadores (*pluta*)	tres saltadores (*plutastraya*)	los saltadores
los medio saltadores (*ardhapluta*)		los medio saltadores
los que mueren en todas las moradas (*sarvasthānacyuta*)		los que mueren en todas partes (*sarvacyuta*)
aquellos que proceden a a la Cima de la Existencia (*bhavāgraparama*)	aquellos que proceden a a la Cima de la Existencia (*bhavasyagraparama*)	aquellos que progresan a a la Cima de la Existencia (*bhavāgraga*)
los que vencieron al apego a la forma (*rūpavītarāga*)	los que vencieron al apego a la forma (*rūparāgahā*)	—
aquellos que pasan a nirvāṇa en medio de fenómenos visibles (*dṛṣṭadharmaparinirvāyin*)	aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles (*dṛṣṭadharmaśrama*)	aquellos que pasan al nirvāṇa en medio de fenómenos visibles
los que son un testigo corporal (*kāyasākṣin*)	los que son un testigo corporal	los que son un testigo corporal
acercándose a los arhats (*arhatvapratipannaka*)	—	acercándose a los arhats
Pratyekabudas	rinocerontes (*khaḍga*)	Pratyekabudas (rinocerontes)

Gráfico 10: Las nueve etapas de calmar la mente (calma mental), los cuatro defectos y los ocho remedios

Las nueve etapas

(1) calmar la mente
(2) sedimentación continua
(3) asentamiento repetido
(4) asentamiento cercano
(5) domesticar
(6) pacificar
(7) completamente pacificador
(8) hacer un solo punto
(9) incluso asentándose

Los cuatro defectos y los ocho remedios

Defectos	**Remedios**
pereza	• confianza • esforzarse • vigor • flexibilidad
olvidar las instrucciones	• atención plena (o recuerdo)
No aplicar los remedios para el embotamiento y la agitación.	• aplicarlos
aplicar excesivamente estos remedios	• ecuanimidad

Gráfico 11: Conjuntos generales de samādhis

Los seis fundamentos de dhyāna (Tib. bsam gtan sa drug)
(1) la etapa preparatoria del primer dhyāna
(2) el primer dhyāna ordinario
(3) el primer dhyāna especial
(4)-(6) los tres dhyānas restantes

Los nueve fundamentos de dhyāna (Tib. bsam gtan sa dgu)
(1)-(4) las etapas preparatorias de los cuatro dhyānas
(5)-(8) los cuatro dhyānas
(9) el primer dhyāna especial

Los nueve fundamentos no contaminados (Tib. zag med sa dgu)
(1)-(6) los seis fundamentos de dhyāna
(7)-(9) las tres primeras absorciones meditativas sin forma

Las once mentes que sirven de soporte al camino (Tib. lam rten sems bcu gcig)
(1)-(9) los nueve fundamentos de dhyāna
(10) la cuarta absorción meditativa real del reino sin forma
(11) una mente dentro del reino del deseo.

Las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva (Tib. mthar gnas dgu)
(1)-(4) los cuatro dhyānas
(5)-(8) las cuatro absorciones sin forma
(9) la absorción meditativa de la cesación

(“Permanecer progresivamente” significa alternar cada una de las primeras ocho absorciones meditativas con la novena).

Gráfico 12: Conjuntos específicos de samādhis y cualidades[1746]

La tríada de completación, maduración y purificación (Tib. rdzogs smin sbyang)
Esto se refiere a (1) la finalización de las plegarias de aspiración, (2) la maduración de los seres sintientes y (3) la purificación de los reinos Búdicos que los Bodhisatvas tienen que lograr en su camino para alcanzar el fruto de la infinita actividad iluminada de un perfecto Buda (frente al estado del nirvāṇa individual de los arhats, en el que no ocurre tal actividad para los demás). (1) El alcance total de la realización de las plegarias de aspiración es la perfección completa del poder de las virtudes que son las causas de la capacidad de promover sin esfuerzo y espontáneamente el bienestar de los demás mientras descansan de manera unidireccional en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de fenómenos. (2) El alcance total de la maduración de los seres sintientes es la perfección completa del poder de las virtudes que son las causas de la capacidad de desplegar millones de manifestaciones físicas en millones de reinos Búdicos y de establecer el séquito frente a cada una de esas manifestaciones –innumerables seres sintientes– en el camino de los nobles en virtud de enseñarles un solo verso del Dharma. (3) El alcance total de la purificación de los reinos Búdicos es la perfección completa del poder de las virtudes que son las causas para lograr el reino Búdico particular en el que uno se iluminará, así como el alcance total de la maduración de los frutos es su estar listo para ser disfrutado.[1747]

Las cuatro conciencias discriminativas (Sct. pratisaṃvid/-vedanā, Tib. so so yang dag par rigpa bzhi)
(1) de los Dharmas (conocer plenamente las características individuales de todos los fenómenos; o enseñar las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma como diversos medios remediadores de acuerdo con las diferentes formas de pensar de los seres sintientes)
(2) los significados (conocer plenamente las divisiones y clasificaciones de todos los fenómenos, es decir, conocer los significados que expresan las palabras y declaraciones sobre las características generales de los fenómenos (impermanencia, sufrimiento, vacuidad y ausencia de identidad –y su característica última– la falta de surgir y cesar)
(3) semántica (conocer los lenguajes, símbolos y términos de todos los distintos tipos de seres sintientes y ser capaz de complacerlos a través de esto; ser capaz de enseñar muchos significados a través de una sola palabra; y estar libre de palabras equivocadas, apresurado o repetitivo)
(4) confianza en uno mismo (poder escuchar el Dharma de los demás y eliminar las propias dudas, explicar el Dharma a los demás y así eliminar sus dudas, y hablar de manera significativa, rápida, sin interrupciones y sin obstáculos)

Las cuatro intrepideces (Sct. caturvaiśāradya, Tib. mi 'jigs pa bzhi)
Estas consisten en las dos declaraciones de (1) realización y (2) renuncia (el propio bienestar), proclamando en medio de aquellos que lo rodean, “Soy un Buda” y “He terminado con todas las contaminaciones,” y las dos declaraciones sobre (3) los factores a ser abandonados y (4) el camino (el bienestar de los demás), proclamando, “Los dos oscurecimientos obstruyen la liberación y la omnisciencia” y “A través del omnisciencia y el conocimiento del camino, respectivamente, el camino es la liberación final en la forma de Śrāvaka y Pratyekabuda [arhats] y la iluminación perfecta.” Estas son las “intrépideces” porque [se los proclama tan intrépidos como ruge un león entre otros animales y] no hay ni siquiera un poco de disputa de acuerdo con el Dharma sobre ellos.

Los cuatro samādhis especiales (Tib. khyad par gyi ting nge 'dzin bzhi)

(1) Bodhisatvas heroicos que experimentan y dominan toda la gama de samādhis mundanos y supramundanos[1748]

(2) Tesoro del cielo –poder manifestar espontáneamente todas las cosas deseadas y necesarias para que todos los seres sean guiados.

(3) El inmaculado –eliminando las manchas de todos los samādhis, haciéndolos lúcidos y brillantes[1749]

(4) El deporte del león –progresando a través de muchos samādhis diferentes en diversas formas de entrar y salir de ellos[1750]

Las cinco certezas del sāmbhogikakāya

(1) La certeza del lugar –el reino Búdico puro de Akaniṣṭha, Ricamente Adornado

(2) La certeza del séquito –solo los Bodhisatvas en los diez bhūmis

(3) La certeza del cuerpo –estar adornado con las marcas mayores y menores

(4) La certeza del Dharma –enseñando sólo el Mahāyāna

(5) La certeza del tiempo –quedando hasta que se vacíe el saṃsāra

Las cinco visiones (Sct. pañcacakṣu, Tib. spyan lnga)

(1) visión carnal –ver todo dentro de ocho mil yojanās

(2) visión divina –ver la forma de morir, la transición y el renacimiento de todos los seres sintientes.

(3) visión del prajñā –ver la naturaleza de los fenómenos, tal como es

(4) visión del Dharma –ver los alcances de las mentes de aquellos que son inferiores e iguales a uno mismo en términos de renuncia y realización.

(5) visión de Buda –realizar directamente la forma real de ser y de las formas de apariencia de todos los fenómenos.

Los cinco skandhas no contaminados (Sct. pañcānāsravaskandha, Tib. zag med kyi phung po lnga)

Estos están relacionados con el óctuple sendero de los nobles en su aspecto fructífero último:

(1) el skandha de la ética: El discurso correcto, objetivos de acción y sustento en el nivel del camino del no más aprendizaje

(2) el skandha del samādhi: El samādhi correcto y atención plena en este nivel

(3) el skandha del prajñā: La visión, pensamiento y vigor correctos

(4) el skandha de la liberación: La mente que está total y completamente liberada

(5) el skandha de la visión de la sabiduría de la liberación: El prajñā que está total y completamente liberado

Las seis cualidades de la conciencia y la liberación (Tib. rig grol gyi yon tan drug)

Las tres cualidades de la conciencia.

(1) la sabiduría que conoce la talidad

(2) la sabiduría que conoce la variedad

(3) sabiduría interna experimentada personalmente

Las tres cualidades de la liberación.

(1) libertad de oscurecimientos aflictivos

(2) libertad de oscurecimientos cognitivos

(3) ser insuperable en términos de realización irreversible[1751]

Los seis conocimientos sobrenaturales (Sct. ṣaḍabhijña, Tib. mngon shes drug)

(1) poderes milagrosos
(2) el oído divino
(3) conocer la mente de los demás
(4) recordar estados anteriores de existencia de uno mismo y de los demás
(5) el ojo divino
(6) conocer la terminación de la contaminación

Los ocho āyatanas de la dominación (Sct. aṣṭābhibhavāyatana, Tib. zil gyis gnon pa'i skye mched brgyad)
Al centrarse en cuatro formas diferentes (pequeña, grande, buena y mala) y cuatro colores diferentes, respectivamente, en el propio samādhi, uno es capaz de transformar todas las formas y colores en consecuencia, dominar a todos los demás, y la mente no se deja llevar por eso.

Las ocho liberaciones (Sct. aṣṭāvimokṣa, Tib. rnam thar brgyad)
(1) Uno mira las formas externas con la noción de que la conciencia interna posee forma, y luego (2) uno mira las formas externas con la noción de que la conciencia interna no posee forma. Estas dos se llaman "las dos liberaciones de lo que no posee forma mirando la forma" y sirven como remedios para los oscurecimientos de las diversas formas que emanan. (3) La liberación de las nociones de belleza significa permanecer perfectamente en haber manifestado la naturaleza del placer a través del cuerpo, que remedia las aflicciones del gusto por emanar formas hermosas o del no gustar emanar formas feas. (4)-(7) Las siguientes cuatro liberaciones son las cuatro absorciones sin forma y (8) la última es la absorción meditativa de la cesación.

Los diez āyatanas de la totalidad (Sct. daśakṛtsnāyatana, Tib. zad par kyi skye mched bcu)
En virtud del poder de dominar el samādhi, al centrarse en la tierra, todo el universo aparece como tierra. Lo mismo ocurre con el agua, el fuego, el viento, el azul, el amarillo, el rojo, el blanco, el espacio infinito y la conciencia infinita.

Las diez maestrías (Sct. daśavaśitā, Tib. dbang ba bcu)
Los Bodhisatvas los obtienen como antídotos para diez tipos de daño con los que los seres comunes tienen que vivir, lo que representa el dominio sobre:

(1) esperanza de vida (poder vivir por infinitos eones)
(2) mente (participar en morar firmemente en samādhi a través de la sabiduría infinita)
(3) necesidades (mostrar todos los reinos mundanos bendiciéndolos con muchos adornos)
(4) karma (que muestra maduraciones kármicas justo en el momento en que pueden ser bendecidas)
(5) nacimiento (mostrando nacimientos en todas partes de los reinos mundanos)
(6) fuerza de voluntad creativa (mostrando todos los reinos mundanos como completamente llenos de Budas)
(7) plegarias de aspiración (que muestran la iluminación en cualquier reino de Buda y en cualquier momento que uno desee)
(8) poderes milagrosos (que muestran todo tipo de hazañas milagrosas, como ir a todos los reinos de Buda)
(9) Dharma (mostrar la luz de las puertas del Dharma sin centro ni periferia)
(10) sabiduría (mostrar los poderes de un Buda, su valentía, sus cualidades únicas, sus marcas mayores y menores, y llegar a estar completamente iluminado).

Las diez pāramitās

En general, todas las pāramitās son estados mentales virtuosos junto con sus semillas que poseen las cuatro características distintivas de superar sus respectivos factores antagónicos, operar a través de sabiduría no conceptual, satisfacer todos los deseos y hacer madurar a los seres sintientes con los tres tipos de disposición (Śrāvaka, Pratyekabuda), y Mahāyāna).

(1) generosidad–la mentalidad de regalar

(2) ética –la mentalidad de renuncia (desear abandonar los defectos)

(3) paciencia –la mentalidad de no ser molestado

(4) vigor –la mentalidad de deleitarse en el Dharma

(5) dhyāna –la mente enfocada unidireccionalmente en su objeto

(6) prajñā –sabiduría desde la perspectiva de su elemento de analizar minuciosamente los fenómenos

(7) habilidad en los medios –el prajñā de hacer que toda virtud sea inagotable a través de la habilidad en la manera de lograr internamente el Dharma y madurar externamente a los seres sintientes.

(8) plegarias de aspiración –aspirar a que uno, en todas las vidas, nunca pueda separarse de la Bodichita y que su ocupación en las pāramitās para el bienestar de todos los seres sintientes pueda ser ininterrumpida.

(9) poder –el prajñā especial que es de naturaleza muy vasta y no puede ser superado por ningún factor antagónico.

(10) sabiduría –darse cuenta de que las características de los fenómenos son vacíos y madurar a los seres sintientes a través de la sabiduría de conocer la talidad y la variedad.

Los diez poderes (Sct. daśabala, Tib. stobs bcu)

Estas son las diez clases de sabiduría que conocen:

(1) cuál es el caso (como las posesiones que surgen de la generosidad) y cuál no es el caso (que surgen de la avaricia)

(2) los resultados madurativos de las acciones contaminadas de todos los seres sintientes sin excepción

(3) las diversas inclinaciones distintas de los seres sintientes

(4) las diferentes constituciones mentales de los seres sintientes que les permiten recorrer diferentes caminos espirituales

(5) las facultades de los seres, como la confianza, para ser superiores (agudas) o no superiores (torpes y medianas)

(6) los caminos por los cuales proceder hacia los tres tipos de iluminación

(7) fenómenos afligidos (como saborear los oscurecimientos de la absorción meditativa) y fenómenos purificados (la falta de características conectadas con estas absorciones meditativas y que surgen de ellas en el momento adecuado)

(8) el recuerdo de los estados pasados de innumerables vidas de uno mismo y de los demás

(9) la forma de las muertes, transiciones y renacimientos de todos los seres sintientes

(10) la terminación de las contaminaciones de los dos oscurecimientos

Las doce hazañas de un nairmāṇikakāya supremo[1752]

(1) desciendo de Tuṣita

(2) entrar en un útero

(3) nacimiento

(4) participar en los juegos y artes de un joven

(5) disfrutando de un séquito de reinas

(6) renuncia

(7) práctica de austeridades

(8) sentado bajo el árbol bodhi en Bodhgaya
(9) domesticar las hordas de mara
(10) alcanzar la Budeidad perfecta
(11) girar la rueda del Dharma
(12) pasar al nirvāṇa

Las doce cualidades de la abstinencia (Sct. dvadaśadhūtaguṇa, Tib. sbyangs pa'i yon tan bcu gnyis)

(1) usar la vestimenta de un barrendero de estiércol (es decir, solo ropa que otras personas han tirado a la basura)
(2) poseer solo tres túnicas
(3) usar solo ropa hecha de un tipo de material, como lana
(4) pidiendo limosna
(5) comer sólo mientras se está sentado en el lugar donde se come (es decir, no levantarse y volver a comer)
(6) no comer alimentos después del mediodía
(7) vivir en lugares aislados
(8) vivir bajo los árboles
(9) vivir en lugares sin techo
(10) vivir en osarios
(11) dormir sentado
(12) contentarse con quedarse en cualquier lugar (es decir, sin manipular el suelo de ninguna manera para hacerlo más cómodo)

Los doce conjuntos de cualidades de los Bodhisatvas en los diez bhūmis
Sobre el primer bhūmi, en un solo instante, los Bodhisatvas:

(1) contemplan los rostros de cien Budas
(2) son bendecidos por ellos
(3) envían cien emanaciones
(4) las muestran durante cien eones
(5) su sabiduría opera desde el principio hasta el final de cien eones
(6) son absorbidos y surgen de cien samādhis
(7) maduran cien seres sintientes
(8) sacuden cien reinos
(9) iluminan cien reinos
(10) abren cien puertas del Dharma
(11) exhiben cien de sus propios cuerpos
(12) despliegan cien séquitos excelentes que rodean cada uno de estos cuerpos.

Del segundo al séptimo bhūmis, este conjunto de doce se multiplica respectivamente mil veces; cien mil veces; cien mil millones de veces; cien billones de veces; diez cuatrillones de veces; y cien sextillones de veces. En los últimos tres bhūmis, respectivamente, el número de cada una de estas cualidades es igual al número de partículas en mil doscientos trichiliocosmos; un millón de innumerables reinos Búdicos; y cien millones de reinos Búdicos inexpresables.[1753]

Las dieciocho cualidades únicas de un Buda (Sct. aṣṭadaśāveṇikadharma, Tib. ma 'dres pa'i chos bco brgyad)
Los seis aspectos de la conducta única de no involucrarse nunca en ninguna:
(1) error en términos del cuerpo; (2) charla; (3) deterioro de la atención plena; (4) mente que no está establecida en equilibrio meditativo; (5) discriminaciones en términos de saṃsāra y nirvāṇa siendo diferentes; y (6) indiferencia por abandonar a quienes deben ser guiados por falta de examen.

Los seis aspectos de la realización única de que nunca haya ningún deterioro.
(7) el esfuerzo por enseñar el Dharma; (8) el vigor para lograr lo que se debe hacer para aquellos a quienes se debe guiar; (9) la atención plena de enseñar el Dharma sin tener que pensar; (10) el samādhi de la naturaleza de los fenómenos; (11) el prajñā de sabiduría inconmensurable; (12) la liberación de todos los factores a renunciar.

Los tres aspectos de la actividad iluminada única:
Sabiduría que precede y sigue a las actividades iluminadas de (13) el cuerpo, (14) el habla y (15) la mente.

Los tres aspectos de la sabiduría única:
(16)-(18) la visión de la sabiduría conociendo todos los objetos cognoscibles en el pasado, presente y futuro sin apegos (en virtud de conocer la talidad de todos los fenómenos en los tres tiempos) y sin obstrucciones (en virtud de conocer su variedad).

Gráfico 13: Los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación y los cinco caminos según los Vaibhāṣikas

A) camino de acumulación
1-4) **los cuatro fundamentos de la atención plena del**
cuerpo
sentimientos
mente
fenómenos

B) camino de la preparación

calor
5-8) **los cuatro esfuerzos correctos en**
renunciar a la no virtud que ha surgido
no acumular la no virtud que aún no han surgido
cultivar la virtud que aún no ha surgido
expandir la virtud que ya ha surgido

pico
9-12) **los cuatro miembros de poderes milagrosos** –samādhis que resultan en estos poderes, renunciando
esforzarse
intención
esfuerzo
análisis

disposición equilibrada
13-17) **las cinco facultades de**
confianza
vigor
consciencia
samādhi
prajña

Dharma Supremo
18-22) **los cinco poderes**
Los mismos cinco (no dejarse dominar por sus opuestos)

C) camino de la visión
23-30) **el óctuple sendero de los nobles**
visión correcta
pensamiento
discurso
objetivos de las acciones
sustento
esfuerzo
consciencia
samādhi

D) camino de familiarización
31-37) **las siete ramas de la iluminación**
confianza
prajña
vigor
alegría
flexibilidad
ecuanimidad
samādhi

Gráfico 14: El orden común de los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación y su correspondencia con los cinco caminos (según los no Vaibhtiṣikas y el Mahāyāna)

A) camino de acumulación

menor
1-4) **los cuatro fundamentos de la atención plena de**
cuerpo
sentimientos
mente
fenómenos

mediano
5-8) **los cuatro esfuerzos correctos para**
renunciar a la no virtud que ha surgido
no acumular la no virtud que aún no ha surgido
cultivar la virtud que aún no ha surgido
expandir la virtud que ya ha surgido

mayor
9-12) **los cuatro miembros de poderes milagrosos** –samādhis que resultan en estos poderes, renunciando
esforzarse
intención
esfuerzo
análisis

B) camino de la preparación

calor y pico
13-17) **las cinco facultades de**
confianza
vigor
consciencia
samādhi
prajña

disposición equilibrada y Dharma Supremo
18-22) **los cinco poderes**
los mismos cinco (no dejarse dominar por sus opuestos)

C) camino de la visión
23-29) **las siete ramas de la iluminación**
confianza
prajña
vigor
alegría
flexibilidad
ecuanimidad
samādhi

D) camino de familiarización
30-37) **el óctuple camino de los nobles**

visión correcta
pensamiento
discurso
objetivos de las acciones
sustento
esfuerzo
atención plena
samādhi

Gráfico 15: Los factores a los que se debe renunciar mediante la visión y la familiarización según los Śrāvakas

A) LOS FACTORES QUE SE RENUNCIA MEDIANTE LA VISIÓN (IMPUTACIONAL)

Vaibhāṣikas (*Abhidharmakośa*)
88

reino del deseo: 32 compromisos equivocados
a) realidad del sufrimiento: *5 no visiones*, *5 visiones*
b) realidad de origen: *5 no visiones*, *2 visiones* (puntos de vista incorrectos y los puntos de vista de mantener un punto de vista como primordial)
c) realidad de la cesación: *5 no visiones*, *2 visiones* (igual que b)
d) realidad del camino: *5 no visiones, 3 visiones* (puntos de vista incorrectos, los puntos de vista de mantener un punto de vista como primordial y los puntos de vista de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales)

reino de la forma: 28 compromisos incorrectos
igual que el reino del deseo (excepto la ira).

Reino sin forma: 28 compromisos equivocados
igual que el reino de forma

Sautrāntikas (*Viniścayasaṃgrahaṇī*)
94

reino del deseo: 34
a) realidad del sufrimiento: *5 no visiones 5 visiones*
b) realidad del origen: *5 no visiones*, *3 visiones* (puntos de vista incorrectos, los puntos de vista de mantener un punto de vista como primordial y los puntos de vista de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales)
c) realidad de la cesación: igual que b)
d) realidad del camino: igual que b)

reino de la forma: 30 compromisos incorrectos
igual que el reino del deseo (excepto la ira).

Reino sin forma: 30 compromisos equivocados
igual que el reino de forma

B) LOS FACTORES QUE SE DEBEN RENUNCIA MEDIANTE LA FAMILIARIZACIÓN (INNATO) 252

reino del deseo: 36
4 no visiones (excepto la duda) con nueve grados cada uno

reino de la forma: 108
3 no visiones (excepto la ira) con nueve grados cada una para cada uno de los cuatro estados meditativos

reino sin forma: 108
Igual que el reino de la forma para cada uno de los cuatro estados sin forma.

Gráfico 16: La forma de renunciar a los factores a renunciar mediante la visión y la familiarización con los ocho niveles de los Śrāvakas

nivel	camino	aflicciones[1754] ya abandonadas	aflicciones siendo abandonadas
		imputacional	
el que se acerca al que entra en la corriente	camino de la visión (camino ininterrumpido)		88
el que permanece al que entra la corriente	camino de la visión (camino de la liberación)	88	
		innato	
el que se acerca al que retorna una vez	camino de familiarización		1-6 (24)
el que permanece en el que retorna una vez	camino de familiarización	1-6 (24)	
el que se acerca al que no retorna	camino de familiarización	1-6 (24)	7-9 (12)
el que permanece en el que no retorna	camino de familiarización	1-9 (36)	
el que se acerca al arhat	camino de familiarización	1-9 (36)	10-81 (216)
el que permanece en arhat	camino de no más aprendizaje	1-81 (252)	

Gráfico 17: Los factores a los que se debe renunciar mediante la visión y la familiarización según el Mahāyāna (Abhidharmasamuccaya *y* Abhisamayālaṃkāra)[1755]

A) LOS FACTORES A RENUNCIAR A TRAVÉS DE LA VISIÓN (IMPUTACIONAL)	
oscurecimientos aflictivos	**oscurecimientos cognitivos**
112 **reino del deseo:** 40 compromisos equivocados, cada una de las 4 realidades: *5 no visiones*, *5 visiones* **reino de la forma:** 36 compromisos incorrectos, cada una de las 4 realidades: *4 no visiones* (excepto la ira), *5 visiones* **reino sin forma:** 36 compromisos equivocados, igual que el reino de forma	108 **Reino del deseo:** 36 concepciones, cuatro conjuntos de nueve *concepciones de aprehendido* (compromiso; retiro) *y aprehensor* (personas sustanciales; personas imputadas) **reino de la forma:** lo mismo 36 **reino sin forma:** lo mismo 36

B) LOS FACTORES QUE SE DEBEN RENUNCIAR MEDIANTE LA FAMILIARIZACIÓN	
oscurecimientos aflictivos (innato)	**oscurecimientos cognitivos** (innato e imputacional)[1756]
414 **reino del deseo:** 54, *4 no visiones* (excepto la duda), 2 *visiones* (sobre una personalidad real y extremos) con nueve grados cada uno reino de la forma: 180, igual que el reino del deseo (excepto la ira) en cada uno de los cuatro estados meditativos **Reino sin forma:** 180, igual que el reino de la forma en cada uno de los cuatro estados sin forma.	108 **reino del deseo:** 36 concepciones, 4 conjuntos de nueve *concepciones de lo aprehendido* (JNS: meras entidades; fenómenos purificados; otros: compromiso; retiro) *y aprehensor* (JNS: simplemente personas imputadas/causas imputadas para imputar personas; otros: personas sustancialmente existentes; personas supuestamente existentes)[1757] **reino de la forma:** lo mismo 36 **reino sin forma:** lo mismo 36

Gráfico 18: Oscurecimientos aflictivos, oscurecimientos cognitivos y oscurecimientos de la absorción meditativa según JNS

OSCURECIMIENTOS AFLICTIVOS
(oscureciendo el logro de los nirvāṇas de Śrāvakas y Pratyekabudas)

1) los oscurecimientos aflictivos que oscurecen el logro del nirvāṇa con residuo
- a) los oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental
- b) los oscurecimientos aflictivos que son latencias (causas para nacer en el saṃsāra)

2) los oscurecimientos aflictivos que oscurecen el logro del nirvāṇa sin residuo
- a) oscurecimientos kármicos aflictivos (acciones motivadas por aflicciones)
- b) oscurecimientos aflictivos madurativos (skandhas)

OSCURECIMIENTOS COGNITIVOS
(oscureciendo el logro de la omnisciencia)

1) los oscurecimientos cognitivos que son factores a abandonar en el camino de los Pratyekabudas
- concepciones imputacionales sobre lo aprehendido, es decir, aprehensor y aprehendido siendo diferentes en sustancia

2) los oscurecimientos cognitivos que son factores a los que se debe renunciar únicamente en el camino del Mahāyāna
- *A) las concepciones en el camino de la preparación*
  - 1) las concepciones que aprehenden la sustancialidad (equivalente al apego a la existencia real)
    - 1a) las concepciones sobre lo aprehendido
      - 1aa) concepciones sobre los fenómenos afligidos
      - 1ab) concepciones sobre los fenómenos purificados
        - 1ab1) en términos del Mahāyāna
        - 1ab2) en términos del Hīnayāna
    - 1b) las concepciones sobre el aprehensor
      - 1ba) concepciones sobre los fenómenos (objetos cognoscibles y las cogniciones que los conocen)
      - 1bb) concepciones sobre las personas (las bases para imputar a la persona y el factor que se imputa como persona)
  - 2) las concepciones que aprehenden las imputaciones
    - 2a) las concepciones sobre lo aprehendido
      - 2aa) concepciones sobre los fenómenos afligidos
      - 2ab) concepciones sobre los fenómenos purificados
        - 2ab1) en términos del Mahāyāna
        - 2ab2) en términos del Hīnayāna
    - 2b) las concepciones sobre el aprehensor
      - 2ba) concepciones sobre los fenómenos
        - 2ba1) concepciones sobre las bases para imputar seres ordinarios (mente y factores mentales)
        - 2ba2) concepciones sobre las bases para imputar a los nobles (las sabidurías del equilibrio meditativo y el logro posterior)
      - 2bb) concepciones sobre la persona

B) las concepciones y sus semillas que se aferran a las características y obstaculizan el análisis profundo de lo que se quiere saber

1) aquellos que son factores a los que se debe renunciar a través del camino Mahāyāna de la visión
2) aquellos que son los factores a renunciar a través del entrenamiento final culminante (“fundamento de las tendencias latentes de la ignorancia” –las tendencias latentes de la ignorancia afligida y no afligida, divididas en aquellas que oscurecen el logro de la sabiduría de conocer la talidad y aquellas que oscurecen el logro de la sabiduría que conoce la variedad)

C) las impregnaciones de las tendencias negativas de las variedades de los dos oscurecimientos (la conciencia ālaya)[1758]

OSCURECIMIENTOS DE LA ABSORCIÓN MEDITATIVA

(oscureciendo la manifestación de la calma mental y las cualidades del Budabhūmi)

1) los oscurecimientos que obstruyen el mantenimiento de la calma mental mundana
2) los oscurecimientos que obstruyen el mantenimiento de la calma mental supramundana

LÍNEAS LIMÍTROFES DE RENUNCIA

oscurecimientos aflictivos

Hīnayāna

a) oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental y aquellos que son latencias –el nirvāṇa con residuo

b) lo mismo más oscurecimientos aflictivos kármicos y madurativos –el nirvāṇa sin residuo

mahāyāna

a) los oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental –primer bhūmi (disposición para el Dharma del sufrimiento del camino de la visión)

b) los oscurecimientos aflictivos que son latencias (causas para nacer en el saṃsāra)

- aquellos que son factores a los que hay que renunciar a través de la visión, simultáneamente con las 108 concepciones que son los oscurecimientos cognitivos a los que se debe renunciar en el camino de la visión.
- aquellos que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización, simultáneamente con las 108 concepciones que son los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar en el camino de la familiarización.

oscurecimientos cognitivos

Pratyekabudas

las concepciones sobre lo aprehendido siendo sustancialmente distinto de la condición de aprehensor –arhat (a partir del camino de la familiarización en adelante)

mahāyāna

A) las concepciones en el camino de la preparación (en la forma de suprimirlas)

- viendo que lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos carece de naturaleza –calor
- viendo que lo aprehendido en términos de fenómenos purificados carece de naturaleza –pico
- viendo que una aprehensión sustancial carece de naturaleza –disposición equilibrada
- viendo que la aprehensión imputacional carece de naturaleza –Dharma Supremo

B) las concepciones sobre aprehensor y aprehendido (las concepciones más sus semillas que se aferran a las características y obstruyen el análisis profundo de lo que se debe conocer)

a) las concepciones que aprehenden combinando términos y referentes y se aferran a la dualidad de aprehensor y aprehendido –la cognición del Dharma del sufrimiento en el camino de la visión (comenzando con la disposición del Dharma del sufrimiento)

b) la falsa imaginación de las apariencias dualistas
- las tendencias latentes que producen la falsa imaginación de la apariencia dualista y son factores que se deben abandonar mediante la visión simultáneamente con los oscurecimientos que se deben abandonar en el camino de la visión.
- las tendencias latentes que producen la falsa imaginación de la apariencia dualista y son factores que hay que abandonar mediante la familiarización, simultáneamente con los oscurecimientos que hay que abandonar en el camino de la familiarización.

C) las impregnaciones de tendencias negativas (la conciencia ālaya o las tendencias latentes de la dualidad) –samādhi similar a vajra

En otras palabras:[1759]
- el apego imputacional a la existencia real: bhūmi 1
- el apego innato a la existencia real: bhūmis 2-10
- el apego imputacional a las características:
  - manifiesto: bhūmis 2-7
  - retener cierta potencia: bhūmis 8-10

TRES MODELOS PRINCIPALES DE RENUNCIA A LOS OSCURECIMIENTOS AFLICTIVOS Y COGNITIVOS

(1) modelo secuencial
- oscurecimientos aflictivos: bhūmi 1
- oscurecimientos cognitivos: gradualmente (y sólo) en bhūmis 1-10

  aferrándose a la existencia real: bhūmi 1
  - aferrarse a las características: bhūmis 2-7
  - aferrarse a la dualidad: bhūmis 8-10[1760]

(2) Modelo superpuesto
- oscurecimientos aflictivos
  - manifiesto (o imputacional): bhūmi impuro 1
  - tendencias latentes (o innatas): bhūmis impuros 2-7
- oscurecimientos cognitivos
  - burdo

    imputacional: bhūm impuro 1

    innato: bhūmis impuros 2-7 (junto con las tendencias latentes de los oscurecimientos aflictivos)
  - bhūmis puros sutiles (innatos) 8-10[1761]

(3) Modelo simultáneo

Tanto los oscurecimientos aflictivos como los cognitivos son gradualmente abandonados juntos en sus formas cada vez más sutiles (imputacionales e innatas) a lo largo de todo el camino:
- en la manera de suprimir los oscurecimientos: camino de la preparación
- erradicarlos realmente de manera progresiva:
  - imputacional: bhūmi 1
  - innato: bhūmis 2-10 [1762]

Gráfico 19: Los dieciséis momentos de las sabidurías de la disposición y cognición en el camino de la visión según el **Abhidharmakośa**, *el* **Abhidharmasamuccaya** *y* **Āryavimuktisena** *y Haribhadra según JNS*

ABHIDHARMAKOSA[1763]

Para cada una de las cuatro realidades:

Disposición para el Dharma: El camino ininterrumpido de renunciar a los respectivos factores del reino del deseo que se deben abandonar a través de la visión.

Cognición del Dharma: El camino de la liberación de haber renunciado a estos factores

Disposición posterior: El camino ininterrumpido de renunciar a los factores respectivos de los dos reinos superiores que se abandonarán a través de la visión.

Cognición posterior: El camino de la liberación de haber renunciado a estos factores

El camino de la visión consta sólo de los primeros quince momentos (el decimosexto, el conocimiento posterior de la realidad del camino, es el comienzo del camino de la familiarización).

ABHIDHARMASAMUCCAYA[1764]

Para cada una de las cuatro realidades:

Disposición para el Dharma: El camino ininterrumpido de renunciar a los factores respectivos de los tres reinos que se abandonarán a través de la visión.

Cognición del Dharma: El camino de la liberación de haber renunciado a estos factores

Disposición posterior: El camino de la liberación de centrarse tanto en la disposición para el Dharma como en la cognición del Dharma y aprehenderlas como las causas de las cualidades de los nobles.

Cognición posterior: El camino de la liberación de centrarse en la disposición posterior y aprehenderla como la causa de las cualidades de los nobles.

La disposición para el Dharma y la cognición del Dharma se centran en la verdadera naturaleza de las cuatro realidades (el objeto), siendo así los sujetos que se dan cuenta de la vacuidad de lo aprehendido.
La disposición posterior y la cognición posterior se centran en la sabiduría que realiza esta naturaleza (el sujeto), siendo así los sujetos que realizan la vacuidad del aprehensor.

El camino de la visión consta de los dieciséis momentos (generalmente, aquí, un "momento" se refiere al tiempo que tardan estas disposiciones y cogniciones en realizar plenamente sus respectivos objetos específicos).[1765]

ĀRYAVIMUKTISENA Y HARIBHADRA SEGÚN JNS[1766]

Disposición del Dharma del sufrimiento (como portador específico de la naturaleza de los fenómenos): Para inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de la inseparabilidad de la talidad (el objeto) y la Budeidad (el sujeto) (el camino ininterrumpido) que renuncia a esos oscurecimientos cognitivos que son factores a ser abandonados a través de la visión con respecto a la realidad del sufrimiento)

Cognición del Dharma del sufrimiento (como portador específico de la naturaleza de los fenómenos): Inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de la grandeza (como las formas últimas, etc., del Dharmadhātu) (el camino para liberarse de dichos oscurecimientos cognitivos)

Disposición posterior del sufrimiento (como portador específico de la naturaleza de los fenómenos): Para inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza de estar vacío de cualquier conocimiento válido que realmente evalúe las formas aparentes, etc. (el camino especial de la renuncia a dichos oscurecimientos cognitivos)

Cognición posterior del sufrimiento (como portador específico de la naturaleza de los fenómenos): Para inducir certeza, en virtud de su propio poder, sobre la verdadera naturaleza del hecho de que, así como las formas aparentes no pueden evaluarse mediante una cognición válida, las formas aparentes y y etc. tampoco existen como cogniciones válidas (también el camino especial de la renuncia a dichos oscurecimientos cognitivos)

El mismo patrón se aplica a las tres realidades restantes.[1767]

Gráfico 20: Los cuatro remedios

Estar en el proceso de erradicar los respectivos factores a abandonar en un camino determinado.

(1) **El remedio invalidante:** El camino de la preparación de un camino determinado –centrándose en las cuatro realidades de los nobles e invalidando los oscurecimientos en términos de sus dieciséis aspectos (por ejemplo, el Dharma Supremo del camino de la preparación).

(2) **El remedio de la renuncia:** El camino ininterrumpido –realmente erradica incluso las semillas de los factores respectivos a ser abandonados (por ejemplo, la disposición Dharma del sufrimiento en el camino de la visión).

Habiendo ya erradicado estos factores a abandonar

(3) **El remedio sustentador:** El camino de la liberación –experimentar y sostener la libertad lograda de los factores a los que se ha renunciado a través del camino ininterrumpido anterior (por ejemplo, la cognición del Dharma del sufrimiento en el camino de la visión).

(4) **El remedio de distanciamiento:** El camino especial –mejora las realizaciones alcanzadas a través del camino anterior de liberación (por ejemplo, el samādhi del deporte del león).

Gráfico 21: Las correspondencias de skandhas, āyatanas y dhātus

skandha	**āyatana**	**dhātu**
1) forma	1) forma visible 2) sonido 3) olor 4) sabor 5) objetos tangibles 7) facultad de los sentidos oculares 8) facultad del sentido del oído 9) facultad del sentido de la nariz 10) facultad del sentido de la lengua 11) facultad de los sentidos corporales	idéntico a los āyatanas
2) sentimiento 3) discriminación 4) formación	6) fenómenos –skandhas 2-4 –ocho fenómenos incondicionados (cinco formas imperceptibles)	idéntico a los āyatanas
5) conciencia	12) facultad mental	12) facultad mental 13) conciencia del ojo 14) conciencia del oído 15) conciencia de la nariz 16) conciencia de la lengua 17) conciencia corporal 18) conciencia mental

Notas

Prologo

1 Los otros cuatro son el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el *Madhyāntavibhāga*, el *Dharmadharmatāvibhāga* y el *Uttaratantra*.

2 Los otros siete son el *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti, el *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti, el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, el *Vinayasūtra* de Guṇaprabha, el *Uttaratantra* de Maitreya, la *Profunda Realidad Interior* del Tercer Karmapa (Tib. zab mo nang don), y el *Hevajratantra*.

3 Estos son Svābhāvikakāya, Dharmakāya, Sāmbhogikakāya y Nairmāṇikakāya.

Ir Más Allá

1 Al igual que CE, los comentarios Tibetanos suelen tener esquemas muy detallados con muchos subtítulos. Aunque todos estos encabezados numerados se conservan en la traducción, para comodidad del lector, el índice de CE está simplificado y organizado de acuerdo con los ocho temas y los setenta puntos del AA. También estoy rompiendo con la tradición de presentar el esquema completo de un texto Tibetano como un apéndice. Desafortunadamente, el esquema de CE es más confuso que útil, ya que los títulos principales del esquema no corresponden a los temas reales del AA, que están enterrados en algún lugar entre una plétora de subtítulos.

2 La imagen aquí alude a que los Hindúes consideran que este río es muy sagrado –se dice que incluso su mera vista borra todas las acciones negativas (nace en la cima del monte Amarakaṇṭaka en Madhya Pradesh en la India Central y, después de un curso hacia el Oeste de unas ochocientas millas, termina en el golfo de Cambay debajo de la ciudad de Bharuch).

3 La metáfora de una rueda se utiliza aquí de varias maneras. Se considera que las enseñanzas de Buda son similares a ciertas propiedades de una rueda, en particular, la preciosa rueda de un rey chakravartin que vuela sobre ella por todo el universo. Una rueda así viaja velozmente, penetra en determinadas zonas dejando otras atrás, somete a los que no han sido sometidos, hace que los que sí lo han sido se sientan a gusto, y es capaz de volar hasta los lugares altos y descender a los que son bajos. Al igual que una rueda de este tipo, mediante el uso del Dharma, uno viaja por ciertos caminos mientras deja otros atrás, es capaz de hacerlo rápidamente, puede atravesar obstáculos en el camino y es capaz de ascender al reino de la forma y a los reinos sin forma así como descender al reino del deseo. Además, se dice que el Dharma de la realización es como la acción giratoria de una rueda, ya que se transmite a los destinatarios adecuados, mientras que el Dharma de las escrituras es como la forma redonda de una rueda en el sentido de que consiste en una colección de muchas enseñanzas. Otra explicación es que la rueda simboliza el óctuple camino de los nobles y los tres entrenamientos. Aquí, el centro que da estabilidad al resto de la rueda simboliza el entrenamiento de la ética (habla correcta, objetivos de las acciones y medios de vida) como base para los otros dos entrenamientos. Los radios representan el entrenamiento en el prajñā (visión, pensamiento y esfuerzo correctos), que supera la ignorancia. El borde que mantiene unidos los radios es como el

entrenamiento en el samādhi (atención plena y samādhi), que significa mantener la mente enfocada en un solo punto sin ninguna distracción (según Bhandanta Ghoṣaka, la atención pertenece a los radios). JG (págs. 6-7) presenta la definición de rueda del Dharma como "aquello que tiene el carácter de consistir en las escrituras y las realizaciones del Dharma genuino del gran sabio y hace que uno supere los factores adversos." Así como la preciosa rueda de un rey chakravartin lo hace superar los factores adversos y lo transporta a otros países y lugares, el Dharma de las escrituras y la realización hace que uno supere los factores adversos que consisten en los dos oscurecimientos, incluidas sus tendencias latentes, y es secuencialmente transmitido a los flujos mentales de aquellos a quienes se va a guiar. Esto último significa que, en virtud de que el Buda hizo girar la rueda del Dharma, el Dharma de la realización transita cada vez más hacia los discípulos con las tres disposiciones de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas. A través de estos discípulos enseñando a otros de la misma manera, el Dharma de la realización se transmite de una persona a otra de manera similar e ininterrumpida.

4 Las razones por las que generalmente traduzco *satya* (Tib. bden pa) como "realidad" y no como "verdad" –como en las traducciones omnipresentes e incuestionables, pero sin sentido, "las dos verdades" o "las cuatro nobles verdades" en el idioma Occidental. literatura Budista– son los siguientes. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* (D4038, fol. 68b.1-3) dice: "¿Cuál es el significado de la realidad [aquí]? El significado de la realidad es la realidad que tiene la característica de no estar en desacuerdo con las enseñanzas y la realidad que, cuando se ve, sirve como causa de la pureza. ¿Cuál es el significado de la realidad del sufrimiento? Es la realidad de las formaciones que surgen de las aflicciones. ¿Cuál es el significado de la realidad del origen [del sufrimiento]? Es la realidad que produce la realidad del sufrimiento. ¿Cuál es el significado de la realidad de la cesación? Es la realidad de que ambas [las dos anteriores] son paz. ¿Cuál es el significado de la realidad del camino? Es la realidad de lograr los tres objetivos." El *Śrāvakabhūmi* (D4036, fol. 94b.3-5; citado parcialmente en LSSP, fols. 117b.6118a.2) explica: "En el sentido de que el sufrimiento es sufrimiento a través del camino, ellos concuerdan con lo que es real." (*yathābhūta*), están de acuerdo con lo que es infalible, son inequívocas y están intactas. Por eso, se las llama 'realidades'. También se les llama 'realidades' porque no son engañosas en virtud de sus propias características específicas y [porque] cuando se ven surgen estados mentales inequívocos. Quizás te preguntes: '¿Por qué son realidades exclusivas de los nobles?' Se les llama 'las realidades de los nobles' porque los nobles, en virtud de que estas realidades son reales en el sentido de que concuerdan precisamente con la realidad verdadera, las realizan y las ven de acuerdo con lo que es real, mientras que los seres infantiles no se dan cuenta ni las ven de acuerdo con lo que es real. En virtud de la naturaleza de los fenómenos, estas [realidades] son reales también para los seres infantiles, pero no en virtud de que ellos las realicen. Para las personas nobles, sin embargo, son realidades en virtud de ambas [ser realidades y estar plenamente realizadas como tales]." LSSP elabora (fol. 118a.2-3) que las cuatro realidades son reales para los nobles tanto en lo que se refiere a los hechos como a sus mentes. Aunque son reales en términos de hechos también para los seres infantiles, dado que estos seres no se dan cuenta de estas realidades, no se presentan como las realidades de estos seres. El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.2 (D4090, vol. khu, fols. 2b.6-3a.2) está de acuerdo: "¿Cuál es el significado de 'las cuatro realidades de los nobles' que se encuentran en los sūtras? Puesto que son reales para las personas nobles, en los sūtras se explican como "las realidades de los nobles." '¿Significa esto que son engañosas para los demás?' No me equivoco, son reales para todos, pero los nobles las ven exactamente como son, [es decir, en sus dieciséis aspectos], mientras que otros no. Por lo tanto, estas [realidades] se llaman 'las realidades de los nobles'. Pero no son las de los no nobles porque ven de manera equivocada. Como una estrofa [en *Saṃyutta Nikāya* IV.127] dice:

> Lo que los nobles llaman felicidad,
> los demás lo perciben como sufrimiento.
> Lo que otros llaman felicidad,
> los nobles lo perciben como sufrimiento."

JNS (p. 104) explica el significado de las cuatro realidades de la siguiente manera: "La realidad del sufrimiento es lo que surge como la naturaleza del sufrimiento de acuerdo con los nobles que ven que la totalidad de la existencia condicionada que todo lo penetra es sufrimiento. La realidad del origen del sufrimiento es lo que está presente y establecido de acuerdo con los nobles, ya que todos los sufrimientos en los tres reinos se originan en el karma y las aflicciones. La realidad del camino es la realidad de la ausencia de identidad vista como la realidad del camino por los nobles y su realidad tal como es vista por ellos. La realidad de la cesación es la propia esencia última vista como la realidad de la no originación, ya que así es como la ven los nobles. Las mismas explicaciones se encuentran también en TOK, vol. 3, pág. 481; Krang dByi sun 1985, págs. 1371 y 1777; y Samtani 2002, pág. 107. Por tanto, la traducción "las cuatro nobles verdades" es engañosa al menos en dos sentidos. En general, la palabra Sánscrita *satya* puede significar tanto "verdad" como "realidad," pero en el contexto de las dos o cuatro realidades, este término no significa ninguna verdad abstracta o semántica (como "uno y uno es igual a dos, "todas las manzanas son frutos" o "todo es sufrimiento"). Como dejan claro las descripciones anteriores de las cuatro realidades como entidades perceptibles que realizan funciones específicas (como los cinco skandhas y las aflicciones, de las que difícilmente pueden decirse que sean verdades abstractas), la "realidad" se entiende aquí en el sentido de la realidad de la vida experimentada individualmente por determinadas personas. Como bien dice Broido 1988 (p. 54), "la verdad es una propiedad de las frases (relativizadas a los contextos) o, filosóficamente, una propiedad de las proposiciones, pero en cualquier caso no es una propiedad de las cogniciones." o estados cognitivos o apariencias o experiencias o 'cosas'. Sólo con una gran sensación de tensión un Angloparlante puede decir de un objeto o experiencia visual que es verdadero o falso... Dada esta tensión y la confusión resultante, no es sorprendente que muchas explicaciones Occidentales sobre los satyas son ininteligibles." Es un hecho que a menudo se pasa por alto que, en general, el Budismo no habla de declaraciones o "verdades" abstractas o filosóficas, sino que su principal objetivo es de naturaleza soteriológica – identificar las formas engañosas y no engañadas en las que nos experimentamos a nosotros mismos. y el mundo y cómo podemos llegar a este último a partir del primero. Así, el Buda no dijo que sufrimos porque el sufrimiento sea algún tipo de verdad o ley universal, sino porque el sufrimiento constituye nuestra realidad básica experimentada. Asimismo, el sufrimiento no es causado por una "verdad" más (su origen –el karma y las aflicciones), sino por acciones y emociones físicas, verbales y mentales muy tangibles. En cuanto a la realidad de la cesación del sufrimiento, una mera verdad no constituye la cesación de nada, y mucho menos de todos nuestros problemas y dolores, pero tiene que ser una transformación radical de toda nuestra visión y experiencia de nuestro mundo. El camino que conduce allí tampoco es simplemente una "verdad," porque los cambios notables en el cuerpo, el habla y la mente que se producen a través de la práctica de los métodos del camino Budista no representan una "verdad." En resumen, el objetivo de las cuatro realidades no es una mera verdad ni algo que sea noble en sí mismo –específicamente, uno se pregunta qué debería ser noble en el sufrimiento o en su origen como tal (nótese que, según el *Mahāvibhāṣā* [TD, p. 27, p. 401c27], se puede decir que las dos últimas realidades son buenas, mientras que las dos primeras contienen elementos buenos, malos y neutrales. Asimismo, las dos últimas realidades están no contaminadas, pero las dos primeras están contaminadas). Por lo tanto, lo que tratamos aquí son los hechos fundamentales del sufrimiento, su origen, su cesación y el camino tal como se ven o experimentan directamente desde la perspectiva de los nobles. "Nobles" son todos aquellos en el camino de la visión y en adelante que se dan cuenta de estos cuatro hechos de manera directa e inmediata. En otras palabras, estas cuatro realidades, o el conocimiento sobre ellas, representan la realidad profundamente interiorizada de estos nobles. Por otro lado, desde la perspectiva de los seres ignorantes comunes, estas cuatro no se consideran verdaderas ni son la realidad que experimentan (con la posible excepción de las dos primeras de los tres tipos de sufrimiento, es decir, el sufrimiento manifiesto y el sufrimiento del cambio). Incluso si los seres ordinarios en el camino Budista aceptan estos cuatro hechos como verdaderos y logran una comprensión más o menos profunda de ellos, todavía no representan la realidad experiencial de sus vidas cotidianas,

del mismo modo que alguien puede entender las leyes de la aerodinámica pero todavía no sigue sin poder volar. Es decir, los seres ordinarios nunca experimentan ni se dan cuenta del alcance total de estos cuatro hechos fundamentales mientras no hayan alcanzado el camino de la visión. Para más detalles, ver CE sobre las dos y cuatro realidades siguientes (ver también Brunnhölzl 2004, pags. 73-74).

5 Las razones para utilizar el término "camino de familiarización" en lugar del más familiar "camino de meditación" (al menos en la literatura Budista Occidental popular) son las siguientes. En un contexto Budista, tanto el Sánscrito *bhāvanā* como el Tibetano *sgom pa* significan principalmente "familiarizarse con," "cultivar mentalmente" o "mejorar" algo, ya sea alguna certeza obtenida a través de una reflexión previa o una visión directa de la verdadera realidad (que también es claramente indicado en la definición del camino de familiarización en el segundo capítulo sobre el conocimiento del camino a continuación). Por tanto, este proceso puede ser conceptual o no conceptual. Sin embargo, cabe señalar que el significado original de "meditación" es simplemente "reflexión" (Lat. meditatio, meditare), que es claramente conceptual, mientras que el significado original del término "contemplación" (Lat. contemplatio, contemplare) es "ver" o "mirar" algo en un estado mental establecido (posiblemente conceptual o no conceptual). En cuanto a la compasión y otros estados mentales virtuosos, el punto no es realmente meditar en ellos como un objeto más o menos abstracto o de manera conceptual, sino cultivarlos y familiarizarse con ellos como constituyentes integrales de la mente. Por supuesto, esto es aún más obvio en el caso de la verdadera naturaleza última de la mente (de la cual invariablemente se dice que no se puede meditar en ella de todos modos, pero uno definitivamente puede familiarizarse con ella). Del mismo modo, los textos a menudo hablan de cultivar (o familiarizarse con) un camino, śamatha y vipaśyanā, mientras que obviamente no tiene sentido decir "meditar en un camino," y menos aún decir "meditar en śamatha o vipaśyanā." En términos de los factores a ser abandonados en el camino, los más burdos y superficiales pueden ser abandonados simplemente viendo la naturaleza de todos los fenómenos (en el camino de la visión), mientras que los más sutiles y profundamente arraigados sólo pueden ser abandonados a través de familiarización repetida con el alcance completo de esta naturaleza (en el camino de la familiarización). Especialmente en el camino de la familiarización, el punto no es "meditar sobre" la naturaleza de los fenómenos (o cualquier otra cosa, de hecho), sino simplemente acostumbrarse a cómo son realmente las cosas. En cuanto al término Sánscrito *bhāvanā*, generalmente se refiere a un acto de producir, manifestar o promover. Específicamente, significa imaginar, formar en la mente, ocupar la imaginación o dirigir los pensamientos hacia algo. En este sentido, la palabra también puede referirse a reflexión, meditación o contemplación (por eso, dependiendo del contexto y para seguir un consenso común, a veces también uso "meditación"). El término también puede significar la aplicación de perfumes y similares, o saturar o remojar cualquier polvo con líquido. Por lo tanto, similar al proceso por el cual un aroma impregna completamente una tela o algo similar y se vuelve realmente inseparable de él, el "cultivo" o la "familiarización" en este sentido puede verse como "perfumar" la corriente mental con huellas virtuosas e ideas liberadoras.

6 JNS, pág. 31. Esto significa que las palabras o escrituras no se consideran materia externa, sino nada más que apariencias mentales, es decir, los aspectos de la mente que aparecen –bajo la influencia del Dharmakāya de un Buda– como los objetos del aspecto cognitivo de esa mente. Esta noción también se encuentra en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 70 de Asaṅga; P5526, fol. 114a.1-3): "El Dharmakāya de los Budas debe entenderse como doble. (a) El dharmadhātu perfectamente puro es el objeto que es la esfera de la sabiduría no conceptual. Esto debe entenderse en términos del Dharma que es personalmente experimentado por los tathāgatas. (b) La causa para alcanzar este [Dharma experimentado personalmente] es el flujo natural del dharmadhātu perfectamente puro, que surge como conocimiento en otros seres sintientes de acuerdo con cómo deben ser guiados. entendido en términos del Dharma que es la enseñanza." El *Madhyāntavibhāgaṭīkā* de Sthiramati (Pandeya ed., p. 4.7-10; D4032, fol. 190a.4-5) define "tratado" (Sct. śāstra) de la siguiente manera:

"Un tratado consiste en los conocimientos que aparecen como colecciones de nombres, palabras y letras. O un tratado consiste en los conocimientos que aparecen como sonidos (o términos) especiales que hacen que uno alcance la sabiduría supramundana. ¿Cómo actúa o expresa algo el conocimiento desde el conocimiento del agente y explicador? los oyentes se levantan." También el *Ālokā* (p. 7) dice: "Esta enseñanza [de la prajñāpāramitā], en el nivel de lo aparente, tiene el carácter de cognición que aparece como palabras y letras." Véase también la definición concordante de la prajñāpāramitā escritural a continuación.

7 Irónicamente, siguiendo el *Ālokā* de Haribhadra, esta posición en la rueda del Dharma se mantiene incluso en el LSSP de Tsongkhapa (fol. 55a.2-6), pero es rechazada categóricamente por todos los comentaristas Gelugpa posteriores, quienes dicen que el discurso del Buda es sólido como un objeto externo y por tanto materia.

8 XXV.24cd.

9 Verso 7.

10 IV.94-96.

11 En el Capítulo Siete, Las Preguntas de Paramārthasamudgata (D106, fols. 38a.7-39a.1).

12 Págs. 31-32.

13 Ibíd., fols. 25b.6-26b.1.

14 Citado en TOK, vol. 3, págs. 19-20.

15 P814, págs. 300.5.4 y siguientes. Este pasaje también se cita en *Ratnāgotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga (P5526, fol. 77a.5-77b.6) y el *Sūtrasamuccaya* de Nāgārjuna (D3934, fols. 189b.6-190a.6).

16 El término Sánscrito *Śrāvaka* significa literalmente "el que escucha" u "oyente" y, por tanto, también "estudiante" o "discípulo" en general. En su uso más específico, se refiere a discípulos de Buda o de la tradición Jaina. Originalmente, dentro del Budismo, el término se refería a aquellos que habían escuchado las enseñanzas directamente del Buda Śākyamuni, mientras que, particularmente en el Mahāyāna, llegó a distinguir a aquellos que luchan por la liberación personal del estado de arhat mediante la realización de las cuatro realidades de los nobles de aquellos que siguen los enfoques de los Pratyekabudas y Bodhisatvas (para una explicación del término "Bodhisatva," consulte los comentarios a continuación en la línea "Rindo homenaje a todos los Budas y Bodhisatvas" al comienzo de la traducción Tibetana de AA). A veces, los "Śrāvakas" también se explican como "aquellos que proclaman a otros lo que ellos mismos han oído." El *Precioso Ornamento de la Liberación* de Gampopa (trad. Guenther, p. 4) caracteriza a los Śrāvakas como temerosos del saṃsāra y anhelantes del nirvāṇa. y teniendo poca compasión.

17 Lit. "Budas solitarios o únicos" o "Budas por sí mismos," que se refiere tanto a alcanzar la condición de Pratyekabuda sin un maestro como a permanecer habitualmente en soledad. Después de haber estudiado y reunido las acumulaciones durante cien eones, en su última vida, en virtud de sus plegarias de aspiración anteriores, los Pratyekabuda renacen en un reino sin Budas ni Śrāvakas. Sin un maestro, sino simplemente a través de la condición de ver huesos en un osario, recuerdan todo el orden inverso de los doce eslabones de la originación dependiente y los utilizan como su principal objeto de meditación para alcanzar el estado de arhat Pratyekabuda. El *Precioso Ornamento de la Liberación* (ibid., p. 4) describe a los Pratyekabudas a través de seis características principales: Los tres Śrāvakas mencionados anteriormente, muy orgullosos, que guardan silencio sobre su maestro y les gusta vivir en soledad. Ten en cuenta que, con un significado muy similar al del Budismo, el término "Pratyekabuda" también se encuentra con frecuencia en las escrituras Jainistas (para detalles sobre una posible fuente India común extrínseca a ambas tradiciones, véase Fujita 1975, págs. 100-104). Para obtener más detalles, consulte CE en AA 11.6-10 y el Apéndice 12C.

18 En cuanto a los tres yānas, contrariamente a la creencia común, no son un modelo Mahāyāna exclusivo. Aunque no se utilizan en la tradición Pāli, se encuentran en el *Ekottarāgama*, el *Mahāvastu* (un texto Lokottaravāda-Mahāsāṃghika) y, muy frecuentemente, en el gigante *Mahāvibhāṣā* (un texto Sarvāstivāda; para las referencias exactas, véase Fujita 1975, pags. 122-23). Además, el *Visuddhimagga* de Buddhaghoṣa (Warren ed., p. 94) menciona una triple iluminación (*tisso bodhiyo*). Sin embargo, las escrituras de las primeras escuelas Budistas nunca hablan de un "Bodhisatvayāna" o "Mahāyāna," sino siempre de un "Buddhayāna" (equivalente al Bodhisatvayāna), lo cual se debe a que reservan estrictamente el término "Bodhisatva" para un futuro Buda durante su tiempo de estar en el camino hacia la Budeidad. Originalmente, "Bodhisatva" significaba "una persona que busca la iluminación (Budeidad)" o "una persona destinada a alcanzar la iluminación." Así, los primeros textos Budistas siempre hablan del "Bodhisatva," refiriéndose al Buda Śākyamuni antes de su *saṃbodhi* o en sus encarnaciones anteriores. A diferencia del Mahāyāna, en el que todos sus practicantes son llamados "Bodhisatvas," las primeras escuelas sostienen que la Budeidad (y por tanto ser un Bodhisatva) sólo es posible para unos pocos seres excepcionales, como el Buda Śākyamuni, mientras que todos los demás sólo pueden esperar al estado de arhat como Śrāvaka o Pratyekabuda.

19 II.57-59. JG (págs. 74-84) compara los tres giros del *Saṃdhinirmocanasūtra* y las tres etapas del *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*, y concluye que el primero y el segundo respectivamente coinciden perfectamente en términos de temas y destinatarios. En cuanto al tercero, el JG explica que la rueda de la irreversibilidad en el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* corresponde a la tercera fase del *Uttaratantra* y a las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica en general. Por tanto, la rueda de la irreversibilidad no es lo mismo que el tercer giro del *Saṃdhinirmocanasūtra*.

20 VIII.15.

21 D9, vol. ja, fol. 289a.7-289b.2 y D12, fol. 113b.4-5.

22 También se dice que la última rueda enseña principalmente la naturaleza Búdica (ver JG, p. 29) o sabiduría no referencial.

23 JG (pags. 10-17, 21, 27-31) dice que diferentes sūtras contienen explicaciones sobre si hay uno, dos o tres giros de la rueda del Dharma. Según los Vaibhāṣikas, en un solo giro de la rueda, el Buda enseñó tres veces las cuatro realidades de los nobles en términos de sus naturalezas, funciones y realizaciones, que corresponden a los caminos de la visión, la familiarización y el no más aprendizaje respectivamente. Además, el *Lalitavistarasūtra* ofrece sólo una presentación de un único giro de la rueda en términos de las cuatro realidades (aunque difiere de lo anterior). El *Saddhannapuṇḍarikasūtra* y otros presentan dos giros (que no se corresponden con los dos primeros en la presentación de tres giros). El *Saṃdhininnocanasūtra* habla de tres giros en términos de tres tipos de seres a ser guiados y en términos de significado oportuno y definitivo. Aunque el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* no utiliza explícitamente el término "rueda del Dharma," en términos de significado. puede considerarse un sūtra que enseña tres giros. En cualquier caso, el segundo giro del *Saddhannapuṇḍarikasūtra* y el del medio entre los tres pertenecen a "la rueda de la falta de características" (los sūtras de la prajñāpāramitā). Ten en cuenta aquí que las tres ruedas del Dharma a menudo se presentan como una secuencia temporal real o como temas exclusivos, pero hay información claramente contradictoria en el canon Pāli (es decir, el Buda no enseña nada más que lo que este canon incluye durante cuarenta y cinco años) y otras fuentes. JG (pags. 18-25) da a Saṃyaksena como ejemplo para presentar una secuencia temporal (diciendo que el primer giro ocurrió durante el primer año después de la iluminación de Buda; el segundo, a partir de entonces hasta siete años después de la iluminación; y el tercero, a partir de entonces hasta treinta y siete años después de la iluminación). Por otro lado, el *Tathāgatagarbhasūtra* explica que el Buda enseñó sobre todos los seres sintientes dotados de naturaleza Búdica en Rājagṛha durante diez o dieciséis años antes incluso de venir a Vārāṇasī para enseñar sobre las cuatro realidades. Además, mientras diferentes comentaristas dan duraciones muy diferentes para cada uno de los tres giros, JG

dice que las fuentes auténticas no presentan duraciones claramente definidas de los tres giros. Por tanto, representan una clasificación en cuanto a sus temas principales. En otras palabras, es difícil imaginar que el Buda primero enseñara únicamente sobre las cuatro realidades, luego únicamente sobre la vacuidad y, finalmente, únicamente sobre la distinción entre el significado conveniente y el definitivo (enseñando así a los Śrāvakas y Pratyekabudas sólo durante la primera, bastante breve período). Lo más probable es que, como suele ser el caso en las tradiciones de enseñanza vivas, dependiendo de las necesidades individuales, el Buda diera una amplia gama de enseñanzas diferentes en diferentes momentos a diferentes estudiantes, que pueden agruparse a grandes rasgos en estos tres ciclos (que además se describen en varios maneras en diferentes sūtras del Mahāyāna).

24 Sct. manuja, Tib. shed las skyes.

25 Sct. mānava, Tib. shed bu. Estos dos últimos términos son nombres de seres sintientes en general y de seres humanos en particular. Provienen de los mitos Védicos sobre la creación del mundo, en los que se dice que Manu fue el primer ser humano de quien surgió el universo.

26 P842, fols. 155b.5-156a.7. La misma manera de distinguir los sūtras de significado conveniente y definitivo también se encuentra en el *Sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālamkārasūtra*; el *Acintystava* de Nāgārjuna (versos 56-57); el *Prasannapadā* de Candrakīrti (D3860, fols. 13a-14a) y el *Madhyamakāvatāra* (V1.97); el *Prajñāpradipaṭīkā* de Avalokitavrata (ACIP TD3859-1@07B); el *Madhyamakāvatāraṭīkā* de Jayānanda (ACIP TD3870-1@211A-216B); y el *Madhyamakālokā* de Kamalaśīla. Tener en cuenta, sin embargo, que todas las fuentes que presentan esta distinción lo hacen sólo en general sin relacionarla con los tres giros de la rueda del Dharma.

27 fol. 6b-7a. Para obtener más detalles sobre las tres ruedas del Dharma y las diferentes formas de distinguir lo que tiene un significado conveniente y definitivo, consulte la discusión sobre el Dharma de las escrituras en CE (fols. 4b-7a; complementado por JG y JNS) y Brunnhölzl 2004, págs. 527-49.

28 Sct. gṛdhrakūṭa, Tib. bya rgod phung po'i ri (generalmente traducido como “pico del buitre”). Aunque el Sánscrito *kūṭa* puede significar tanto “pico” como “rebaño” (o “montón”), generalmente se explica que significa esto último (que corresponde al Tibetano *phung po* en lugar de *rtse mo* o similar). Según el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* (D3802, fols. 3b.7-4a.1), el comentario de Praśāstrasena sobre el *Sūtra del Corazón* (P5220, p. 292.3.7-8) y otras fuentes, la montaña recibió su nombre por la forma de su formaciones rocosas que se asemejan a una bandada de buitres apiñados. El comentario de Jñanamitra sobre el *Sūtra del Corazón* (P5217, p. 285.5.1-2) dice que el nombre proviene de bandadas de buitres que se reúnen en su cima. El comentario de Ngag dbang bstan dar lha ram pa (1759-1831) sobre el *Sūtra del Corazón* (trad. en López 1988a, p. 141) enumera cinco formas de explicar este nombre refiriéndose al Bai de Sde srid sangs rgyas rgya mtsho (1653-1705). *Bai durya g.ya' sel*-(1) la montaña tiene forma de buitre; (2) teniendo forma de bandada de buitres; (3) los buitres que protegen la montaña en la que muchas de estas aves se alimentan de cadáveres; (4) siendo un montón/rebaño por la brillantez de los pájaros que son seres que entienden la vacuidad; y (5) la túnica de Buda fue arrebatada por un demonio en forma de buitre y arrojada sobre la montaña (que tiene forma de cabeza de buitre), donde se convirtió en piedra en cuatro capas, que se conocen como “el gran montón de buitres.”

29 Estas dos palabras están relacionadas con la raíz Sánscrita *jñā* tanto en *prajñā* como en *jñāna*.

30 D24, fol. 152b.3-4.

31 Verso 48.

32 Lingüísticamente, *arhat* deriva del verbo *arh* (“merecerse,” “ser digno”), pero la etimología hermenéutica (*nirukta*) se refiere a haber matado (*hata*) a los enemigos (*ari*) que son las aflicciones. El glosario Sánscrito-Tibetano *Nighaṇṭu* (D4347) así como el *Ālokā* (págs. 9-10) dan ambas explicaciones. Como en este caso, las traducciones Tibetanas de términos técnicos Budistas siguen con frecuencia el tipo de etimología hermenéutica más que la lingüística.

33 Pāramitā significa “perfección,” “maestría,” “supremacía” o “excelencia,” generalmente en algo. Por lo tanto, *prajñāpāramitā* significa la perfección del prajnā en el sentido de que ambos son la forma más suprema de prajñā y los Bodhisatvas sobresalen en ella o la dominan por completo. En cuanto a la etimología “ir más allá o a la otra orilla,” hay diversas opiniones sobre qué va más allá y qué es la otra orilla. El *Abhidharmakośabhāṣya* en IV.112b explica que las pāramitās han ido más allá hacia sus respectivos logros (*sampad*). El *Mahāyānasaṃgraha* de Asaṅga (P5549, fol. 32a.6-7) dice que las pāramitās se llaman así porque van más allá de todas las raíces de la virtud (como la generosidad) de los seres mundanos, Śrāvakas y Pratyekabudas. El *Madhyamakāvatārabhāṣya* de Candrakīrti (La Vallee Poussin ed., págs. 30-31) glosa “más allá” como la otra orilla del océano del saṃsāra, que equivale a la Budeidad como la renuncia a los oscurecimientos tanto aflictivos como cognitivos. Las seis pāramitās se denominan “ir más allá” porque, cuando se realizan dedicándose a la iluminación, es seguro que uno irá más allá y alcanzará la Budeidad. El *Ālokā* (p. 23) explica la prajñāpāramitā como el logro del conocimiento de todos los aspectos a través del surgimiento progresivo de la intuición a través del estudio, la reflexión y la meditación y el estado de haber llegado al verdadero fin. Se define como “aquello que discrimina plenamente los fenómenos.” Un comentario sobre el *Sūtra del Corazón* de Vajrapāṇi (P5219, p. 288.3.5) glosa que la prajñāpāramitā ha ido más allá de ser un objeto de la mente (lo que corresponde a la famosa definición de realidad última de Śāntideva en *Bodhicaryāvatāra* IX.2). Otro comentario sobre el mismo sūtra por Praśāstrasena (P5220, págs. 292.2.7-292.3.2) dice que *jña* es la realización más noble, a través de la cual uno se aleja del dolor y el sufrimiento, mientras que *pra* se refiere a que esta sabiduría es la sabiduría suprema. entre todo lo que es mundano y supramundano. En cuanto a “ir más allá,” los sufrimientos del nacimiento y la muerte son esta orilla, mientras que el nirvāṇa es la otra orilla, con los seres sintientes impulsados por los deseos del saṃsāra en el medio. Así, este prajnā funciona como una balsa o barco que los lleva a la orilla del nirvāṇa. El comentario de Jñānamitra sobre el *Sūtra del Corazón* (P5218, pags. 285.2-3) explica que la realidad se conoce, tal como es, a través de los tres prajñās de estudio, reflexión y meditación. Como esta sabiduría no ve ningún fenómeno, ha ido más allá de los signos, los dos extremos, el nacimiento y la muerte. JG (p. 225) afirma que *jna* significa simplemente cognición, mente, conciencia, experiencia y lucidez. *Pra* marca esta cognición como suprema en el sentido de que es el sujeto que percibe el objeto lo último. Puesto que el parecer no consiste más que en objetos ordinarios, cualquier conocimiento del mismo no es supremo. En términos del camino, *parām* se refiere a alcanzar el fin supremo e *ita* significa “ir” o “aquello que hace avanzar.” En términos del fruto, *pāram* significa lo mismo que arriba porque no hay nada más superior que buscar, mientras que *ita* se refiere a haber llegado allí, que significa haberlo alcanzado o haber recorrido un largo camino hasta allí.

34 Una traducción más correcta de “camino de acumulación” sería “camino de equipo/provisiones” (Sct. sambhāramārga) ya que se refiere a reunir las virtudes que sirven como provisiones para los siguientes caminos (sin embargo, “camino de acumulación” parece ser el consenso común en la mayor parte de la literatura Budista Occidental). En cuanto a “camino de la preparación,” el Sánscrito *Prayoga* y el Tibetano *sbyor ba* pueden significar “preparación,” “unión,” “aplicación,” “entrenamiento” y “esfuerzo.” En este contexto, se explica principalmente la aplicación de los dos primeros significados, en el sentido de que el camino de la preparación prepara y eventualmente une a uno con la realización directa del camino de la visión. Los cinco caminos pueden compararse con un viaje a un bonito y pintoresco lugar de vacaciones. Primero se reúne el equipo necesario para el viaje, como comida y gasolina para el auto. Luego, uno conduce por el camino hacia ese lugar, acercándose a él todo el tiempo, imaginando vívidamente cómo se ve basándose en su guía turística, y así sucesivamente. Finalmente uno llega al lugar y ve directamente el maravilloso paisaje. Durante la estancia allí, uno se familiariza cada vez más con el entorno y todos sus detalles, explorando los alrededores. Finalmente uno conoce el lugar a la perfección, se siente como en casa y puede moverse como quiera. Para las definiciones de los cinco caminos, consulte el Gráfico 3.

35 Esto suele traducirse como "postmeditación," que en el mejor de los casos parece una palabra demasiado neutral o simplemente tiene la connotación de tomar un descanso. En realidad, el término se refiere al nivel de realización de la vacuidad que se alcanza al emerger del equilibrio meditativo. Esta comprensión se aplica luego activamente para ver la naturaleza ilusoria de todas las apariencias y experiencias en la práctica de las seis pāramitās durante el tiempo entre las sesiones de equilibrio meditativo. Por tanto, un sinónimo de "logro posterior" es "samādhi semejante a una ilusión."

36 Como también se verá más adelante, existe una conexión muy estrecha entre prajñā y sabiduría (jñāna). A menudo, estos términos se usan simplemente como sinónimos, o se dice que la sabiduría no es más que la culminación o perfección del prajñā, es decir, prajñāpāramitā.

37 La encarnación masculina de prajñā, Mañjuśri, también sostiene una espada de sabiduría en su mano derecha y generalmente una flor de loto con un texto en su izquierda. El libro representa el conocimiento que proviene de las letras y las instrucciones, mientras que el loto simboliza el desarrollo natural de nuestra semilla interna de prajñā. En lugar de la flor y el libro, a veces se le representa sosteniendo un jarrón que contiene el néctar del prajñā. Aquí, la espada indica el aspecto activo y la agudeza del prajñā, mientras que el néctar simboliza su cualidad de percepción intuitiva de la verdadera realidad.

38 D135.

39 D160.

40 D25/553 (varios sūtras de la prajñāpāramitā también aparecen en la sección de tantra del *Kangyur*, obviamente principalmente en virtud de que contienen un mantra o simplemente sílabas mántricas).

41 Sct. mātṛ, Tib. yum. Además, los sūtras de la prajñāpāramitā se llaman "los sūtras madre," ya que la prajñāpāramitā es considerada la madre de las cuatro clases de nobles (Budas, Bodhisatvas, Pratyekabuda y Śrāvaka arhats).

42 *Prajñāpāramitā jñānam advayam sa tathāgataḥ/ sādhyatādarthyayogena tācchābdyam Granthamārgayoḥ.*

43 Págs. 2-3 (en todo momento, el número de página hace referencia a JNS sin indicar el volumen, se refiere al Volumen Uno).

44 Como señala Makransky 1997 (pags. 4-5), la mayoría de los comentarios Indios de AA, aparte de los de Haribhadra y muchos comentarios de Yogācāra, dan una o más de tres etimologías básicas para "Dharmakāya" –(a) la colección de las cualidades consumadas no contaminadas de un Buda (en ciertas explicaciones anteriores al Mahāyāna, se considera que "dharma" se refiere a las enseñanzas del Buda); (b) el fundamento o sustrato de cualidades no contaminadas, o la base del dominio sobre todos los fenómenos; y (c) la encarnación de la naturaleza de los fenómenos, o la encarnación de la naturaleza de los fenómenos tal como los percibe la sabiduría. Los sūtras de la prajñāpāramitā nunca hablan del Dharmakāya en el sentido de (a) y casi siempre como (c), pero AA VIII.2-6c lo presenta como una colección de cualidades no contaminadas. Al explicar el término "Dharmakāya," JG (págs. 247-48) cita el verso 41 del *Satyadyayavibhāga* de Jñānagarbha:

> Debido a que es el cuerpo de todos los Dharmas,
> debido a que es el fundamento de cualidades inconcebibles,
> y debido a que su naturaleza es seguir la forma en que las cosas realmente son (nyāya),
> es el Dharmakāya de los protectores.

Basado en el propio *Vṛtti* de Jñānagarbha (D3882, fol. 14b.4-5), El *Satyadvayavibhāgapañjikā* de Śāntarakṣita (D3883, fol. 50a.6-50b.4) comenta: "Dado que el cuerpo es una colección [de partes], el Dharmakāya se llama 'la colección de los Dharmas' porque la causa está etiquetada metafóricamente como el resultado. Quizás te preguntes: '¿Por qué es una causa?' Porque es el

fundamento de todas las cualidades mundanas y supramundanas. O es el Dharmakāya porque proclama y expresa todos los dharmas mundanos y supramundanos. Porque cuando se realiza el Dharmadhātu, todos los dharmas mundanos y supramundanos se reúnen como si fueran convocados… Esto indica que el término 'Dharmakāya' es un término para un agente. '¿Pero no soy el cuerpo algo que no es un agente? [De lo contrario,] ¿cómo puede ser el fundamento de todas las cualidades inconcebibles?' [Jñānagarbha] responde: 'Se le imputa como una entidad que es un fundamento'. Si te preguntas cómo, esto es en virtud de que quien se dedica a ello logra [cualidades]. Es decir, quien se dedica y realiza el Dharmadhātu alcanza cualidades mundanas y supramundanas. '¿Por qué es algo cuya naturaleza está establecida como la forma en que realmente son las cosas? ?' [Jñānagarbha] explica: 'Es de esta naturaleza porque posee la forma en que las cosas realmente son'. Por lo tanto, el término 'dharma' [en Dharmakāya] expresa la forma en que realmente son las cosas y el término 'kāya' se refiere a la naturaleza."

45 CE (sección 2.3.1.1.1.; fols. 11b-12a) no menciona la prajñāpāramitā natural. (2) La prajñāpāramitā escritural es la colección de nombres y palabras que enseñan los medios para alcanzar la prajñāpāramitā del fruto. (3) La prajñāpāramitā del camino se refiere a la progresión de la prajñāpāramitā del fruto que se vuelve libre de manchas, que consiste en la prajñāpāramitā principal y la ordinaria. El primero consiste en los tipos de la prajñāpāramitā, contaminados y no contaminados, antes mencionados. La prajñāpāramitā ordinaria se refiere a las realizaciones de los Śrāvaka y Pratyekabuda arhats. (4) La prajñāpāramitā del fruto se explica como la talidad de los fenómenos que está libre de todas las manchas adventicias de aprehensor y aprehendido.

46 P. 23. Los números de página del *Ālokā* de Haribhadra y el primer capítulo de *Vṛtti* de Āryavimuktisena se refieren a las ediciones en Sánscrito de Wogihara y Pensa, respectivamente. Estos números también se indican en [ ] en las traducciones al Inglés de Sparham (2006 y 2008a) de las secciones de estos dos comentarios que corresponden a los primeros tres capítulos del AA y, por lo tanto, el lector Inglés puede ubicarlos convenientemente. Para los capítulos restantes del *Ālokā* y el *Vṛtti,* sólo se proporcionan los números de folio de Derge *Tengyur*. Porque el *Tengyur* es más accesible y leído que la edición Sánscrita de Wogihara y no hay ninguna edición Sánscrita publicada de los últimos siete capítulos del *Vṛtti* (una edición funcional del *Vṛtti* está disponible en formato pdf en Sparham y el IsMEO en Roma planea publicar una edición completa).

47 Rngog lo tsā ba blo ldan shes rab 1993a, fol. 3a.5-6.

48 Tib. chos grags rgya mtsho (1454-1506).

49 Págs. 3-4. Esto resume la esencia de la extensa discusión de JG (págs. 219-39) sobre las diferentes formas de la prajñāpāramitā y cuáles de ellas son reales y nominales (para más detalles, véase la nota 585).

50 Se dice regularmente que entre la audiencia de los sūtras se incluyen famosos discípulos Śrāvaka del Buda, como Śāriputra, Ānanda, Subhūti y Pūrṇa. El sutra, de veinticinco mil líneas, declara que su audiencia estaba compuesta por 1.250 monjes que eran arhats, quinientas monjas y laicos liberados en esta vida, y millones de Bodhisatvas. El *Ālokā* (págs. 5-15) describe la audiencia del sūtra en ocho mil líneas y la manera en que el Buda lo enseñó con gran detalle, diciendo que los sūtras de la prajñāpāramitā fueron escuchados directamente por Ānanda y, al igual que los sūtras del canon hīnayāna, retenido por él. Los estudios modernos sostienen que el primero de los sūtras de la prajñāpāramitā fue el de ocho mil líneas (que se originó entre el 100 A.C. y el 100 D.C. y fue traducido por primera vez al Chino por Lokakṣema en 179 D.C.). Esto fue seguido por la expansión de ese texto en varios sūtras más grandes (c. 100-300 D.C.) y su condensación en sūtras más cortos y resúmenes versificados (c. 300-500 D.C.). Finalmente, estuvo el período de influencias tántricas en los sūtras de la prajñāpāramitā (c. 600-1200 D.C.). Para más detalles, véanse Conze 1960a, 1973 y 1975a, Potter 1999, Rawlinson 1977 y Schmithausen 1977.

51 Más precisamente, las "líneas" son ślokas, que indican una unidad de treinta y dos sílabas en Sánscrito, ya sea en prosa o en métrica.

52 Estos son los músicos celestiales de Indra que viven en el aire y las aguas celestiales.

53 JG (p. 87) dice que no existen fuentes autorizadas para la existencia de tales sūtras.

54 JNS (p. 3) dice que esta clasificación surge del catálogo Samye de escrituras traducidas.

55 Sct. *Śatasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa (D8).

56 Sct. Pañcaviṃśatisāhasrikā, Tib. nyi khri lnga stong pa (D9). Edición en Sánscrito de N. Dutt, Calcutta Oriental Series 28, 1934.

57 Sct. Aṣṭādaśasāhasrikā, Tib. khri brgyad stong pa (D10).

58 Sct. Daśasāhasrikā, Tib. khri pa (D11).

59 Sct. Aṣṭasāhasrikā, Tib. brgyad stong pa (D12). Edición en Sánscrito de P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Institute, 1960 (glosario y notas críticas de S. Bagchi, págs. 569-79). En la tradición Tibetana, los sūtras de cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas se denominan sūtras de la prajñāpāramitā grande, mediana y breve, respectivamente. Bu ston rin chen grub 1931 (vol. 2, p. 49) y otros dicen que los primeros cinco de los seis sūtras madre se enseñaron simultáneamente porque los interrogadores y la profecía para la diosa Gaṅgā son los mismos en todos ellos.

60 Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bead pa (abreviado mdo sdud pa, D13). Este texto consta de trescientas dos estrofas, doscientas cincuenta de las cuales representan un resumen parcial del sūtra en ocho mil líneas. Como dice Conze 1973 (p. x), 240 de las 529 páginas de este sūtra no están representadas en el *Saṃcayagāthā*, mientras que las últimas cincuenta y dos estrofas de este último no corresponden a nada de dicho sūtra. Según LSSP (fol. 6b.4-5), el *Saṃcayagāthā* no es más que el octogésimo cuarto entre los ochenta y siete capítulos del sūtra de la prajñāpāramitā en dieciocho mil líneas.

61 Tib. rab kyi rtsal gyis vagan par goon pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phin pa (D14); también conocido como *El Sūtra en 2.500 Líneas* (Sārddhadvisāhasrikā).

62 Sct. Saptaśatikā, Tib. bdun bgrya pa (D24).

63 Sct. Pañcaśatikā, Tib. lnga brgya pa (D15).

64 Sct. Triśatikā, Tib. sum brgya pa (DI6). El título completo de este sūtra es *Vajracchedikā-prajñāpāramitāsūtra* (Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa), lit. *El Cortador Vajra Prajñāpāramitāsūtra,* más conocido en Occidente como el *Sūtra del Diamante*.

65 Sct. Prajñāpāramitānayaśatapañcaśatikā, Tib. tshul brgya lnga bcu pa (D17/489).

66 Sct. Ardhaśatikā, Tib. lnga bcu pa (D15).

67 Sct. Kauśikapāramitā, Tib. shes rab kyi pha rol tu phyin pa koo shi ka (D19/554). Kauśika es otro epíteto del dios Indra porque es la deidad tutelar del clan brahmán Kusika.

68 Sct. Pañcaviṃśatiprajñāpāramitāmukha, Tib. sher phyin sgo oyer lnga pa (D20/491).

69 Sct. Prajñāpāramitāhṛdayasūtra, Tib. shes rab snying po'i mdo (D21/531); comúnmente conocido como *Sūtra del Corazón* en Occidente.

70 Sct. Svalpākṣarā, Tib. yi ge nyung ngu (D22/530).

71 Sct. Ekākṣarā, Tib. yi ge gcig rna (D23). JNS (p. 3) dice que los términos y la lista de "seis madres y once hijos" se encuentran en el primer catálogo Samye de textos Budistas traducidos de la India.

72 D26-30. Debido a estos sūtras de la prajñāpāramitā adicionales y al hecho antes mencionado de que la mayor parte del *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* es sólo un resumen parcial del sūtra en ocho mil líneas, varios comentaristas Tibetanos declaran obsoleta la lista de diecisiete "madres y sus

hijos." También cabe señalar que el último volumen sobre la prajñāpāramitā en el *Kangyur* contiene trece sūtras adicionales (D31-43), pero no tienen nada que ver con la prajñāpāramitā. Más bien, son sūtras de aquellas escuelas Hīnayāna (como los Sarvāstivādins) que tuvieron contacto con los Tibetanos (estos sūtras difieren de las versiones correspondientes que se encuentran en el canon Pāli). Incluyen el *Dharmacakrapravartanasūtra* (sobre la primera enseñanza del Buda sobre las cuatro realidades de los nobles en Sarnath) y el *Jātakanidāna*. También hay una gran cantidad de otros textos relacionados con la prajñāpāramitā que no figuran en la sección prajñāpāramitā del canon Tibetano, sino en varias de sus otras secciones, muchas de ellas entre los tantras. Estos textos incluyen una veintena de sadhanas de la Prajñāpāramitā personificada como una deidad, varias prajñāpāramitā dhāraṇīs y algunos textos sobre rituales. El canon Chino contiene una serie de sūtras adicionales y otros textos relacionados con la prajñāpāramitā que no se encuentran en el *Kangyur*, entre los que destaca el **Maḥaprajñāpāramitāśāstra* atribuido a Nāgārjuna (que la academia moderna considera una obra del traductor Chino Kumārajīva). Para obtener detalles sobre todos estos textos, incluidos sus comentarios Indios y Chinos, véase Conze 1960a, págs. 37-91. Finalmente, se deben mencionar las súplicas devocionales y las alabanzas de la prajñāpāramitā, como el *Prajñāpāramitāstotra* de Rāhulabhadra (D1127; atribuido a Nāgārjuna) y el *Prajñāpāramitānavaśloki* de Kambala (P5210), este último instruye principalmente sobre una meditación progresiva sobre la vacuidad que se centra en los seis tipos de la conciencia y sus objetos, culminando en una sabiduría espacial libre de cualquier dualidad sujeto-objeto, que es simplemente la luminosidad natural de la mente. Tener en cuenta también que la variedad de diferentes manuscritos Sánscritos para varios sūtras de la prajñāpāramitā y las diferentes traducciones Chinas (siglos II al VIII) de estos sūtras muestran que las primeras versiones de estos sūtras sufrieron cambios considerables y que siguieron apareciendo nuevas versiones durante siglos.

73 P. 11 (D3791, fols. 9b.6-10a.1).

74 LSSP (fol. 4b.2-5) relata los tres enfoques del sūtra en tan solo veinticinco mil líneas. El enfoque de la enseñanza breve para aquellos que entienden a través de declaraciones concisas enseña quién entrena, para qué entrena, en qué entrena y cómo entrena. Consiste en nada más que una sola frase después de la introducción en el sūtra anterior –"Śāriputra, aquí, un Bodhisatva mahāsattva que desea volverse completa y perfectamente iluminado con respecto a todos los fenómenos en todos los aspectos debe hacer esfuerzos en la prajñāpāramitā" (CZ, p. 45). El segundo enfoque, el de la enseñanza intermedia para aquellos que comprenden mediante una ligera elaboración, adopta el conocimiento de todos los aspectos como punto de partida y, al referirse a la prajñāpāramitā no conceptual, enseña el modo supremo de ser. Cubre todo después de la frase anterior hasta el final del conocimiento de todos los aspectos (CZ, p. 202). El enfoque de la explicación detallada, para aquellos que son muy aficionados a las palabras, toma el conocimiento del camino como punto de partida y cubre el resto del sūtra. Al referirse a la prajñāpāramitā conceptual y no conceptual, explica en detalle los modos aparentes y últimos de ser.

75 Este es un epíteto del dios Hindú Indra.

76 Los tres enfoques se encuentran en el *Ālokā* (p. 11) y el *Bṛhaṭṭīkā*, que también menciona las once especificaciones instructivas (aunque no las enumera en un solo lugar como once).

77 Éstas son la vacuidad, la falta de signos y la falta de deseos –la naturaleza de los fenómenos es la vacuidad; las causas carecen de signos o características definitorias; y la apariencia de los resultados no está sujeta a expectativas o deseos.

78 Este término, que se refiere al tema del AA, no aparece en ningún comentario Indio, pero se usa comúnmente en la tradición Tibetana. El comentario de Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me (1762-1823) sobre el *Sūtra del Corazón* (trad. en López 1988a, p. 179) explica que las enseñanzas implícitas y los significados ocultos difieren en que las primeras se pueden encontrar en cualquier texto. y ser entendido a través del poder del razonamiento que analiza el significado de la

enseñanza explícita. Un significado oculto es algo que no puede entenderse con un análisis independiente sin ser indicado a través de las instrucciones de un gurú.

79 Curiosamente, el comentario de Atiśa sobre el *Sūtra del Corazón* (P5222, pags. 297.3.6-297.4.2) dice que todos los temas de los sūtras de la prajñāpāramitā están contenidos en dos –el tema de las claras realizaciones que surgen en el camino y el tema de la esencia (es decir, la vacuidad). El primero se presenta principalmente en los sūtras de la prajñāpāramitā en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas, que enseñan el tema de la esencia sólo de manera implícita. Esto último se enseña principalmente en los sūtras más cortos (como el de setecientas líneas), aunque estos también implican las apreciadas realizaciones en el camimo.

80 Utilizo el término "Hīnayāna" no en ningún sentido peyorativo, sino sólo porque aparece en las escrituras que aquí se analizan, que se consideran a sí mismas como "Mahāyāna." De lo contrario, el término "yāna fundacional" parece ser más apropiado ya que la mayoría de sus elementos clave también se estudian y practican en lo que se llama "Mahāyāna." Además, como resulta cada vez más claro a partir de estudios recientes, al menos durante muchos siglos los seguidores de ambos enfoques vivieron uno al lado del otro en los mismos monasterios en la India sin conflictos ni problemas percibidos de inferioridad, simplemente siguiendo un camino algo diferente dentro del mismo paisaje Budista general. Además, al considerar los muchos enfoques diferentes entre Mahāyāna y Vajrayāna comunes tanto dentro como fuera de la India, así como las tradiciones ampliamente divergentes dentro del Budismo "Mahāyāna" en China, Japón, Tíbet, Vietnam, Corea, etc., el conjunto de diferencias que están etiquetados como "Hīnayāna" y "Mahāyāna" aparecen como dos de esos conjuntos entre muchos otros.

81 Conze 1960a, págs. 14-15. La introducción del comentario de Āryavimuktisena dice explícitamente que los sūtras de la prajñāpāramitā no agregan nada a las listas de dharmas que se encuentran en el abhidharma ni enseñan ninguna sabiduría curativa para contrarrestar los fenómenos afligidos que se separa de estos dharmas al ver su falta esencial de naturaleza o ausencia de identidad.

82 El *Nuevo Diccionario Internacional de Webster* define este término como "el proceso o resultado de considerar como una cosa; convertir mentalmente en algo concreto u objetivo; darle forma o contenido definido; materializar." Esto corresponde muy bien al Sánscrito *bhāvagraha* y al Tibetano *dngos 'dzin*. Por lo tanto, cuando uso el término "cosificación," me refiero a la tendencia a solidificar nuestras experiencias y el mundo que nos rodea, a operar con las "cosas sólidas" resultantes y a aferrarnos a ellas como si fueran reales.

83 El *Abhidharmakośabhāṣya* (D4090, vol. khu, fol. 37b.4-6) explica estos cuatro caminos de la siguiente manera: "El camino de la preparación es aquel en cuyo final surge el camino ininterrumpido. El camino ininterrumpido es aquel que abandona los oscurecimientos. El camino de la liberación es el primer surgimiento de la liberación definitiva de los oscurecimientos que deben ser abandonados a través del [camino anterior] son los caminos distintos a esos. El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 95b.3-5) dice: "¿Cuál es el camino de la preparación? Es aquel que abandona las aflicciones. ¿Cuál es el camino ininterrumpido? Es aquel después del cual las aflicciones se abandonan sin [ningún más] interrupción. ¿Cuál es el camino de la liberación? Es aquel que manifiesta la liberación después de que las aflicciones han sido abandonadas. ¿Cuáles son los caminos especiales? Los caminos especiales se refieren a los caminos de preparación, los caminos ininterrumpidos y los caminos de liberación con respecto a ciertas aflicciones distintas de las anteriores [–aquellas abandonadas en varios niveles del camino de la familiarización]. [El término] también puede referirse al camino de dejar de lado el esfuerzo de renunciar a las aflicciones y estar involucrado en ciertas reflexiones particulares sobre el Dharma o absorciones meditativas. También puede referirse al camino de lograr o morar en ciertas cualidades especiales." El Séptimo Karmapa (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 1, p. 257) los define de la siguiente manera. El primero suprime los factores a renunciar e induce directamente al camino

ininterrumpido. El segundo hace que sean simultáneos el propio surgimiento y el cese de los factores a abandonar. El tercero es el camino que surge inmediatamente después del primero y dura un solo instante. El cuarto se refiere a todos los caminos que surgen a partir de entonces. Ten en cuenta que el camino de la preparación anterior no es equivalente al camino de la preparación en la progresión de los cinco caminos (el camino de la acumulación y etc.), sino que se aplica a los cuatro pasos (también conocidos como los cuatro remedios) en el proceso de renunciar a cualquier determinado factor que se va a renunciar (para obtener más detalles, consulte a continuación).

84 Vol. 3, págs. 464-65.

85 Pág. 98.

86 XX.39.

87 XX.40.

88 Según el *Daśabhūmikasūtra*, al alcanzar el primer bhūmi, los Bodhisatvas están libres de todos los temores en términos de (1) falta de sustento; (2) muerte; (3) falta de elogios; (4) los reinos desagradables; y (5) séquitos.

89 En su sentido más general, “el bhūmi o nivel de compromiso a través de la aspiración” se refiere tanto a los caminos de acumulación como el de preparación. En su sentido más estricto, como se usa aquí, representa únicamente el camino de la preparación.

90 Vol. 3, págs. 494-97. Para obtener una traducción completa de la presentación de TOK de los caminos, bhūmis y frutos del yāna causal de características, consulte el Apéndice VI en el Volumen Dos de esta trilogía.

91 Conze 1960a, pág. 15.

92 Sparham 2006, pág. xxvii.

93 Para obtener detalles sobre las dos realidades, consulte el Apéndice I1 C.

94 Buswell y Gimello 1992, pág. 28.

95 Para más detalles, véase Conze 1960a, págs. 37-80.

96 Bu ston rin chen grub 1931, págs. 50-53.

97 En la tradición Tibetana, se dice que esta colección contiene cinco o seis textos. Todo el mundo parece estar de acuerdo en que los cinco primeros son el *Mūlamadhyamakākārikā*, *Yuktiṣaṣṭikā*, *Śūnyatāsaptati*, *Vigrahavyāvartanī* y el *Vaidalyaprakaraṇa*. Si se cuentan seis textos como pertenecientes a esta colección, diferentes maestros añaden el *Ratnāvali* o el *Vyavahārasiddhi*. El canon Chino contiene además el gigantesco *Mahāprajñāpāramitopadeśaśāstra* (un comentario sobre el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* atribuido a Nāgārjuna por el maestro Chino Kumarājīva y su escuela).

98 La primera mención explícita de Maitreya como autor de AA se encuentra en *Ālokā* y *Vivṛti* de Haribhadra (finales del siglo VIII/principios del IX).

99 En cuanto a la autoría en disputa del *Śatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* (D3808; 292 fols.), los versos introductorios del *Ālokā* de Haribhadra (*ācāryo vasubandhur arthakathane prāptādaraḥ paddhatau*) y también el *Bhagavatyāmnāyā-nusāriṇī* (D3811) se refieren a un *Paddhati* (Tib. gzhung 'grel) escrito por Vasubandhu. El *Bhagavatyāmnāyānusāriṇī* es un comentario sobre el sūtra de la prajñāpāramitā en ocho mil líneas que, según su colofón, sigue al *Paddhati* de Vasubandhu, el Madhyamaka de Nāgārjuna, el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga y la “Determinación de las preguntas sobre la talidad” de Asaṅga (para este último), ver nota al final 102). El término específico del *Bhagavatyāmnāyā-nusāriṇī nyi khri gzhung grel* para D3808 también se encuentra en varios otros comentarios Indios y Tibetanos. La versión más antigua del *Kangyur* Tibetano (Narthang), que fue editada por el

propio Butön, dice que algunos afirman que D3808 es de Daṃṣṭrāsena, pero que en realidad representa el *Paddhati* (Tib. gzhung 'grel) de Vasubandhu. La autoría de Vasubandhu también se confirma en la *Historia del Budismo* de Butön (1931, vol. 2, p. 146), diciendo que *Paddhati* comenta sobre el giro medio de la rueda del Dharma desde la perspectiva del Mero Mentalismo. Su LN primero (p. 5) solo se refiere al *Śatasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* de Daṃṣṭrāsena (D3807; 583 fols.; el catálogo Tibetano temprano *'phang thang rna* atribuye este texto al rey Trisong Detsen). Pero más adelante (págs. 25-27), LN elogia mucho a Vasubandhu y dice que su manera de comentar los sūtras de la prajñāpāramitā en términos de las tres naturalezas no contradice estos sūtras e incluso explica esta manera en detalle. RT (fol. 2b.4), JG (passim), CE (fol. 2) y MCG (fol. 4a.3-4) hablan de un comentario sobre el sūtra en cien mil líneas realizado por un tal Dpa' bo. (**Śūra*) como representante del enfoque comentario del fundador del tercer sistema (no está claro a quién se refiere, obviamente no al primer maestro Āryaśūra –por lo que puede ser un alias de Daṃṣṭrāsena). MCG (fol. 4a.6-4b.1) también menciona lo que se conoce como el "*Śatasāhasrikāprajñāpāramitāṭīkā* de Daṃṣṭrāsena" (MCG parece considerar que estos dos textos son diferentes), negando la afirmación de algunos eruditos de que este último es de Vasubandhu ya que ninguno de sus comentarios o los de Asaṅga sobre AA fueron traducidos al Tibetano. Además, MCG (fol. 5a.4) habla de un *Śatasāhasrikāprajñāpāramitāṭīkā* del rey Trisong Detsen. Śākya Chogden 1988h (p. 168) confirma la atribución del catálogo *'phang thang rna* del *Śatasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* al rey Trisong Detsen, pero dice que tanto el catálogo *'ching phu* como el *ldan dkar rna* lo llaman "Indio" y concluye que así es por Dpa' sde (*Śūrasena). PK (fol. 12b.2) dice que Butön establece que *Bṛhaṭṭīkā* (D3808) es de Vasubandhu, pero apoya la autoría de Daṃṣṭrāsena como se indica en algunos de los catálogos Tibetanos anteriores. JG (págs. 104-5) sigue la atribución del phang thang rna de D3807 al rey Trisong Detsen y luego presenta una serie de pros y contras con respecto a la autoría de Vasubandhu de D3808, concluyendo que es difícil decidir si el texto es de Daṃṣṭrāsena. o alguien más. En representación de la posición de la tradición Sakya, el *Catálogo del Tengyur* de Ngorchen Kunga Sangpo (1382-1456) (Sa skya pa'i bka' 'bum, vol. 10, Tokio: The Toyo Bunko, 1968, p. 359) acepta a Vasubandhu como el autor de D3808. En cuanto al índice de las diferentes ediciones del *Tengyur*, los de las ediciones Derge, Narthang y Lhasa coinciden en identificar a Vasubandhu como el autor de D3808 y a Daṃṣṭrāsena como el de D3807. Sin embargo, como muestra lo anterior, estos dos textos se combinaron con mucha frecuencia. Como señala Stearns 1999 (p. 220), D3808 utiliza consistentemente el formato de las tres naturalezas. Si en realidad fuera escrito por Daṃṣṭrāsena, sólo parecería razonable esperar el mismo formato en D3807 también, pero las tres naturalezas nunca se mencionan allí. Esto sugiere claramente que los textos fueron escritos por dos autores diferentes. Además, como ya mostró Sparham 2001 (pags. 195-96), el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī* y las obras de Abhayākara-gupta citan varios pasajes de un *nyi khri gzhung grel* que se encuentran todos en D3808, proporcionando así una fuerte evidencia de que estos dos textos son idénticos (cabe señalar aquí que D3808 y el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī* son los únicos comentarios Indios conocidos sobre los sūtras de la prajñāpāramitā que comentan estos sūtras usando consistentemente el formato de las tres naturalezas). En resumen, la mayoría de los comentaristas Tibetanos de todas las escuelas, excepto la tradición Gelugpa, aceptan la autoría de Vasubandhu de D3808. La Escuela Gelugpa sigue a Tsongkhapa, cuyo LSSP sostiene que D3807 y D3808 son de Trisong Detsen y probablemente Daṃṣṭrāsena, respectivamente. Sin embargo, después de haber presentado los pros y los contras con respecto a la autoría de Vasubandhu de D3808, incluso Tsongkhapa concluye que esto sigue siendo un asunto que debe ser analizado por personas inteligentes (para más detalles, ver Sparham 2001, pags. 203-6, y LSSP, fols. 4b.2-5b.4). Sólo más adelante, en su *Legs bshad snying po,* Tsongkhapa niega rotundamente la autoría de Vasubandhu. Muchos comentaristas que aceptan la autoría de Vasubandhu de D3808 dicen que lo comentó desde el punto de vista del "Mero Mentalismo" (*sems tsam*). PK (fols. 11b.5-12a.2) cita el comentario de Dharmaśrī diciendo que Vasubandhu no se suscribió al Madhyamaka y que, por lo tanto, Asaṅga comentó sobre AA desde la perspectiva del sistema filosófico de Vijñaptivāda (lo que implica que Asaṅga era un Mādhyamika,

mientras que Vasubandhu no). PK dice que la propia posición de Asaṅga no era *cittamatra*, pero que escribió la mayoría de sus obras desde esa perspectiva para guiar a otros. Sin embargo, el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī* (D3811, fols. 316b.4-317b.6) afirma explícitamente la autoría de Vasubandhu de D3808 y rechaza todas las explicaciones que no estén en desacuerdo con él. Siguiendo a Maitreya, tanto Asaṅga como Vasubandhu no enseñan nada más que el significado definitivo en términos de vacuidad. Esto incluye el rechazo de la existencia última de la conciencia y, por tanto, no representa el Vijñānavāda o Yogācāra, que sólo enseña el significado conveniente. Así, se refuta la afirmación en el segundo verso inicial de *Vivṛti* de Haribhadra de que Vasubandhu comentó los sūtras de la prajñāpāramitā “basados en objetos internos cognoscibles” (es decir, desde la perspectiva de Vijñānavada). Además, lo que enseñan Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu no contradice la posición de Nāgārjuna. Al leer esto en conexión con otro pasaje (D3811, fol. 113a.1-114b.5) que explica que Yogācāra (la posición de la existencia últimamente real de la conciencia dependiente de lo otro) es el camino y Madhyamaka (la vacuidad libre de existencia y no existencia) es el fruto, y el segundo depende del primero, el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī* parece considerar a Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu como Mādhyamikas. Nótese aquí que incluso según LSSP (fol. 37b.1-5) maestros como Asaṅga, Vasubandhu y Dignāga no deben incluirse en el grupo de aquellos a quienes el *Madhyamakāvatārabhāṣya* de Candrakīrti critica por no haber captado el significado de la profunda vacuidad y la originación dependiente. Más bien, es bien sabido por la mayoría de los eruditos Indios y Tibetanos que esos maestros explican sus propios comentarios en términos de mero conocimiento del significado de Madhyamaka. Esto también aparece, por ejemplo, en el *Madhyamakālaṃkāra* de Ratnākaraśānti y su auto-comentario, que dice que, basándose en el mero conocimiento explicado como Madhyamaka, las intenciones de Nāgārjuna y Asaṅga son las mismas. Estos textos explican que la experiencia misma de la lucidez de la mente se establece en la base básica del ser y que la falta de aprehensor y de aprehendido dentro de eso es Madhyamaka. Dado que esto es algo así como una instrucción básica sobre la prajñāpāramitā, dice LSSP, eche un vistazo a esos textos. También Dölpopa y CE (fol. 2a-b) rechazan la posición de que Vasubandhu sea un Mero Mentalista, diciendo que tanto Asaṅga como Vasubandhu comentaron desde la perspectiva del “Gran Madhyamaka” o *Shentong* Madhyamaka (tenga en cuenta que, en todo momento, hablo de *Rangtong* y *Shentong* [Tib. rang stong/gzhan stong) si estos términos se refieren a un sistema filosófico, una escuela o los seguidores de esa escuela; en caso contrario, yo uso *rangtong* y *shentong* o, en particular cuando se refieren a la manera de estar vacío, “vacío del yo” y “vacío de lo otro”). Las obras de Dölpopa hablan del “Gran Madhyamaka” como un quinto sistema filosófico Budista superior (y no una subescuela) del Madhyamaka. En particular, Dölpopa apoya la autoría de Vasubandhu de D3808 (a menudo dice que es un “maestro del Gran Madhyamaka” que presenta este sistema muy claramente) y señala específicamente este texto como una de las fuentes principales para sus propias explicaciones de *shentong*. Estas explicaciones frecuentemente incorporan extensos pasajes literales de D3808, seguidos a menudo por la observación: “Así enseña el Madhyamaka.” JNS (págs. 8-9) explica que las afirmaciones de ciertas personas de que Vasubandhu no comentó sobre la intención de los sūtras de la prajñāpāramitā como Madhyamaka simplemente representan que están involucrados en alguna forma parcial y sesgada del Madhyamaka. Además, la visión Madhyamaka sostenida por Asaṅga es la intención final de los sūtras de la prajñāpāramitā y los AA, y Haribhadra sigue este Madhyamaka afirmado por Asaṅga. Además, no hay manera de que Vasubandhu comentara sobre la intención de los sūtras de la prajñāpāramitā como Mero Mentalismo incluido en los cuatro sistemas filosóficos Budistas. El *Vivṛti* de Haribhadra no dice que Vasubandhu comentó sobre el significado de la prajñāpāramitā como *cittamatra*, sino que solo dice que lo comentó basándose en el hecho de que los objetos cognoscibles son internos. Sin embargo, el mero comentario basado en este hecho no implica que Vasubandhu haya comentado que éste es el significado final pretendido de la prajñāpāramitā. Además, incluso el propio Buda enseñó muchos pasajes en los sūtras de la prajñāpāramitā que concuerdan con *cittamatra*, pero esto obviamente no puede explicarse como una comprensión inapropiada por parte del Buda. Además, si alguien comentara sobre la intención de los sūtras que

enseñan Madhyamaka de entre los cuatro sistemas filosóficos como que el significado de estos sūtras no es más que Mero Mentalismo, desperdiciaría las enseñanzas. Sin embargo, Vasubandhu nunca desperdicia las enseñanzas, sino que es un ornamento único de las enseñanzas. YT (p. 52-53) y JG (págs. 135-36) básicamente están de acuerdo, diciendo que Vasubandhu no comentó sobre el significado de la prajñāpāramitā como mera mente porque se justifica como mera mente, sino simplemente debido a la prioridad de su propio interés en la mera mente. JG añade que así comentó que los sūtras de la prajñāpāramitā se enseñan con la intención de la triple falta de naturaleza, etc.

100 D3809. Como señala Conze 1960a (págs. 97-100), la mayor parte de los cincuenta y ocho versos del *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* se basan en los grandes sūtras de la prajñāpāramitā sin paralelos en el de cada ocho mil versos. Los cuatro sūtras más grandes enumeran veinte vacuidades, mientras que las dieciséis dadas por Dignāga (versos 8-18) nunca aparecen en el sūtra en ocho mil líneas, sino que corresponden exactamente al contenido de las dieciséis en el *Madhyāntavibhāga* I.17-20. Casi todo el resto del texto de Dignāga (versos 19-54) analiza las diez distracciones conceptuales (en términos de no entidades o entidades, superimposición o negación, ser uno o diferente, la naturaleza de un fenómeno o sus características, y tomar un referente como su nombre o viceversa) y sus remedios. Tener en cuenta que estas diez distracciones tampoco se encuentran en ningún texto prajñāpāramitā conocido, sino en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.77 y en el *Mahāyānasaṃgraha* II.20-22 (P5549, fols. 19b.620b.5), que correlaciona sus remedios con pasajes de los sūtras de la prajñāpāramitā. En este contexto, los versos 27 y siguientes de Dignāga también hablan de las tres naturalezas.

101 Por ejemplo, así se afirma en RT (fol. 2b.4-5) y MCG (fol. 4a.4-5). Sin embargo, JG (págs. 102-3) dice que no es cierto que la colección de razonamientos de Nāgārjuna y demás no enseñen también la progresión de la realización clara, ni es que AA no enseñe el tema central de los sūtras de la prajñāpāramitā (la vacuidad). Sin embargo, al contemplar con compasión a aquellos cuyos ojos de percepción están cegados por la oscuridad interior de la ignorancia de estar equivocados acerca de la verdadera realidad, Nāgārjuna explicó claramente los sūtras de la prajñāpāramitā enfatizando particularmente la vacuidad (el objeto que se enseña en los sūtras de la prajñāpāramitā) a través de las escrituras y razonamiento. Por otro lado, Maitreya vio que la totalidad de lo que se explica en los sūtras de la prajñāpāramitā no se realiza de manera completa si no se realiza la progresión de la comprensión clara (el significado oculto que está implícito en las enseñanzas explícitas sobre la vacuidad), y que realizar esta progresión de realización clara es difícil simplemente enseñando la vacuidad. En virtud de esto, en el AA explicó claramente los sūtras de la prajñāpāramitā enfatizando la progresión de la comprensión clara. Por lo tanto, aparte de la diferencia de que cada uno de ellos enfatiza los temas respectivos enseñados anteriormente en los sūtras de la prajñāpāramitā, uno no puede distinguirlos basándose en que, en general, enseñan exclusivamente la vacuidad y la progresión de la realización clara, respectivamente. Tanto LSSP (fols. 5b.5-6a.3) como PSD (p. 4) explican que el texto de Dignāga, en sus comentarios a través de las diez distracciones conceptuales y las tres naturalezas, concuerda con el *Madhyāntavibhāga* y el *Mahāyānasaṃgraha*, por lo que no representando una tradición fuera de la de las cinco obras de Maitreya. Se dice que el *Paddhati* (para el cual PSD no proporciona ningún autor) no está separado del enfoque exegético de Nāgārjuna ya que cita su *Mūlamadhyamakākārikā* en el contexto de las dieciséis vacuidades y cuando habla de la inexistencia de fenómenos que surgen, cesan, afligidos y purificados, explicándolos así de acuerdo con los razonamientos de Nāgārjuna (esta posición sobre el *Paddhati* se establece originalmente en el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī*. JG (págs. 95-97) refuta estos argumentos por no ser convincentes. Más bien, la razón por la que existen sólo dos tradiciones distintas, la de Nāgārjuna y Maitreya, es la siguiente. Aunque Maitreya y Nāgārjuna están de acuerdo en afirmar que los sūtras de la prajñāpāramitā son Madhyamaka, difieren en explicar la intención de estos sūtras en términos de su enseñanza explícita y su significado oculto, respectivamente. Por otro lado, tanto el texto de Dignāga como el *Paddhati* no fueron compuestos con ninguno de estos propósitos, sino simplemente para explicar o resumir el significado de las

palabras explícitas de los sūtras. Otros maestros Kagyü y Ñingma (como Jamgön Kongtrul Lodrö Taye), así como la tradición Jonang, considerarían que tanto el texto de Dignāga como el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu concuerdan con las obras de Maitreya en general y con la tradición *Shentong* en particular.

102 Según la tradición Tibetana, los otros cuatro son *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, *Madhyāntavibhāga*, *Dharmadharmatāvibhāga* y *Ratnagotravibhāga* (en la tradición Tibetana más conocida como *Uttaratantraśāstra*). Ten en cuenta que la designación "cinco textos de Maitreya" se desconoce en el primer catálogo de traducciones Tibetanas del Sánscrito (Tib. ldan dkar rna; compilado en 824). Davidson 1985 (p. 134) dice "que las 'cinco obras de Maitreya' originales también incluían un Yogavibhāga, que ningún idioma ha conservado."

103 P. 75. En algunos comentarios Indios y en la mayoría de los Tibetanos se hace referencia a un comentario perdido sobre el AA de Asaṅga. Basado en los versos introductorios de *Ālokā* de Haribhadra (*bhāṣyaṃ tattvaviniścaye racitavān prajñāvatām agranī āryāsaṅga iti prabhāsvara yaśās*), los autores Tibetanos a menudo se refieren a este comentario como de *nyid rnam nges* (el equivalente de *Tattvaviniścaya*). Sin embargo, el Sánscrito anterior hace que sea bastante improbable que éste fuera el título real del texto, lo que significa que "el noble Asaṅga compuso un comentario para determinar la verdadera realidad." Sin embargo, el *Bhagavatyāmnāyanusāriṇī* (D3811, fols. 209a.4-7, 231b.7-232a.1, 241a.5 y 319a.5) –también hace referencia varias veces y cita un tratado de Asaṅga llamado "Compendio de la Determinación de la Verdadera Realidad" o "Determinación de Cuestiones Acerca de la Talidad" (*de kho na nyid rnam par nges pa bsdus pa/ de bzhin nyid la dri ba rnam par nges pa*), que analiza las tres naturalezas. Según el texto de Asaṅga, lo imaginario existe convencionalmente y lo dependiente de lo otro existe sustancialmente, pero ambos existen sólo en el nivel de la realidad aparente. La naturaleza perfecta –la talidad como objeto de la sabiduría suprema– existe en última instancia y es inconcebible a través de cualquier característica de sustancia, convencionalidad y realidad aparente. Los primeros versos de *Vivṛti* de Haribhadra e *Historia del Budismo en la India* de Tāranātha (1980, p. 161) también mencionan dicho comentario de Asaṅga, sin dar su nombre. *La Historia del Budismo* de Butön (1931, vol. 2, p. 140) y LN (págs. 5 y 24), JG (p. 134), JNS (p. 7), YT (p. 52), BT (p. 291), PK (fol. 11a y sigs.) y TOK (vol. 1, p. 449) mencionan el comentario de Asaṅga con el título de *nyid rnam nges*, mientras que JNS (p. 7) dice que se llamó *nyi khri rnam nges*. (JG da esto como título alternativo). Siguiendo el *Prasphuṭapadā*, LN (pags. 24-25) y PK (fols. 11b.S-12a.1) explican que el comentario de Asaṅga fue escrito en términos de la visión *cittamatra* para guiar a su medio hermano, Vasubandhu, aunque su propio punto de vista era superior, es decir, Madhyamaka (como se mencionó anteriormente, JNS y CE lo niegan). El breve comentario de Ngog Lotsāwa sobre el AA (Rngog lo tsā ba blo ldan shes rab 1993a, fol. 3b.2-4) dice que los versos iniciales que se encuentran tanto en el *Ālokā* como en el *Vivṛti* de Haribhadra significan que él expone el AA al haber estudiado la explicación de Asaṅga y además, siguiendo las explicaciones de Vasubandhu, Āryavimuktisena y Bhadanta Vimuktisena sobre lo que no aparece claramente en la de Asaṅga. Por lo tanto, dado que Haribhadra expresa el significado que encontró al confiar en este linaje de gurús, uno no debe desconfiar de él. RT (fol. 2b.5) dice que, aunque en su mayoría se afirma que los dos comentarios anteriores de Asaṅga y Vasubandhu no estaban correlacionados con los sūtras de la prajñāpāramitā ni con los de AA, sí se referían a los sūtras de la prajñāpāramitā propiamente dichos, y es bueno afirmar ellos como correlacionados tanto con estos sūtras como con AA. Tanto JG (págs. 134-35) como JNS (págs. 9-10) están de acuerdo con esto. En cuanto a Asaṅga y Vasubandhu comentando los propios sūtras de la prajñāpāramitā, aparte del *Śatasāhasrikā-pañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā*, los Chinos (Taishō 1510, 1511, 1513, 1514) y los cánones Tibetanos (Tōhoku 3816) contienen un resumen en verso del *Vajracchedikāsūtra* con un comentario en prosa, atribuido a Asaṅga y Vasubandhu, respectivamente. Ambos claramente no están relacionados con AA y simplemente resumen este sūtra, con sólo un término típico de Yogācāra ("conciencia ālaya") que aparece una vez en el

comentario del verso 76. Según Tucci 1986 (p. 30), “analogías ocasionales con *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y *Mahāyānasaṃgraha* también son notables, pero no se hace ninguna alusión a... teorías tan peculiares de los Yogācāras... Pero por supuesto no se puede sacar ninguna conclusión de este hecho porque el folleto sólo se ocupa del camino, no de especulaciones sobre dogmática.”

104 Tib. rlangs khams pa go cha.

105 Tib. khri srong lde btsan.

106 Tib. ye shes sde.

107 Tib. sbas mañjuśri (otros textos dan dbas mañjuśri).

108 Tib. nyang indravaro.

109 Los sūtras de la prajñāpāramitā a menudo contienen frases repetitivas muy extensas en las que se aplica un cierto principio único a una larga lista de cosas –como por ejemplo, “No hay forma, no hay sentimiento”

110 Tib. mchims phu.

111 Tib. khri ral pa can.

112 Tib. ska ba dpal brtsegs.

113 Tib. cog ro klu'i rgyal mtshan

114 JG (p. 88) habla de seis traducciones tempranas del sūtra en cien mil líneas realizadas por Lang Kamba Kocha; Be Mañjuśri y Nyang Indravaro; Vairocana; Gawa Baldseg y Jogro Lui Gyaltsen; Jo Kyingdrug (Tib. lco khying 'brug); y Shang Yeshe (Tib. zhang ye shes).

115 Tib. rin chen bzang po.

116 Tib. shar phyogs pa zla ba bzang po.

117 Tib. bstan skyong 'bum phrag gsum pa (un homónimo del Indio paṇḍita Sthirapāla, que también vivió en el siglo XI y cuyo alias era Trilakṣa –“el que había memorizado trescientos mil ślokas”). En las citas y referencias en relación con este nombre en comentarios Tibetanos posteriores, a menudo no está claro a cuál de los dos eruditos se refiere, pero probablemente sea el Tibetano (no hay registros de un comentario del paṇḍita Indio). Además, ten en cuenta que este maestro Tibetano del siglo XI (cuya sede era el monasterio de Bodong) no debe confundirse con el maestro Śākya posterior (1432-1504) con el mismo nombre.

118 Tib. rngog blo ldan shes rab.

119 Tib. khu chen po lha ldings pa (también conocido como khu brtson grus g.yung drung).

120 Tib. 'brom ston rgyal ba'i 'byung gnas.

121 Tib. khams pa phyag dar ston pa (también escrito phyva dar).

122 Tib. khams lugs.

123 Tib. 'bre shes rab 'bar.

124 En la tradición Tibetana, estos se conocen como *ṭik chung* (también conocido como *ṭik chen* (también conocido como *tsā ba chen po'i bsdus don*; republicado en 1993, ver Bibliografía) y *ṭik chen* (no conservado). Una colección de obras de los primeros maestros Kadampa publicada recientemente (*Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib Jug khang*; para más detalles, consulte www.tbrc.org) enumera otro breve comentario (39 fols.) sobre el AA de Ngog Lotsāwa llamado *Rin chen sgron me* (que también se cita en JNS, p. 18).

125 Para un relato ligeramente diferente de estos acontecimientos, véase López 1988a, p. 145. También se proporcionan más detalles en Tarthang Tulku 1977, págs. 157-60.

126 Tib. ar byang chub ye shes.

127 Tib. rin chen mam rgyal.

128 Tib. g.yag ston sangs rgyas dpal.

129 Tib. rong ston shes bya kun gzigs. Para obtener gráficos detallados de los linajes de Rongtön procedentes de Ngog, Atiśa y Kuchen, véase Jackson y Onoda 1988, págs. XXI-XXII.

130 Tib. shā kya mchog ldan.

131 Tib. 'phan po na len dra.

132 Tib. mthong ba don ldan.

133 Tib. pya pa chos kyi seng ge.

134 Tib. gro lung pa blo gros 'byung gnas.

135 Tib. gnyal zhig 'jam dpal rdo rje.

136 Tib. gsang phu sne'u thog. Este monasterio y su colegio fueron fundados por el tío de Ngog Loden Sherab, Ngog Legpe Sherab (Tib. mgog legs pa'i shes rab), quien fue uno de los tres principales discípulos de Atiśa en el Tíbet Central y también alumno de Rinchen Sangpo y Trolungpa.

137 Tib. theg pa chen po la 'jug pa.

138 Tib. nya dbon kun dga' dpal.

139 Tib. legs bshad gser phreng.

140 Tib. don grub rin chen.

141 Tib. red mda' ba gzhon nu blo gros. Rendawa (1348-1412) fue uno de los maestros Śākya más famosos y también uno de los primeros maestros Madhyamaka de Tsongkhapa, antes de que este último desarrollara su propio enfoque diferente.

142 Tib. snye thang bde ba can.

143 Tib. 'jam skya nam mkha' dpal.

144 Para más detalles sobre los estudios de la prajñāpāramitā de Tsongkhapa, véase Sparham 2008b, p. 545. Como dice Sparham (ibid., p. xx), el LSSP está "mirando a través de los comentarios de Butön y Nyaön, por así decirlo, la antigua tradición comentaria Tibetana e India." Sin embargo, al menos partes de la tradición Ñingma (como los khenpos de los monasterios Dzogchen y Namdröl Ling) sostienen que el comentario de Tsongkhapa en realidad fue escrito por Longchen Rabjampa (1308-1363), la figura más destacada de la Escuela Ñingma. Para aquellos familiarizados con el feroz rechazo de Tsongkhapa a las opiniones de Dölpopa, puede ser muy sorprendente que haya recibido enseñanzas de Nyaön como uno de los principales estudiantes de este último y que su LSSP se base tanto en el comentario de Nyaön (curiosamente, a diferencia de todos los otros campos, el propio registro de las enseñanzas recibidas de de Tsongkhapa (*gsan yig*) en su forma actual no menciona ningún linaje de la prajñāpāramitā). Por un lado, esta dependencia resalta el hecho ya bien establecido de que los prejuicios sectarios arraigados posteriormente no existían en ese momento y que era la norma para la mayoría de los maestros estudiar y enseñar a académicos de otras escuelas. En cuanto al comentario de Nyaön, a diferencia de Dölpopa, quien rechaza vehementemente las explicaciones de Haribhadra, sus explicaciones reales sobre el AA siguen estrictamente a Haribhadra, y sólo a veces hace excursiones sobre las presentaciones de Dölpopa en términos de "Gran Madhyamaka" (también conocido como *Shentong*). Dölpopa fue uno de los primeros Tibetanos en negar con vehemencia que el linaje de vasta actividad (compuesto por Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu y sus verdaderos seguidores) sea equivalente a lo que las doxografías Tibetanas suelen presentar como "Meros Mentalistas," a menudo llamando a estas dos

corrientes “Cittamatra definitivo” y “Cittamatra aparente,” respectivamente. Hizo gran hincapié en la unidad de los linajes de visión profunda (compuestos por Nāgārjuna y sus seguidores) y su vasta actividad y negó que este último sea inferior a Madhyamaka. Por el contrario, afirmó que maestros Indios como Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga y Candrakīrti (este último principalmente debido a sus trabajos tántricos) –pero no Haribhadra– pertenecen todos a esta tradición unificada Madhyamaka-Yogācāra que él llama “Gran Madhyamaka.” Dölpopa también se explayó sobre la comprensión correcta del marco de las tres naturalezas, siguiendo en gran medida el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu. En consecuencia, como muchos otros Tibetanos posteriores, criticó la posición de que todas las escrituras en las que aparecen las tres naturalezas son simplemente Mero Mentalismo.

145 Sparham 1996, pág. 26.

146 Véase también Samten 1997, págs. 832 y siguientes. JNS cita y/o hace referencia explícitamente al comentario de Nyalshig varias veces. Si Nyalshig, a su vez, se basó en estándares de comentarios anteriores (lo cual es bastante probable) sólo puede decidirse después de estudios detallados y comparaciones con la literatura de comentarios Tibetanos sobre AA anterior a él, en particular los comentarios de Ngog Lotsāwa (que parecen seguir estrictamente las recomendaciones del *Vivṛti* de Haribhadra) y Ar Jangchub Yeshe (este último, así como un gran número de otros primeros comentarios Tibetanos de AA, se encuentran en la colección de obras de los primeros maestros Kadampa, recientemente publicada, antes mencionada). Curiosamente, los eruditos Gelugpa posteriores no aceptaron el LSSP de Tsongkhapa precisamente en aquellos puntos en los que siguió a los maestros Tibetanos anteriores. De hecho, la tradición Gelugpa considera LSSP (así como algunos otros textos de Tsongkhapa) como sus obras aún no maduras antes de que perfeccionara su visión a través de sus diálogos reveladores con Mañjuśri a través del médium Lama Umapa (Tib. bla rna dbu rna pa). En particular, se sostiene que LSSP representa un comentario desde la perspectiva de *Svātantrika y *Prāsaṅgika en común, mientras que la posición ortodoxa Gelugpa sobre el *Abhisamayālaṃkāra* es que representa específicamente la visión *Yogācāra-Svātantrika. Por el contrario, la LSSP parece gozar de una reputación mucho mejor en otras escuelas Budistas Tibetanas que dentro de la propia tradición Gelugpa. En particular, PSD y PBG consisten casi en su totalidad en extractos literales o ligeramente parafraseados de LSSP y también algunos de los otros textos de Patrul Rinpoche relacionados con AA concuerdan en gran medida con LSSP.

147 Samten 1997, pág. 837.

148 Tib. rna cig lab sgron.

149 Vol. 1, pág. 543.

150 Tib. snyems rtog. En la terminología de “Cortar” de Machig, esto se refiere al “demonio principal,” es decir, el apego a un yo real, permanente e independiente, que es la fuente principal de todos los demonios internos y externos.

151 Pág. 75.

152 *Bodha* también puede significar “despertar,” “comprensión,” “saber,” “realización.”

153 D4090, vol. khu, fol. 2b.4-5.

154 D4035, fol. 120a.7-120b.1.

155 D4038, fol. 276a.6-276b.4.

156 El mismo texto (ibid., fol. 187b2.-6) explica “realidad presentable” como las cuatro realidades de los nobles ya que se presentan a modo de realidad aparente en términos de consenso mundano (hablando de seres sintientes, casas, etc.), razonamiento (hablando de skandhas, dhātus, āyatanas, etc.) y realización (hablando de los que entran en la corriente, los que retornan una vez, los que no retornan, los arhats y sus estados). La “realidad impresentable” es la talidad de todos los

fenómenos, que es la esfera de la sabiduría experimentada personalmente y, por lo tanto, no puede presentarse de las formas anteriores.

157 Esto se refiere a la comprensión final de que y cómo el propio karma y las aflicciones de uno se han agotado por completo y nunca volverán a surgir.

158 D4049, fols. 110b.2-111b.2.

159 III.15 (D4048, fols. 25b.6-26a.4).

160 Prólogo, verso 3.

161 Los sūtras en veinticinco mil dieciocho mil líneas son en su mayor parte simplemente formas abreviadas del sutra en cien mil líneas. LSSP (fol. 7a.3-4) dice que, como se puede ver en los doce comentarios Indios que correlacionan los ocho temas del AA con los sūtras de la prajñāpāramitā (para estos, ver más adelante), los sūtras en los que se basa el AA son los de cien mil, veinticinco mil, dieciocho mil y ocho mil líneas, y (si se cuentan por separado) el *Saṃcayagāthā*.

162 el *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* (D3804, fol. 230b.3-4) de Atiśa dice que, según Dharmakīrtiśrī y Ratnākaraśānti, sólo hay siete realizaciones claras, mientras que el Dharmakāya es su resultado. Según Haribhadra y Buddhaśrījñāna, se considera que las ocho son realizaciones claras. En cuanto a la diferencia entre las ocho realizaciones claras y los ocho temas del AA, JG (p. 218) cita el texto de Atiśa (ibid., fol. 230b.4) en el sentido de que las primeras son el desarrollo progresivo en el flujo mental de un Bodhisatva, mientras que las segundas representan lo que se va a expresar (siendo los ocho capítulos del AA el medio para expresarlas).

163 Esto también podría entenderse como “el conocimiento de los caminos,” ya que este conocimiento se refiere al conocimiento que tiene un Bodhisatva no sólo del camino del Bodhisatva, sino también de los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas.

164 Obsérvese que estos son los términos que se utilizan en el propio AA. En la tradición Tibetana, (4)-(7) suelen denominarse “entrenamientos” en lugar de “realizaciones claras”; por eso, se les llama “el entrenamiento completo en todos los aspectos” (*rnam rdzogs sbyor ba*); “el entrenamiento culminante” (*rtse mo'i sbyor ba*); “el entrenamiento en serie” (*mthar gyis pa'i sbyor ba*); y “el entrenamiento instantáneo” (s*kad cig ma'i sbyor ba*). Esto es también lo que se sigue aquí en todo momento.

165 LN cita a Ngog Lotsāwa sobre la diferencia entre “entrenamiento” (Sct. Prayoga, Tib. sbyor ba) y “práctica” (Sct. pratipatti, Tib. sgrub pa), diciendo que el primero es la naturaleza del yoga, mientras que el segundo Se refiere principalmente a la conducta que se fundamenta en el yoga de la realidad última.

166 CE y JNS complementan estos dos puntos con extensas discusiones de las dos y cuatro realidades (ver Apéndice II C).

167 En cuanto al término esencial de AA “concepción” como principal oscurecimiento que debe ser abandonado, los términos Sánscritos relacionados *vikalpa* (*rnam rtog*), *kalpana* (*rtog pa*), *parikalpa* (*kun rtog*) y sus afines tienen todos el sentido básico de “construir,” “formar,” “fabricar” o “inventar.” Así, en términos de mente, significan “crear en la mente,” “formar en la imaginación” e incluso “asumir que es real,” “fingir” y “ficción.” Esto demuestra que su traducción habitual como “pensamiento” o “concepto” no es errónea, sino que a menudo es demasiado estrecha. Fundamentalmente (y esto debe tenerse en cuenta en todos los textos Budistas), estos términos se refieren a la continua actividad constructiva pero engañosa de la mente que nunca se cansa de producir todo tipo de apariencias y experiencias dualistas, construyendo así literalmente su propio mundo. Obviamente, lo que normalmente se entiende por “concepción” o “pensamiento conceptual” es sólo una pequeña parte de esta dinámica ya que, desde un punto de vista Budista, también incluye la imaginación no conceptual e incluso lo que aparecen como objetos externos y conciencias sensoriales –literalmente, todo lo que sucede en una mente dualista, ya sea un objeto o

un sujeto, consciente o no. *El Tercer Nuevo Diccionario Internacional de Webster* dice que "concepto" proviene del latín conceptus (colección, reunión, feto) y es "algo concebido en la mente: PENSAMIENTO, IDEA, NOCIÓN: como un *philos*: una idea general o abstracta: una noción universal: (1): el resultado de una operación mental generalizadora: una imagen mental genérica abstraída de las percepciones *también*: un objeto de pensamiento directamente intuido (2): una construcción teórica... "Acerca de "concebir," dice Webster, "tomar"; en la propia mente... para formar en la mente... evolucionar mentalmente... IMAGINAR, VISUALIZAR... "Por lo tanto, algo diferente de "concepto," cuando "concebir" se entiende en estos últimos sentidos de una manera muy general, se acerca más a los significados anteriores de *kalpana* y sus términos relacionados. Este significado de actividad mental engañosa se destaca particularmente en los términos clásicos de Yogācāra "falsa imaginación" (lit. "imaginación de lo que es irreal") y "lo imaginario," siendo este último todo lo que aparece como la división en sujeto y objeto que es producido por imaginación falsa (estos términos aparecen en CE y JNS; para más detalles, ver más adelante). En este sentido más general, "imaginación" y "concepción" son equivalentes, que es también lo que significa *Cittavajrastava* (verso 5) de Nāgārjuna:

> [Para] la mente que ha abandonado la imaginación,
> el saṃsāra impregnado de imaginación
> no es más que una imaginación–
> la falta de imaginación es la liberación.

Obviamente, esto no significa que el saṃsāra no sea más que pensamiento conceptual o que la mera falta de tal pensamiento sea nirvāṇa. Más bien, como dice RT (fol. 40b.3-5), "Todos los muchos tipos de concepciones que se mencionan en las escrituras están incluidas en la imaginación falsa porque tienen los aspectos de los tres reinos que aparecen como la dualidad de aprehensor y aprehendido." bajo el influjo de las tendencias latentes hay tres aspectos –las concepciones que son la mera apariencia como la dualidad de aprehensor y aprehendido; las que tienen el aspecto de estados mentales burdos y las que tienen el aspecto de apariencia de términos y; sus referentes las primeras consisten en la mera apariencia, bajo el influjo de tendencias latentes, de aprehensor y aprehendido siendo diferentes. La segunda son lo que el abhidharma explica como el discurso mental confuso que se incluye en las porciones de [los factores mentales de] intención y prajñā. La tercera es el apego a referentes a través de los siguientes nombres." En el contexto particular de AA, los cuatro conjuntos de concepciones sobre aprehensor y aprehendido en todos sus grados burdos y sutiles representan los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar a lo largo de los caminos de preparación, visión y familiarización (para las descripciones específicas de estas concepciones, véase el tema general de CE en I.34-35; versos I.34-35, V.5-16 y V.26-34; y los Apéndices I1D así como I4B y I5A en el Volumen Dos).

168 D.C. y JNS equiparan la disposición con la naturaleza Búdica y la sabiduría no conceptual. JNS ofrece una de las discusiones más completas, profundas y sutiles sobre el Dharmadhātu como la "disposición" y el corazón del tathāgata –principalmente desde la perspectiva última. No sólo cubre la comprensión de la naturaleza Búdica tanto en el Sūtrayana como en el Vajrayāna, sino que también elimina muchos conceptos erróneos sobre ella. La presentación culmina con un análisis penetrante del famoso verso I.28 del *Uttaratantra*, que generalmente se presenta como una triple prueba de que todos los seres sintientes poseen naturaleza Búdica (ver Apéndice I1E1).

169 CE y JNS presentan discusiones detalladas sobre los cuatro dhyānas, las cuatro absorciones sin forma y los cuatro inmensurables.

170 Por lo general, los comentarios discuten con mayor detalle los tres equipamientos de la sabiduría, los bhūmis y los remedios. En particular, bajo el equipamiento de la sabiduría, JNS analiza la relación entre la vacuidad y la sabiduría que la realiza; las veinte vacuidades y sus

correspondientes sabidurías; y las nociones de *rangtong* y *shentong* (ver más adelante y el Apéndice I1G). El tema de los diez bhūmis incluye explicaciones de su naturaleza; sus clasificaciones; y sus rasgos distintivos de renuncia, realización y cualidades. También analiza la naturaleza del objeto de equilibrio meditativo en el Mahāyāna; si hay un objeto recientemente visto en el camino de familiarización que no fue visto en el camino de la visión; si el equilibrio meditativo implica apariencias o no; y los factores que se abandonarán mediante la visión y la familiarización, incluida la manera en que se abandonan respectivamente (ver Apéndice I1H).

171 JNS elabora en gran medida los conocimientos de los caminos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, con explicaciones más detalladas de los caminos de la visión y la familiarización de los Bodhisatvas.

172 Nótese que tanto AA como sus comentarios Indios se refieren a este tercer conocimiento casi exclusivamente como "omniconocimiento" (*sarvajñatā*). Aunque el término *vastujñāna* se encuentra una vez (en el compuesto *vastujñānaprakārāṇām*) en AA (IV.1a), no se refiere al omniconocimiento. En algunos comentarios Indios, *vastujñāna* se usa pocas veces para referirse al omnisciencia. Sin embargo, el término *vastujñatā*, que correspondería a los términos para el conocimiento de todos los aspectos y el conocimiento del camino (*sarvākārajñatā* y *mārgajñatā*), no se encuentra en ninguno de estos textos. Los comentarios Tibetanos sobre AA presentan el enfoque inverso, utilizando predominantemente "el conocimiento de las entidades" (literalmente, "el conocimiento de las bases"). Dado que los presentes volúmenes tratan principalmente de comentarios Tibetanos, también utilizo principalmente "el conocimiento de las entidades" en lugar de "omniconocimiento."

173 Para obtener resúmenes y definiciones de los ocho temas y setenta puntos del AA, consulte el Gráfico 26 y el Apéndice V en el Volumen Dos.

174 Esto ya está expresado en el *Vivṛti* de Haribhadra (D3793, fol. 79a.7).

175 Por ejemplo, en el Capítulo Cuatro, los temas preliminares siguen a los aspectos reales de la capacitación. Además, la naturaleza de la formación sólo se identifica después de largas discusiones sobre las cualidades, defectos y características de esta formación. Los comentarios a menudo proporcionan razones para el orden de los capítulos del AA y algunos de sus temas, pero estas razones a menudo parecen algo arbitrarias, obviamente intentando forjar una estructura general coherente donde es difícil encontrarla.

176 Fol. 14a/vol. 1, pág. 454.

177 Véase Conze 1954 (págs. 7-8), 1960a (págs. 47-50) y 1975 (págs. xiii-xvi). Tener en cuenta, sin embargo, que especialmente con respecto al sūtra en veinticinco mil líneas, el orden y la división de sus capítulos difieren según sus diversas versiones Sánscritas y sus ediciones revisadas y no revisadas en el canon Tibetano (para esta última, ver más abajo). Según Conze, en el sūtra de cien mil líneas, los ocho temas del AA se enseñan en los capítulos Dos-Trece; Catorce-Veintiséis; Veintisiete-Veintiocho; Veintinueve-Cuarenta y cuatro; Cuarenta y cinco-Cincuenta y nueve; Sesenta; Sesenta y uno-Sesenta y dos; y Sesenta y tres-Setenta y dos, respectivamente.

178 JNS vol. 2, págs. 138-39.

179 La traducción de CE proporciona referencias a cada una de las secciones correspondientes del sūtra en veinticinco mil líneas en la traducción de Conze (1975a).

180 La forma más concisa de mapear caminos y bhūmis en el contenido de los sūtras de la prajñāpāramitā es ciertamente la explicación en varios comentarios Indios y Tibetanos sobre el Sūtra del Corazón de que, en el debido orden, las palabras GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAṂGATE BODHI en el mantra de la prajñāpāramitā representan los cinco caminos.

181 Es interesante observar que, contrariamente a la gran importancia del AA en la India y su estatus aún más prominente en el Tíbet, el texto obviamente nunca fue traducido al Chino y básicamente permaneció desconocido allí.

182 JG (p. 122) dice que esto significa que los primeros comentarios comentan principalmente sobre los sūtras y sólo proporcionan correlaciones menores con el AA a través de tratados como el *Vṛtti* y el *Ālokā*, aplicándose lo contrario a los últimos comentarios.

183 D3789 (61 folios). Smṛtijñānakīrti jugó un papel decisivo en muchas traducciones del canon Tibetano y también fue autor de varios comentarios, como el *Bodhidttavivaraṇa* de Nāgārjuna, el *Guhyasāmajatantra* y textos relacionados con el *Mañjusrīnāmasaṃgīti*. Tanto Butön como JG (p. 119) dicen que los manuscritos antiguos se refieren a *byam*s *pa* como el autor de D3789 y que debería examinarse si Maitrīpa podría haber sido confundido con Smṛtijñānakīrti más tarde. Tsongkhapa duda de la autoría de Smṛtijñānakīrti de este texto debido a su debilidad general y ciertas inconsistencias en términos de relacionar AA con los sūtras.

184 D3802 (65 fols.). No se sabe nada sobre este autor excepto que se dice que era de Cachemira. Nuevamente, debido a los frecuentes Tibetanos, Tsongkhapa duda por completo del origen Indio de esta obra (lo mismo ocurre con el *Prajñāpāramitākośatāla* de Dharmaśrī; D3806).

185 D3787 (198 fols.), en Tibetano generalmente llamado *Iluminación de las Veinticinco Mil [Líneas]* (*nyi khri snang ba*). Tradicionalmente, a menudo se dice que Āryavimuktisena fue uno de los principales discípulos de Vasubandhu o Dignāga (lo que parece problemático desde un punto de vista cronológico) y contemporáneo de Bhāvaviveka. Además, como se afirma en los primeros versos de *Vivṛti*, normalmente se le clasifica como Mādhyamika. Sin embargo, su comentario se basa en gran medida en el *Abhidharmakośa* y utiliza libremente formatos típicos de Yogācāra en términos de sabiduría no conceptual no dual, así como las tres naturalezas y las ocho conciencias, sin identificarse nunca explícitamente como un Mādhyamika. En el colofón del *Vṛtti*, Āryavimuktisena se describe a sí mismo como un seguidor del Mahāyāna, perteneciente a la rama Kaurukulla de la orden Saṃmitīya (una de las dieciocho subescuelas del Budismo temprano), y sobrino de un tal Buddhadāsa, un maestro que supervisaba muchos grandes monasterios. El comentario de Āryavimuktisena es el primero en establecer el marco textual de las correlaciones entre ciertos pasajes del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* y los setenta puntos del AA, que es básicamente seguido por todos los comentaristas posteriores hasta el día de hoy.

186 D3788 (181 fols.). Aparte de haber sido alumno de Āryavimuktisena, no hay información disponible sobre Bhadanta Vimuktisena. Su comentario, en su mayor parte, simplemente repite o reformula las correlaciones y explicaciones del primero.

187 D3790. Este no es un comentario sobre el AA, sino una versión diferente del sūtra, en la que se insertan como títulos los nombres correspondientes de los capítulos del AA, setenta puntos y sus subpuntos (sin ningún comentario adicional). El sūtra no revisado y esta edición tienen un contenido similar, pero hay una serie de pasajes en esta última que fueron agregados, omitidos o transpuestos para ajustarse mejor al esquema de AA (para más detalles, ver Lethcoe 1976, Watanabe 1994 y Zacchetti 2005). Así, sorprendentemente, el proceso habitual de lo que se consideran palabras de Buda dando forma a sus comentarios se invirtió en parte. Los manuscritos Sánscritos de la edición revisada no mencionan el nombre del redactor, pero el colofón Tibetano dice que fue Haribhadra. En cualquier caso, no es seguro que existiera antes de la época de Haribhadra y los comentarios anteriores a él claramente no se refieren a él. Sin embargo, al menos desde principios del siglo XI en adelante (Ratnākaraśānti), a pesar de las modificaciones mencionadas, casi todos los comentarios Indios y Tibetanos lo emplearon –y no el sūtra original– como la única (por ser la más conveniente) fuente escritural autorizada para establecer las correlaciones entre este sutra y el AA (lo que naturalmente dio lugar a algunos problemas exegéticos). Una excepción notable es la meticulosa comparación que hace Dölpopa de las dos

versiones. En cuanto a la relación entre la edición revisada y el sūtra en ocho mil líneas, Conze 1955 (p. 13) dice: “El primer tercio amplía el primer capítulo de la versión en ocho mil líneas *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*. La segunda parte reproduce, con algunas adiciones y omisiones, los capítulos dos al veintiocho del mismo texto. La tercera parte es un tratado independiente, que se ocupa en su totalidad del conflicto obvio entre la doctrina de la vacuidad universal y las necesidades prácticas de la lucha por la iluminación.

188 En el colofón del *Ālokā*, Haribhadra dice que vive en un monasterio llamado Trikatuka bajo el patrocinio del rey Dharmapāla (770-815).

189 D3801 (229 fols.). Se dice que Ratnākarśānti fue profesor de Nāropa, Maitrīpa y Atiśa en la Universidad de Vikramaśīla. El *Tengyur* dice que sus dos comentarios de AA –el otro es el D3803– explican los sūtras de la prajñāpāramitā desde la perspectiva de *cittamatra*, pero sus textos típicamente exhiben una síntesis de Yogācāra y Madhyamaka. enfatizando la luminosidad natural de la mente (para una descripción general de sus escritos, ver Ruegg 1981, pags. 122-24, y Katsura 1976). Sus dos comentarios aquí emplean principalmente el marco de las tres naturalezas, y también hablan del Dharmadhātu como la luminosidad natural de la mente, que simplemente se oscurece por manchas adventicias y se revela al abandonarlas. En su *Śuddhamatī*, figura entre los críticos Indios más agudos de Haribhadra, particularmente con respecto a la novedosa interpretación de este último del Capítulo Ocho.

190 D3791 (341 fols.). Este es el comentario más extenso de Haribhadra, el primero que relaciona AA con el *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas*. En la tradición de comentarios Tibetanos, normalmente se le llama simplemente “el comentario grande” ('grel chen), pero en aras de la claridad y la coherencia, siempre uso *Ālokā*.

191 D3803 (230 fols.). A diferencia del *Ālokā*, este texto ofrece explicaciones palabra por palabra tanto del AA como de los pasajes relevantes del sūtra en ocho mil líneas, incluso modificando ocasionalmente los versos del primero para que se ajusten al segundo. También explica términos difíciles e inusuales.

192 D3805 (228 fols.). Este autor fue uno de los últimos grandes maestros Budistas de la India, un prolífico erudito que vivió en la famosa universidad de Vikramaśīla. Su comentario es principalmente desde un punto de vista Madhyamaka, pero también identifica la disposición naturalmente permanente con el *tathāgatagarbha*, que impregna a todos los seres sintientes, es naturalmente puro y está oscurecido por manchas adventicias. Como Ratnākarśānti, también critica partes de los comentarios de Haribhadra.

193 D3792 (78 fols.).

194 D3798 (74 fols.). Según Butön y Gö Lotsāwa, este Buddhaśrījñāna fue discípulo directo de Haribhadra y un importante maestro Vajrayāna, siendo el fundador del linaje Jāñanapāda del *Guhyasāmajatantra*. Sin embargo, a diferencia del *Saṃcayagāthāpañjikāsubodhinīnāma* de Haribhadra (que comenta sólo el sūtra), el comentario de Buddhaśrījnāna comenta sobre el AA correlacionándolo con el *Saṃcayagāthā*. Además, Buddhaśrījñāna no siguió los comentarios de Haribhadra sobre AA en todos los aspectos, tales como discutir el último capítulo de AA en términos de tres kāyas en lugar de cuatro y explicar el cambio fundamental de estado de las ocho conciencias en cinco sabidurías, lo cual es un modelo Vajrayāna típico basado en la presentación Yogācāra de este tema.

195 D3806 (8 fols.).

196 D3793 (62 fols.). Aunque no se relaciona explícitamente con los sūtras de la prajñāpāramitā en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas, se considera que este comentario se basa en ellos de manera general. En cuanto a la todavía común reconstrucción Sánscrita **Sphuṭārtha* (inicialmente

sugerida por Tripāṭhī en 1977) del habitual “título” Tibetano *Significado Claro* (don gsal), como muestra la versión Sánscrita ahora disponible (Amano 2000), es errónea y obsoleta (por más detalles, véase Sparham 2001, págs. 206-7). El *don gsal* Tibetano puede estar basado en las dos últimas líneas del cuarto de los versos finales de *Vivṛtis* (*tshig le'ur byas pa'i 'grel gsal bal 'di ni seng ge bzang pos byas*), que el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra glosa como *'grel pa don gsal ba*. El texto es básicamente una versión muy condensada del *Ālokā* (sin, sin embargo, ninguna de sus numerosas referencias al *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas*), y la tradición Tibetana a menudo lo llama simplemente “el pequeño comentario” (*'grel chun*g; JNS a veces se refiere a él como *ṭīk chung*) o “el comentario.”

197 D3794 (115 fols.). Dharmakīrtiśrī fue un maestro de Yogācāra de Sumatra y uno de los dos principales maestros de Atiśa. LN (p. 5) y CE (fol. 2b) dan Kulānta/Kulandatta como nombre del autor (probablemente un alias/epíteto de Dharmakīrtiśrī).

198 D3796 (110 fols.). Dharmamitra parece haber sido un sucesor inmediato de Haribhadra y un Mādhyamika, pero su comentario también se refiere a las tres naturalezas, cita extensamente las otras cuatro obras de Maitreya y fue el primero en introducir la noción de *tathāgatagarbha* en la discusión sobre la disposición natural permanente, que luego fue continuada por muchos autores posteriores, como Abhayākaragupta. Además, en otras cuestiones, no está tan completamente en línea con Haribhadra (o en absoluto) como uno esperaría que lo estuviera un sub-comentarista.

199 D3799 (73 fols.). Al igual que su maestro Dharmakīrtiśrī, Ratnakīrti era un maestro de Yogācāra.

200 D3800 (76 folios). Este Buddhaśrījñāna fue invitado al Tíbet en 1200 por Tropu Lotsāwa (Tib. khro phu lo tsā ba byams pa'i dpal) y se dice que enseñó a Mahāmudrā allí (por lo que no debe confundirse con el discípulo del mismo nombre de Haribhadra). Tanto los comentarios de Buddhaśrījñāna como los de Ratnakīrti siguen de cerca el *Vivṛti* de Haribhadra.

201 D3797 (6 fols.). No se sabe nada sobre este autor excepto que JNS diga que era de Cachemira, pero su breve trabajo sigue de cerca a Haribhadra.

202 D3795 (22 fols.). Prajñākaramati era un Mādhyamika y principalmente conocido por su extenso comentario sobre el *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva. Su comentario básicamente sigue a Haribhadra.

203 D3804 (10 fols.). Este texto es un resumen versificado de AA, con frecuentes referencias a las posiciones de casi todos los comentaristas anteriores, incluido Asaṅga. Para varios de ellos, entre ellos Haribhadra, se utilizan formas verbales Tibetanas tanto honoríficas como no honoríficas, lo que normalmente significa acuerdo o desacuerdo, respectivamente (aunque si el texto realmente fue traducido del Sánscrito, estas formas Tibetanas no necesariamente significan mucho). Por otro lado, a Haribhadra una vez se le llama “gran maestro” –al igual que Asaṅga en dos ocasiones– y algunas veces se dice que tiene una “explicación clara” sobre puntos específicos. En cualquier caso, es difícil hablar de una clara y/o consistente preferencia por las posiciones de Haribhadra a lo largo del texto. Tanto Padma Karpo como Tsongkhapa niegan la autoría de Atiśa, y este último considera que el texto es de origen Tibetano (posiblemente de uno de los discípulos Tibetanos de Atiśa).

204 D3903 (220 fols.). Este texto no es un comentario sobre AA, sino una obra enciclopédica independiente sobre las escrituras Budistas en general. Sin embargo, dado que sus últimos tres capítulos tratan temas relacionados con AA (y el primero de ellos trata las ocho realizaciones claras), muchos eruditos Tibetanos lo cuentan entre los comentarios sobre AA. En los comentarios de diferentes maestros Tibetanos, uno encuentra otras formas de clasificar los veintiún comentarios Indios mencionados anteriormente en términos de su correlación entre AA y ciertos sūtras o simplemente como comentarios sobre el propio AA. PSD, LSSP (que, sin embargo, duda de la autoría de algunos de estos comentarios) y Sera Jetsün Chökyi Gyaltsen (Tib. sera rje btsun chos kyi rgyal mtshan) siguen la división anterior en doce comentarios que correlacionan el AA con los

sūtras y nueve que no lo correlacionan. MCG (fol. 4b.1-6) también enumera veintiún comentarios y sigue las correlaciones anteriores de los textos individuales con diferentes sūtras y AA (los primeros veinte comentarios son los mismos que los anteriores, mientras que el vigésimo primero se llama *sdud pa'i gdams ngag*, que puede referirse al *Munimatālaṃkāra*). JG (págs. 119-22) habla de sólo veinte comentarios (sin contar el *Munimatālaṃkāra* de Abhayākaragupta). Entre estos, trece comentarios correlacionan directamente el AA con los sūtras (JG agrega el *Vivṛti* de Haribhadra a la lista anterior ya que se dice que está vinculado a los sūtras en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas). Por la misma razón, los subcomentarios y resúmenes de *Vivṛti* (sin contar el muy breve *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*) también correlacionan indirectamente a AA con los sūtras. Así, en el realidad, sólo hay dos entre estos veinte comentarios (*Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* y *Prajñāpāramitā-piṇḍārthapradīpa*) de los que se puede decir que no están correlacionados con los sūtras (obviamente, el *Munimatālaṃkāra* tampoco lo está). En sus comentarios sobre AA, Śākya Chogden también habla de trece comentarios que correlacionan AA con los sūtras. Sin embargo, a diferencia de la lista anterior y de JG, toma ambos comentarios de Ratnākaraśānti para referirse al sūtra en ocho mil líneas, y agrupa el *Vivṛti* de Haribhadra así como el *Aṣṭasamānārthaśāsana* y el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* como los tres que correlacionan el AA con el sūtra en cien mil líneas. Se dice entonces que todos los comentarios restantes bajo II no correlacionan el AA con ningún sūtra y siguen el *Vivṛti* de Haribhadra. PK (fol. lla.3-llb.1) enumera veintidós comentarios Indios, incluidos los dos de Asaṅga y Vasubandhu, dejando de lado el *Munimatālaṃkāra* y dando al rey Jagaddala como autor del *Śatasāhasrikāvivaraṇa* (en el *Tengyur*, el rey Jagaddalanivāsin ("el que habita en Jagaddala") se da como el autor del *Bhagavatyāmnāyānusāriṇī* antes mencionado; para la compleja relación entre este texto y los dos *Bṛhaṭṭīkās* atribuidos a Daṃṣṭrāsena y Vasubandhu, ver nota al final 98 y Sparham 2001). En general, parece que hubo más comentarios Indios conocidos (y desconocidos) sobre AA que sólo estos veintiún textos, como el comentario de Asaṅga y posiblemente uno de Paṇḍita Sthirapāla (siglo XI), quien, según Tāranātha 1980 (p. 311) enseñó extensamente la prajñāpāramitā en la famosa universidad Budista India de Yikramasila. Sin embargo, las citas/referencias con respecto a Sthirapāla (o su alias Trilakṣa) en comentarios Tibetanos posteriores probablemente se refieren a su homónimo Tibetano (ver más adelante).

205 Los autores Tibetanos suelen hablar sumariamente de "la tradición de Āryavimuktisena y Haribhadra" (*'phags seng gi lugs*) como si se tratara de un sistema unificado. Sin embargo, como muestra un estudio más detenido de sus comentarios (como se señala en los estudios modernos y también se ejemplifica en varios casos a continuación), sus enfoques comentarios exhiben un número significativo de diferencias, muchas de ellas sustanciales.

206 Tib. dol po pa shes rab rgyal mtshan.

207 Tāranātha 1980 (p. 277) dice que Haribhadra estudió el Madhyamaka con Ācārya Śāntarakṣita y la prajñāpāramitā con upādhyāya Vairocanabhadra, considerándolos así claramente como dos personas diferentes, mientras que al menos partes de la tradición Gelugpa afirman que son una sola persona.

208 Tib. Go rams pa bsod nams seng ge.

209 Hay varias razones para esto, como que se percibe que Śākya Chogden criticó a Sakya Paṇḍita, la figura más destacada de la tradición Sakya; su afiliación con el punto de vista *Shentong*; y, en consecuencia, todo su trabajo fue prohibido por el gobierno Tibetano. En la tradición Kagyü, a menudo se dice que la visión *Shentong* de Śākya Chogden se basa y elabora la visión *Shentong* del Séptimo Karmapa (que básicamente significa tratar al Yogācāra y Madhyamaka en pie de igualdad). De hecho, Slikya Chogden compuso varias de sus obras a pedido explícito del Karmapa y sus varias obras sobre AA también comentan en la forma de combinar Yogācāra y Madhyamaka.

210 Tib. smin grol pad ma 'gyur med rgya mtsho.

211 Tib. rdza dpal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po.

212 Tib. gzhan dga'. Su nombre real es Shenpen Chökyi Nangwa (Tib. gzhan phan chos kyi snang ba) y fue el primer maestro principal del famoso colegio monástico de Dzongsar, fundado por Dzongsar Khyentse Jamyang Chökyi Lodrö (Tib. rdzong gsar mkhyen brtse 'jam dbyangs chos kyi blo gros; 1893-1959). Khenpo Shenga también revivió en gran medida el plan de estudios académico Ñingma.

213 Tib. bod pa sprul sku mdo sngags bstan pa'i nyi ma.

214 Para obtener más detalles sobre traducciones y/o extractos de estos textos, consulte el Volumen Tres de esta trilogía.

215 Tib. rgyal tshab dar marin chen.

216 Tib. mkhas grub dge legs dpal bzang po.

217 Tib. 'jam dbyangs bzhad pa.

218 Tib. chos grags rgya mtsho.

219 Tib. dkon mchog yan lag.

220 Tib. ka rma phrin las pa mchog las rnam rgyal. Siendo un prolífico escritor, fue uno de los principales maestros del Octavo Karmapa.

221 Tib. 'ba' mda' thub bstan dge legs rgya mtsho. El primero de estos comentarios abarca seis volúmenes con un total de 2.839 folios (!), siendo probablemente el más extenso de la historia (el segundo consta modestamente de un solo volumen). Para más detalles, véase Kapstein 1997.

222 Para consultar otra lista de cuarenta y cinco primeros comentarios sobre AA (basados en el *dpe tho* de A khu ching shes rab rgya mtsho en *Materiales para una Historia de la Literatura Tibetana* de Lokesh Chandra, cap. 4, págs. 528 y siguientes; TBRC no. W12845), véase el prólogo de D. Jackson en Rngog lo tsli ba blo ldan shes rab 1993a. La base de datos TBRC enumera ochenta y cuatro trabajos sobre AA (aunque algunos son idénticos), entre ellos varios contemporáneos que no se encuentran en las otras fuentes mencionadas. Véase también una colección recientemente publicada de obras de los primeros maestros Kadampa (*Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang*; www.tbrc.org), que contiene numerosos textos sobre AA.

223 Para descripciones breves de los comentarios Kagyü y Ñingma sobre AA, así como otros utilizados en el presente estudio, ver más abajo y el Volumen Tres.

224 Su colofón (p. 504) dice que se comenzó a finales del vigésimo segundo año del autor y se terminó a principios del vigésimo cuarto.

225 Por ejemplo, págs. 103 y 182.

226 Por ejemplo, pág. 20 y vol. 2, pág. 441.

227 Por ejemplo, págs. 219 y 321 y siguientes.

228 Págs. 22 y sigs. (para más detalles, ver más adelante).

229 CE (fol. 2a) y SLG (fol. 13b.4) mencionan brevemente el término *shentong* una vez sin más explicaciones.

230 Págs. 488 (una vez) y 573 (dos veces).

231 Págs. 311-14 y 320-35.

232 P. 573 (dos veces) y vol. 2, pág. 152 (tres veces).

233 Tib. 'jam dbyangs chos kyi rgyal mtshan. Fue alumno del Decimoquinto Karmapa y maestro del segundo Jamgön Kongtrul.

234 JNS, vol. 2, pág. 515.

235 Tib. skyo brag dam chos zla ba.

236 Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang 2001, p. 2.

237 MPZL, págs. 2-3 (para más detalles, ver más abajo).

238 Vol. 2, pág. 517.

239 Para obtener más detalles sobre esta distinción y el enfoque del Octavo Karmapa sobre el *rangtong* y el *shentong*, véase más adelante en “Algunas observaciones sobre los distintos enfoques de comentarios de JNS y CE.”

240 Págs. 1108-9.

241 Tib. dpa' bo gtsug lag phreng ba.

242 Págs. 96-97 y 123.

243 Tib. pad ma dkar po.

244 Vol. 1, págs. 362-63 y 449-53 (algunos de estos pasajes están incluidos en la sección anterior sobre la transmisión de la literatura prajñāpāramitā de la India al Tíbet).

245 Tib. 'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas.

246 Como es bien sabido, este autor pertenece tanto al linaje Kagyü como al linaje Ñingma. Que su presentación esté incluida en mis dos volúmenes sobre los comentarios Kagyü sobre el AA se debe a razones de espacio.

247 Tib. 'jam dbyangs chos kyi blo gros.

248 Jackson y Onoda 1988, pág. I.

249 Hopkins 1992 (p. 256) menciona que hay al menos un texto Gelugpa sobre tierras y caminos –del Mongol Geshe Blo bzang rta mgrin (1867-1937)– escrito desde una perspectiva *Prāsaṅgika. También hay un texto breve de Mkhas grub rje dge legs dpal bzang (1385-1438) sobre cómo comentar la visión final de AA como *Prāsaṅgika (Tōhoku 5460).

250 Las tres naturalezas aparecen en el *Ālokā* (por ejemplo, p. 594; y D3791, fols. 207a.6-207b.1; 208b.6-7; 220a.5-220b.2; 300a.2-3). El término “cambio de estado (fundamental)” aparece tanto en el *Ālokā* como en el *Vivṛti* (por ejemplo: D3791, fols. 317b.1 y 317b.7-318a.1; D3793, fols. 131a.1 y 132a.4) . Las cuatro sabidurías aparecen en el *Ālokā* (por ejemplo, p. 82; D3791, fol. 50b.1). Además, el *Ālokā* (p. 84) describe las cuatro prácticas de armadura, compromiso, equipamiento y liberación final (los últimos cuatro de los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos) explícitamente tal como las presenta Asaṅga. El *Vivṛti* (D3793, fol. 124a.6) cita a *Madhyāntavibhāga* V.19ab sobre cuál es la naturaleza de la iluminación. Además, como señala Inagaki 1977, el *Ālokā* también utiliza largos pasajes (casi literalmente) de *Anantamukhanirhāradhāraṇīṭīkā* (D2696) de Jñānagarbha para explicar términos importantes. Sin embargo, según Gelugpa y ciertas otras doxografías Tibetanas, Jñanagarbha no es considerado como un *Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika, sino, al igual que Bhāvaviveka, como un *Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika. Sin embargo, en lo que respecta a los escritos de Jñanagarbha, es difícil encontrar apoyo para clasificarlo como este último, mientras que hay evidencia clara para identificarlo como un *Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika (si uno quiere usar estas categorías, claro está). Por ejemplo, su *Satyadvayavibhāga* distingue y define lo aparente correcto y falso precisamente de la misma manera que Śāntarakṣita y Kamalaśīla –identificando incluso lo aparente correcto con el término clásico Yogācāra “falsa imaginación”– y su *Saṃdhinirmocanasūtrabhāṣya* presenta explícitamente la existencia provisional de los fenómenos de la realidad aparente se basa en la conciencia alaya.

251 En el *Ālokā*, este verso del *Vyākhyāyukti* (D4061, fol. 30b.3) aparece en la p. 15.23. Para conocer el verso completo y cómo se relaciona con AA, consulte CE a continuación (2.2. El propósito y la conexión).

252 D3791, fols. 177b.2-3, 220a.2, 310a.7-310b.1 y 312a.3-4.

253 D3792, fols. 66b.7-67a.1.

254 Ed. Vaidya, pág. 3.18 (D12, fol. 3a.3).

255 Págs. 38-39.

256 D3791, fol. 204b.3-5.

257 Págs. 96-97 y 123.

258 JNS, vol. 1, pág. 8.

259 Tib. dbu ma rnam brdzun pa (pág. 354). Consulte el Apéndice I1H2bb1.

260 Ibíd., pág. 180.

261 Tib. mdo sde spyod pa'i dbu ma pa. Los eruditos Occidentales suelen traducir esto al Sánscrito como *Sautrāntika-Mādhyamika, pero una retrotraducción más literal es la anterior (lo mismo ocurre con el término *Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika). Así, a diferencia de la subdivisión específica Tibetana posterior, y ahora comúnmente utilizada, de la subescuela *Svātantrika-Mādhyamika en *Sautrāntika-Svātantrika y Yogācāra-Svātantrika, que están estrictamente asociadas con los principios de ciertas escuelas Indias, la anterior división general Madhyamaka en * Sūtrantācāra-Madhyamaka (o *Sūtra-Madhyamaka) versus *Yogācāra-Madhyamaka no está necesaria ni exclusivamente así asociado. Para una visión general de las formas en que Madhyamaka es dividido por diferentes autores Indios y Tibetanos, ver Brunnhölzl 2004, pags. 333-41. Al centrarse unilateralmente en la subdivisión doxográfica Tibetana posterior y más estrecha de la Escuela *Svātantrika, parecen descuidarse tanto la retrotraducción más literal de *mdo sde spyod pa'i dbu ma* y el alcance más amplio de la distinción anterior por muchos eruditos modernos.

262 A este respecto, es digno de mención que estos dos textos (y otros) presentan el tema de los caminos y bhūmis de una manera mucho más lineal y sistemática que el AA.

263 Además, los comentarios de Haribhadra y los dos Vimuktisenas dan la misma etimología hermenéutica para *gotra* que el *Bhāṣya* en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.4 –siendo aquello de lo que surgen y aumentan las cualidades (virtuosas). Además, las declaraciones de Āryavimuktisena y Haribhadra acerca de que el Dharmadhātu o dharmatā incondicionado sólo es una “causa” en términos de servir como objeto de enfoque de las prácticas que resultan en las cualidades supramundanas de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas corresponden estrechamente a ciertos pasajes del *Viniścayasasaṃgrahaṇī* y *Madhyāntavibhāgabhāṣya* de Vasubandhu (para más detalles, consulte las notas en CE sobre la disposición).

264 Págs. 98-99 y 169-70.

265 Por ejemplo, el verso VIII.8 es casi idéntico a *Mahāyānasaṃgraha* X.13 (que es una cita del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.46), y VIII.7 se parece mucho a *Mahāyānasaṃgraha* X.12 (que corresponde a *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.45 y su comentario de Vasubandhu; ed. Levi, pág. Además, el comentario de Asvabhāva sobre *Mahāyānasaṃgraha* X.12 (D4051, fol. 282b.1-5) sugiere un terreno común con VIII.7. Los versos VIII.9-10 tienen paralelos en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.16 y IX.34, así como en el *Uttaratantra* IV.42-52. El verso VIII.11 se compara con el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.15,17, 20 y 60, así como con *Mahāyānasaṃgraha* X.3.4. Además, el verso 1.17 coincide mucho con el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.59-60. La lista de los veintiún conjuntos de cualidades no contaminadas del Dharmakāya se encuentra prácticamente de la misma manera en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.43-61 y sus comentarios, el Capítulo Diez del *Mahāyānasaṃgraha*, el *Abhidharmasamuccaya*, el Capítulo Pratiṣṭhā del *Bodhisattvabhūmi* y el séptimo capítulo del *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu.

266 Hay Mādhyamikas que a veces hablan de tres kāyas, como Bhāvaviveka en su *Tarkajvālā* y Candrakīrti en su *Madhyamakāvatāra*. Curiosamente, este último se basa en la lectura que hace

Candrakīrti del *Daśabhūmikasūtra*, que en sí mismo es un texto central para las presentaciones detalladas de Yogācāra sobre la Budeidad y los tres kāyas. Sin embargo, dado que los Mādhyamikas simplemente no tienen (o no se preocupan por) ninguna "budología" propia, esto simplemente significa que ellos, algo irónico a la luz de sus críticas a Yogācāra, recurren a las explicaciones típicas de Yogācāra sobre este tema.

267 D3787, fol.199b.1-6.

268 P5552, fol. 345a.3-7. Dado que tanto Āryavimuktisena como Asvabhāva vivieron aproximadamente en la misma época, es difícil determinar quién copió a quién, pero también es posible que ambos confiaran en alguna fuente común anterior de Yogācāra.

269 Estos se encuentran tanto en el canon Pāli como en el *Abhidharmakośa*.

270 Además, muchos comentarios Indios y Tibetanos sobre AA (como el *Ālokā* de Haribhadra) citan con frecuencia el *Abhidharmakośa* de Vasubhandu en estos y otros aspectos. Para detalles y referencias par el *Abhidharmakośa* y *Abhidharmasamuccaya*, consulte las notas pertinentes en CE y JNS.

271 Los sūtras de la prajñāpāramitā sólo hablan del Dharmakāya y del Rūpakāya. Ten en cuenta que las formas gramaticales Sánscritas svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya (a diferencia de svabhāvakāya, sambhogakāya y nirmāṇakāya) son bastante estándar. No sólo se utilizan en el *Abhisamayālaṃkāra* y sus comentarios, sino también en muchos sūtras y en la mayoría de los textos de Yogācāra, como el *Mahāyānasutrālaṃkāra*, el *Uttaratantra*, el *Mahāyānasaṃgraha*, sus comentarios, etc. Estas formas gramaticales indican que los otros kāyas están relacionados con el Dharmakāya como sus características o aspectos y no son tres entidades separadas por sí mismas. Así, en términos de su naturaleza, al Dharmakāya se le conoce como svābhāvikakāya (por eso se suele decir que estos dos son equivalentes); en términos de llevar el disfrute del Dharma Mahāyāna a los Bodhisatvas, es el sāmbhogikakāya; y en términos de su manifestación en todo tipo de formas para todo tipo de seres, es el nairmāṇikakāya. Véase también Makransky 1997 (especialmente págs. 54-60), así como CE sobre AA I.17 y su capítulo sobre el Dharmakāya.

272 El único texto madhyamaka Indio bastante extenso sobre la meditación es el *Bhāvanākrama* de tres volúmenes de Kamalaśīla, pero es bien sabido que también se basó en gran medida en las ideas de Yogācāra.

273 Śākya mchog ldan 1988c, págs. 40 y siguientes.

274 Lit. "Proponentes de la falta de naturaleza." Éste es otro término para los Mādhyamikas.

275 Tib. ldog pa gzhan sel gyi cha. Una "eliminación de lo otro" es un fenómeno conceptual al que se llega excluyendo todo lo que no es.

276 Esto concuerda con las repetidas declaraciones de Śākya Chogden de que la visión *Rangtong* es la mejor para atravesar todos los puntos de referencia, mientras que la visión *Shentong* es más útil para describir y facilitar la experiencia y la realización meditativa.

277 Śākya mchog ldan 1988b, págs. 13-15.

278 Śākya mchog ldan 1975, págs. 225-27.

279 En el sistema de Śākya Chogden, los "Meros Mentalistas" se refieren específicamente sólo a los Aspectarianos Verdaderos, mientras que él considera a los Aspectarianos Falsos (como Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu y casi todos los demás maestros Yogācāra) como Mādhyamikas plenamente cualificados en pie de igualdad con los de Nāgārjuna. Madhyamaka. Śākya Chogden no identifica a ninguna persona en particular como Aspectarianos Verdaderos, pero dice que, por el bien de los diferentes discípulos y como enfoque progresivo, tanto las posiciones de los Aspectarianos Verdaderos como las de los Aspectarianos Falsos se enseñan en los textos de los maestros Yogācāra antes mencionados. Sin embargo, esta última posición es su significado definitivo.

280 Śākya mchog ldan 1975, pág. 223. Śākya Chogden añade aquí que, según Ngog Lotsāwa, Śāntarakṣita y sus seguidores explican la intención de Dharmakīrti en su *Pramāṇavārttika* de la siguiente manera. La manera de superar las superimposiciones consiste en razonamientos *Rangtong* (como estar libre de unidad y multiplicidad), mientras que lo que se debe convertir en una experiencia viva se explica a la manera *Shentong*.

281 *Nges don rgya mtsho sprin gyi 'brug sgra zab mo'i rgyas grel bdud rtsi'i char 'bebs* (Śākya mchog ldan 1988a, vol. kha, págs. 399-400).

282 fol. 38b.6-39a.5. Los “linajes de visión profunda y vasta actividad” representan una de las subdivisiones Tibetanas estándar de todas las enseñanzas sūtra del Mahāyāna –la primera comienza con Mañjuśri (continuada por Nāgārjuna y sus seguidores) y la segunda comienza con Maitreya (continuada por Asaṅga y sus seguidores). En la India y en la erudición Occidental, éstas se conocen simplemente como las tradiciones de Madhyamaka y Yogācāra, respectivamente. El *Prasphuṭapadā* de Dhaṛmamitra (P5194, pags. 65.2.8-66.3.2) también habla de “profundo” y “vasto,” pero sólo con respecto al contenido de los sūtras de la prajñāpāramitā, diciendo: “Su tema central, que se enseña en el sūtras profundos o de una manera clara, es explicado por el noble Nāgārjuna en su *Mūlamadhyamaka[kārikā]prajñā[nāma]* y etc... [Los pasajes de estos sūtras] en los que se enseña el tema de la realización clara están dotados de una gran inmensidad. y profundidad... este tema fue explicado por el noble Maitreya...”

283 Tib. sangs rgyas mnyan pa bkra shis dpal 'byor. Los tulkus Sangye Nyenpa son considerados grandes siddhas y encarnaciones del paṇḍita Indio Smṛtijñānakīrti (siglo XI), quien permaneció en el Tíbet durante muchos años como maestro y traductor, desempeñando allí un papel decisivo en el inicio de la posterior difusión del Dharma.

284 Literalmente, el Tibetano dice *sems tsam* (“Mero Mentalismo”), que se usa muy a menudo en los textos Tibetanos para referirse a la Escuela Yogācāra en general o a una parte específica de ella. Lo que se quiere decir en este contexto es claramente el sistema Yogācāra clásico tal como lo presentan Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu, y no “Mero Mentalismo” en su sentido un tanto peyorativo como lo que es refutado y subordinado a Madhyamaka en las jerarquías doxográficas Tibetanas por defecto.

285 Mi bskyod rdo rje 1996, pág. 40.

286 Como se verá a continuación, los *Svātantrikas no se presentan como en otras doxografías, principalmente Gelugpa, como siendo por defecto inferiores a los *Prāsaṅgikas en muchos aspectos.

287 XIII.7. Como explican CE y JNS más adelante, en términos de los tres giros de la rueda del Dharma (así como en términos de realización plena y progresiva), Nāgārjuna y Āryadeva (*Catuḥśataka* VIII.15) hablan de “(una) primera identidad de enseñanza, (b) enseñar la ausencia de identidad en el medio, y (c) finalmente poner fin a todos los puntos de vista.” Así, las etapas primera y segunda anteriores corresponden a (b) y (c). Según la mayoría de las doxografías Tibetanas, sólo los *Prāsaṅgikas cumplen (c), mientras que los *Svātantrikas sólo cumplen (b). Sin embargo, como muestra lo anterior, el Octavo Karmapa obviamente también considera (c) un dominio *Svātantrika (su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* elabora detalladamente sobre *Prāsaṅgikas y *Svātantrikas que comparten la misma realización y solo difieren en los métodos para transmitir esta realización a otros).

288 Líneas 9cd. Los versos 9-11 en su totalidad son muy claros al respecto:

> Dado que la negación del surgimiento y etc.
> concuerda con la realidad, la aceptamos.
> Como no hay nada que negar,
> está claro que, en realidad, no hay negación.

¿Cómo no debería ser una imputación la negación
de la naturaleza propia de una imputación?
Por lo tanto, aparentemente, este es
el significado de la realidad, pero no la realidad [en sí misma].
En realidad, ninguna de los dos existe.
Ésta es la falta de puntos de referencia–
Mañjuśrī preguntó acerca de la realidad,
y [Vimalakīrti,] el hijo de los victoriosos, permaneció en silencio.

Nuevamente, en las doxografías Tibetanas estándar, esta postura se consideraría como una característica del enfoque *Prāsaṅgika.

289 JNS, págs. 22-26.

290 Para obtener más detalles sobre el enfoque del Octavo Karmapa hacia *rangtong* y *shentong*, véase más adelante en “Algunas observaciones sobre los distintos enfoques de comentarios de JNS y CE.”

291 Gzhan phan chos kyi snang ba 1987, págs. 71,6-74,6.

292 MPZL, págs. 2-3.

293 Curiosamente, el comentario de Ngog Lotsāwa sobre el *Uttaratantra* (Rngog lo tsa ba blo ldan shes rab 1993b, fols. 1b.2-2a.1) dice que sólo el *Uttaratantra* explica la verdadera realidad del significado del Mahāyāna: La intención del sūtras de significado definitivo (la rueda irreversible del Dharma), que enseñan el Dharmadhātu como principio único. Las otras cuatro obras de Maitreya, al explicar los significados de los sūtras de significado conveniente, convierten a los seres en recipientes adecuados para este Dharma perfecto porque presentan la realidad aparente así como lo último que se basa en el pensamiento de los demás.

294 Buswell 1997, pág. 608.

295 López 1992, págs. 153-55.

296 'Gos lo tsa ba gzhon nu dpal 1996, pág. 1074.

297 Hopkins 1992, págs. 228-29.

298 R Sharf, “El modernismo Budista y la retórica de la experiencia meditativa,” Numen 42 (1995): 238.

299 Esto parece una exageración porque los únicos versos entre los sesenta y tres de este cuarto capítulo que realmente hablan de la práctica son IV.35-37 y IV.62-63. Todos los demás simplemente incluyen listas de los 173 aspectos de los tres conocimientos, varias características definitorias, varios conjuntos de signos de irreversibilidad en diferentes caminos, etc.

300 Nótese que, en la etimología Griega pre-Cristiana, *soter* significa “curandero,” lo que coincide bien con la descripción frecuente del Buda como el gran médico para las aflicciones mentales.

301 K. Burke, *Una Retórica de Motivos* (Nueva York: Prentice-Hall, 1950), 22-23.

302 Existen discrepancias tanto dentro de una misma tradición como entre tradiciones en competencia. Por ejemplo, las descripciones de los logros de las absorciones dadas por Asaṅga, cuyas opiniones son adoptadas por los Tibetanos, y las dadas por Buddhaghoṣa difieren mucho, de modo que a veces uno no puede evitar preguntarse si están hablando del mismo tema. Además, existen controversias de larga duración dentro de las escuelas Budistas sobre la identificación de realizaciones reales.

303 Dreyfus 2003, págs. 174-82.

304 Dreyfus 1997, pág. 58.

305 Versos 1-2 (aquí, mi traducción sigue exclusivamente el Sánscrito).

306 Págs. 3-4.

307 También Potter 1999 (p. 478) coincide: "El propósito de este trabajo es explicar el camino hacia el conocimiento de todos los aspectos."

308 Págs. 4-5.

309 Gzhan phan chos kyi snang ba 1987, pág. 74,5-6.

310 Klein 1992, pág. 298.

311 Ibíd., pág. 298.

312 Forman 1989, pág. 393.

313 Ibíd., pág. 412.

314 Paramārtha (499-569) fue uno de los principales maestros de Yogācāra Indios que estuvieron activos en China, traduciendo y enseñando extensamente.

315 Ibíd. págs. 412-14.

316 El estudio de Mano (1972) sobre el *Abhisamayālaṃkāra* está en Japonés. López (1988a) tradujo varios comentarios sobre el *Sūtra del Corazón*. Naughton (1989) ofreció una traducción de los primeros siete capítulos del *Vivṛti* (que, en sus propias palabras, es "en el mejor de los casos, provisional y a veces inconsistente," con "algunos pasajes que son tremendamente inexactos"). Sparham (2006, 2008a-c, 2009 y 2010) hasta ahora ha traducido los capítulos de *Vṛtti* de Āryavimuktisena, *Ālokā* de Haribhadra y LSSP que analizan los primeros cuatro temas del AA. Zacchetti (2005) realizó un estudio sobre las diferentes versiones del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas.* Antes de los dos volúmenes actuales, la única traducción publicada de un comentario completo sobre AA consistía en las secciones de JNS que explican directamente los versos de AA (Brunnhölzl 2001). Sparham 1987 (p. 156) también nos informa sobre dos manuscritos inéditos de J. Hopkins –el que se llama "Los Setenta Temas" (una traducción de *Mi pham bla ma'i zhallung* con la transcripción de una explicación oral; junto con Denma Locho Rinpoche y L. Zahler) y el otro se llama "Lograr A Través de la Armadura" (una traducción de la sección sobre la práctica de la armadura en *Phar phyin spyi don de Bsod nams grags pa*; junto con Guy Newland). Además, existe un borrador de traducción del *Vivṛti* realizado por Geshe Jampa Gyatso, Acharya Thubten Jampa y Thubten Tsultrim (Instituto Lama Tzong Khapa, Pomaia, Italia, 1998-1999).

317 CZ, p.x.

318 Citado en Suzuki 1968, p. 9.

319 "El Occidente moderno en la historia de la religión," *Journal of the American Academy of Religion* 52, no. 1 (1983), pág. 9.

320 Suzuki 1968, pág. 16.

321 Ibíd., pág. 55.

322 Además, Dzogchen Ponlop Rinpoche ha declarado repetidamente que, normalmente, sólo se estudian con gran detalle los tres primeros capítulos del texto, ya que contienen los puntos principales, muchos de los cuales se repiten más o menos en los capítulos siguientes.

323 Hopkins 1992, págs. 255-56.

324 Citado en Fann 1969, p. 103, n. 4.

325 López 1992, p. 181.

326 Buswell y Gimello 1992, pág. 29.

327 V.21.

328 Hopkins 1992, págs. 251 y 253.

329 Conze 1960a, págs. 14-15 y 105-6.

330 Makransky 1997, págs. 277-78.

331 Hay intentos en los comentarios y la literatura complementaria sobre AA de presentar los caminos y los bhūmis como progresiones lineales. Sin embargo, aunque no necesariamente desde un punto de vista pedagógico más teórico, desde el punto de vista práctico descrito anteriormente, tales intentos parecen de alguna manera perder el sentido.

332 El ejemplo se refiere al famoso pintor Francés Monet que pintó mal la iglesia de Notre Dame en París; como esperaba que así fuera, sustituyó los arcos góticos (puntiagudos) por los redondeados que realmente tiene Notre Dame.

333 Forman 1989, págs. 410-12.

334 Conze 1973, pág. xix.

335 Brunnhölzl 2007b, págs. 173-85.

336 Pág. 490.

337 Dpa' bo gtsug lag phreng ba 2003, págs. 1236-37.

338 Zilung Paṇchen es otro nombre de Śākya Chogden.

339 Dpa' bo gtsug lag phreng ba 2003, pág. 1240.

340 Brunnhölzl 2004. Además, hay una traducción de T. Dewar (2008; ver Bibliografía) del Noveno Karmapa, comentario de Wangchug Dorje (Tib. dbang phyug rdo rje; 1556-1603) sobre el *Madhyamakāvatāra*, que consiste en gran medida en extractos de Comentario de Mikyö Dorje sobre este texto.

341 Cuatro ejemplos más de eruditos Occidentales que hacen declaraciones infundadas sobre Mikyö Dorje (que delatan que obviamente no han leído sus textos relevantes y/o simplemente hacen generalizaciones insostenibles) incluyen (1) la declaración en el sitio web de A. Berzin bajo "Las Cinco Mentes de los Caminos (Cinco Caminos): Presentación Avanzada" que "los comentarios del Octavo Karmapa concuerdan con Gelug en que la explicación de Maitreya sobre los caminos, particularmente en lo que respecta a los conjuntos de oscurecimiento y cuándo se eliminan, se refiere sólo a Svātantrika, y no a Prāsaṅgika." No sólo no se encuentra nada parecido en JNS ni en ningún otro lugar de los escritos de Mikyö Dorje, sino que, como puede verse en los Apéndices I1D y I1H3, así como en I4B y I5A del Volumen Dos, la presentación que hace JNS de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos es obviamente bastante diferentes de los de Tsongkhapa y otros Gelugpas. (2) En una comunicación oral, G. Dreyfus sostuvo que, en el Tíbet, existen sólo tres tipos de Madhyamaka además del de Mipham Rinpoche –*Shentong*, Gorampa y Tsongkhapa. Como lo dejan claro Brunnhölzl 2004 y Dewar 2008, la visión Madhyamaka de Mikyö Dorje no encaja en ninguna de estas categorías. (3) Ruegg (1988, p. 1272) dice que *La Lámpara que Elucida Excelentemente el Sistema de los Proponentes de Shentong Madhyamaka* del Octavo Karmapa (ver Bibliografía) "también cita a Candrakīrti (quizás tratando de tender un puente entre el *gžan stoṅ* y el *raṅ stoṅ* de Candrakīrti)." Sin embargo, el texto del Karmapa nunca cita a Candrakīrti, ni hace ningún intento de conciliar su punto de vista con *Shentong* o el Gran Madhyamaka, sino que, por el contrario, rechaza fuerte y repetidamente su enfoque (para más detalles, ver más adelante). (4) Cabezón (en Cabezón y Dargyay 2007, p. 30) dice que el texto polémico de Sera Jetsün, Kar lan klu sgrub dgongs rgyan, está dirigido contra el comentario de Mikyö Dorje sobre el *Madhyamakāvatāra*, en lugar de que este texto realmente ataque al JNS. Aunque no hay espacio aquí para entrar en los detalles sumamente complejos de las cuestiones en juego, el texto de Sera Jetsün a menudo tergiversa y/o simplifica demasiado las explicaciones de JNS, mientras que sus

"refutaciones" se limitan sólo a palabras de moda por defecto y no tienen en cuenta el énfasis frecuente y explícito del Karmapa en que, a veces, se mueve a otro nivel de discurso completamente (como se describió anteriormente en términos de distinguir entre un "sistema filosófico" conceptual y una perspectiva más amplia desde la perspectiva de la realización directa en equilibrio meditativo). Tres ejemplos de esto serán suficientes aquí. En primer lugar, basándose únicamente en la cita de los versos 30 y 43-44 del *Dharmadhātustava*, Sera Jetsün concluye que todos los textos de la colección de alabanzas de Nāgārjuna concuerdan plenamente con su colección de razonamientos y con el sistema Madhyamaka en general, lo que significa que el fundamento último la naturaleza no es más que la falta de naturaleza de todos los fenómenos y que, en consecuencia, la vacuidad debe ser una negación no implicativa. Además, se dice, por tanto, que la sabiduría no dual no existe en última instancia. Por no hablar de que declaraciones tan categóricas sobre las dos colecciones de textos de Nāgārjuna mencionadas anteriormente y sobre que la vacuidad no es más que una negación no implicativa son difícilmente justificables a partir de esos textos, el enfoque de Sera Jetsün simplemente ignora los muchos versos del *Dharmadhātustava* que sugieren explícitamente la existencia última de la sabiduría y hablan de varios ejemplos de la naturaleza luminosa de la mente que existe intacta dentro de los oscurecimientos. En segundo lugar, las líneas del *Dharmadhātustava* se dan como la única "prueba escritural" para que los Śrāvakas y Pratyekabudas realicen la vacuidad. Además, se afirma que las mismas dos líneas enseñan que la sabiduría no dual no es la naturaleza básica última. En tercer lugar, los versos 20-21 del mismo texto se dan como soporte escritural para la existencia de sabiduría y luminosidad en el Budabhūmi (contrariamente a lo que afirma Sera Jetsün y como es más que evidente en muchos lugares de JNS, esto no es algo que el Karmapa niegue en primer lugar, al contrario). Al mismo tiempo, como se indicó anteriormente, Sera Jetsün niega que la sabiduría no dual exista en última instancia, lo que por supuesto plantea la pregunta de cómo es posible que exista entonces en el Budabhūmi. Por supuesto, la respuesta estándar de Gelugpa aquí es que la sabiduría es una parte de la realidad aparente, siendo el único existente último la vacuidad. Sin embargo, esto obviamente implica una serie de problemas, tales como cómo una parte de la realidad aparente podría existir en el Budabhūmi (dado que es naturalmente equivalente a la realidad última), o cómo una parte de la realidad aparente podría existir en el Budabhūmi. La sabiduría de Buda como sujeto perceptor que pertenece a la realidad aparente podría alguna vez realizar cualquier realidad última, como la vacuidad.

342 Según Dzogchen Ponlop Rinpoche, este texto probablemente fue escrito incluso antes de JNS (está prevista la publicación de mi traducción).

343 Para más detalles, véase Brunnhölzl 2004, págs. 445-57. Sobre la cuestión de si Mikyö Dorje cambió su punto de vista desde su enfoque inicial en JNS al de su último comentario sobre el *Madhyamakāvatāra*, Dzogchen Ponlop Rinpoche dice que lo hizo un poco; el primero representa principalmente la posición del Séptimo Karmapa (los sistemas de Nāgārjuna y Maitreya/Asaṅga comparten la misma intención final), pero todavía concuerda mucho con el Madhyamaka, mientras que este último es estricta y exclusivamente Madhyamaka según Nāgārjuna y Candrakīrti (como se mencionó antes, JNS también explica muchos materiales de Yogācāra, mientras que el último comentario es puro Madhyamaka clásico). Además, el Octavo Karmapa siempre tuvo un gran cariño por el Madhyamaka y su punto de vista final es definitivamente el Madhyamaka tal como lo enseñaron Nāgārjuna y el mahāsiddha Saraha.

344 Kapstein 2000a, pág. 122.

345 "¿Era Candrakīrti un Prāsaṅgika?," en Dreyfus y McClintock 2003, pág. 71.

346 Cabe señalar, sin embargo, que la corriente principal de la tradición escolástica Tibetana no es de naturaleza pluralista, sino que generalmente está fuertemente orientada hacia "*la* visión correcta o más elevada" (cualquiera que sea la posición políticamente correcta que pueda haber en una escuela determinada) y tiende a armonizar todas los demás puntos de vista Budistas y sistemas

filosóficos con ese punto de vista. Por lo tanto, a menudo hay un silencio pasivo acerca de opiniones y escritos desviados u alternativos o incluso una supresión activa (como lo demuestran los siglos de, por ejemplo, la prohibición de toda la tradición Jonang y los escritos de Śākya Chogden, que llegaron a ser apenas estudiados incluso en su propia Escuela Sakya).

347 Dpa' bo gtsug lag phreng ba 2003, pág. 1254.

348 Todas las cursivas en este y los siguientes extractos de JNS son mías.

349 Ed. Vaidya, pág. 3.18 (D12, fol. 3a.3).

350 Págs. 311-12 (Apéndice I1G1).

351 Págs. 418-19 (Apéndice I1E3).

352 Véase también más abajo sobre la naturaleza dependiente de lo otro que es simplemente el compuesto de la naturaleza perfecta (la base real de la vacuidad) y la naturaleza imaginaria (las características ilusorias dentro de ella), como lo ilustra el ejemplo del mineral de oro del *Mahāyānasaṃgraha*.

353 Págs. 313-14 (Apéndice I1G1).

354 JNS tiene *shes pa,* al igual que el Tibetano de la siguiente cita del *Ālokā*. El Sánscrito de esta cita siempre tiene *jñāna* (que puede significar conocimiento, conciencia o sabiduría).

355 Esto se refiere a la vacuidad de la vacuidad.

356 *Ālokā*, pág. 95 (JNS tiene una versión muy abreviada/truncada de esto). Más tarde, el *Ālokā* (p. 97) equipara explícitamente la sabiduría no conceptual y la vacuidad, diciendo: "La mente no conceptual analizada en esta sección de los sūtras a través de la discusión sobre la vacuidad es una en naturaleza con la vacuidad que tiene como objeto de enfoque y lo realiza porque la vacuidad –la naturaleza de todos los fenómenos– es su objeto de enfoque."

357 El *Vṛtti*, págs. 96-97; D3787, fol. 72b.6.

358 Pág. 97; D3787, fol. 73a.3-4. Tener en cuenta que todo el párrafo que precede a esta cita es una paráfrasis ampliada de un pasaje del *Ālokā* (p. 97), que también utiliza esta cita y la desarrolla de la siguiente manera. Devadatta representa la falta de cualquier ser o entidad (*abhāva*), el extremo de la negación. Yañadatta simboliza una naturaleza real o ser propio (*svabhāva*), el extremo de la superimposición. Cuando Yañadatta –el asesino de Devadatta –haya sido asesinado por su propia vacuidad, Devadatta no reaparecerá.

359 Pág. 97; D3787, fol. 73a.4.

360 Págs. 321-27 (Apéndice I1G2).

361 Págs. 184-85 (Apéndice I4F1).

362 Págs. 490-91.

363 Págs. 332-33 (Apéndice I1G4).

364 Este es otro nombre del primer bhūmi o de lo que se realiza en él.

365 Págs. 334-35 (Apéndice I1G5). La última línea muestra una ambigüedad intrigante, que coincide con las observaciones anteriores sobre el vacío de lo otro como objeto conceptual frente a lo que se realiza directamente. Significa que el Karmapa explicó la posición de Āryavimuktisena y Haribhadra como corresponde al sistema Yogācāra o también podría leerse como "Mientras (yo) vivía en la práctica del yoga," sugiriendo así que el Karmapa escribió esto basándose en su experiencia directa y realización dentro del equilibrio meditativo.

366 Pág. 573.

367 Vol. 2, págs. 300-301 (Apéndice I503d).

368 Vol. 2, págs. 304-5 (Apéndice I1G6).

369 Ruegg 2000, págs. 80-81.

370 Vol. 2, pág. 294 (Apéndice I502da).

371 P. 333 (Apéndice IlG4).

372 Págs. 312-13 (Apéndice I1G1).

373 P. 8. Como se mencionó anteriormente, CE dice que Asaṅga/Vasubandhu y Haribhadra comentan sobre AA desde la perspectiva de *Shentong* Madhyamaka y Gran Madhyamaka, respectivamente.

374 Vol. 2, pág. 307.

375 Tener en cuenta que esto difiere de la lista de Grandes Mādhyamikas de Dölpopa, que excluye explícitamente a Āryavimuktisena y Haribhadra, pero incluye otros Mādhyamikas como Bhāvaviveka y Candrakīrti (para más detalles, ver más abajo). *La Lámpara que Elucida Excelentemente el Sistema de los Proponentes de Shentong Madhyamaka* de Mikyö Dorje llama repetidamente a Nāgārjuna, Asaṅga y Vasubandhu Grandes Mādhyamikas, mientras afirma muy claramente que Candrakīrti no lo es. Por ejemplo, el texto dice (págs. 22-23) que "Candrakīrti, Haribhadra, etc. afirman que la naturaleza básica última es el hecho de que los seres ordinarios no encuentran el Dharmadhātu mediante el examen con el razonamiento [Madhyamaka] que niega el surgimiento de existentes e inexistentes." Esto se contrasta entonces con la posición de los grandes Mādhyamikas Asaṅga y Vasubandhu. Además, este texto (p. 24) afirma que "Candrakīrti y otros identifican el [hecho de que] la naturaleza de los fenómenos no es vista por la naturaleza última de los fenómenos como 'ver la realidad última'. Sin embargo, y mucho menos hablar de esto como lo último, tendrían que aceptar muchas contradicciones en sus propios sistemas, incluso [en términos de] palabras [en el nivel] de la [realidad] aparente. Por lo tanto, para eliminar este defecto, ellos dicen: 'Nosotros, los Mādhyamikas, no tenemos afirmación alguna.'" Además (págs. 43-44), se rechaza enérgicamente la posición de que los Śrāvakas y Pratyekabudas realizan la ausencia de identidad de los fenómenos y la vacuidad, que sostienen Candrakīrti y otros.

376 En este contexto, Mikyö Dorje menciona explícitamente a Candrakīrti (vol. 2, p. 306) como tal Niḥsvabhāvavadin, pero igualmente excluye explícitamente a Śāntideva (a quien llama un "Mādhyamika de los textos modelo") al citar el *Bodhicaryāvatāra* IX.35-37 en apoyo de que el Dharmadhātu sea una entidad funcional permanente (vol. 2, págs. 194-95).

377 Vol. 2, pág. 443.

378 Por ejemplo, pág. 325 y vol. 2, pág. 300.

379 P. 354. Tener en cuenta que Mikyö Dorje refuta detalladamente la noción de "Falsos Aspectarianos Mādhyamikas" en su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (para más detalles, consulte el Apéndice I1H2bb1).

380 Vol. 2, págs. 291-92.

381 Vol. 2, pág. 294.

382 Para obtener más detalles, consulte la nota final sobre este pasaje en el Apéndice I5D2d del Volumen Dos.

383 Vol. 2, págs. 294-97.

384 Vol. 2, pág. 283 (Apéndice I5D1).

385 Vol. 2, pág. 298.

386 Vol. 2, págs. 206-7.

387 Vol. 2, págs. 395-96 (Apéndice I1C2).

388 Vol. 2, págs. 306-7 (Apéndice I1G6).

389 En las doxografías Tibetanas estándar, de entre las tres últimas frases, las dos primeras representan la posición de los Vaibhāṣikas sobre las dos realidades, mientras que se dice que la tercera es la posición de los Sautrāntikas. En cuanto a la primera, la realidad aparente significa que si los fenómenos burdos (como una taza o un continuo mental) se destruyen físicamente o se descomponen mentalmente, debido a la falta resultante de estos fenómenos, los estados mentales que los percibieron tampoco funcionan más. Por el contrario, en última instancia, los fenómenos reales (las partículas materiales más diminutas y los momentos mentales) no pueden destruirse físicamente ni descomponerse mentalmente, por lo que la mente que los percibe sigue ocupándose de ellos.

390 Págs. 181-83 (Apéndice I1C1).

391 Esto obviamente se refiere a una de las subdivisiones Tibetanas estándar de las enseñanzas sūtra del Mahāyāna: Los linajes de la vasta actividad y la visión profunda.

392 Vol. 2, pág. 443 (Apéndice 8A3b).

393 Págs. 485-86 y 488-89.

394 Págs. 572-74.

395 Vol. 2, pág. 235.

396 Vol. 2, pág. 271.

397 Vol. 2, pág. 423.

398 Versos 76 y 7.

399 Pág. 523 (Apéndice I2E5).

400 Vol. 2, pág. 193 (Apéndice I4F2).

401 Vol. 2, págs. 415-16 (Apéndice I7).

402 Conze 1973, pág. 84.

403 P4532, fols. 43b.5-6; 45b.8-46a.3. El texto tiene otros pasajes similares (por ejemplo, fol. 47b.5-6) y repite varias veces que otro nombre de la madre Prajñāpāramitā es Mahāmudrā (fols. 51a.8, 57b.3, 59b.4 y 65a.3). También equipara la vacuidad con el Mahāmudrā.

404 Para obtener detalles sobre estos, consulte el comienzo del Apéndice I1D.

405 P1350; como se cita en *Dpal mnyam med mar pa bka' brgyud kyi grub pa'i mtha rnam par nges par byed pa mdor bsdus su brjod pa dvags brgyud grub pa'i me long* de Khro ru mkhan po tshe rnam (Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1989), pág. 236.

406 Fol. 176a.5.

407 *Sekanirdeśa* de Maitrīpa, verso 36.

408 Fol. 190a.5-7.

409 Este término indica que la vacuidad no es sólo un estado vacío de nada, sino que implica muchas cualidades. En el sistema sūtra, “los aspectos supremos” generalmente se explican como las seis pāramitās. En general, el término también puede explicarse como la unión inseparable de la apariencia y la vacuidad. En el Vajrayāna, de acuerdo con las cuatro iniciaciones, se dice ser la unión de la apariencia y la vacuidad, la luminosidad y la vacuidad, la dicha y la vacuidad, y la conciencia y la vacuidad. Así, la vacuidad está naturalmente dotada de los aspectos de apariencia, luminosidad, dicha y conciencia.

410 Fol. 189a.2-4.

411 Fol. 192a.8-192b.1. Hay varios pasajes más en el texto de Sahajavajra que hablan de las conexiones entre prajñāpāramitā, la vacuidad, Madhyamaka y Mahāmudrā (para una traducción del texto completo, ver Brunnhölzl 2007a, pags. 141-90).

412 Tib. lus kyis mchod sbyin gyi zin bris mdor bsdus kun dga'i skyed tshal, fol. 1b (un comentario sobre *rgyun khyer gyi lus sbyin bsdus pa* de Karma Chagme).

413 Tib. sngags kyi rig pa brtul [zhugs] spyod pa.

414 Para relatos detallados de "Cortar" de Machig Labdrön, ver: Edou 1996 y Harding 2003.

415 'Gos lo tsa ba gzhon nu dpal 2003a, vol. 2, pág. 847 (traducción al Inglés 1996, p. 725).

416 Tib. 'gos lo tsa ba gzhon nu dpal. Fue un traductor y erudito que estudió con muchos maestros diferentes de todas las escuelas del Budismo Tibetano. Sus *Anales Azules* (Tib. deb ther sngon po) es una de las obras históricas estándar en el Tíbet.

417 Ibíd., págs. 847-48 (tergiversada como una cita en forma ligeramente diferente en la página 725 en la traducción al Inglés); véase también TdC, vol. 3, pág. 381. El comentario del mismo autor sobre el *Uttaratantra* repite esta misma afirmación varias veces, relacionándola tanto con Sahajavajra ('Gos lo tsa ba gzhon nu dpal 2003b, pags. 17.7-9 y 137.15-23) como con el siddha Indio Padampa Sangye (d. 1117) instrucciones sobre "La Pacificación del Sufrimiento" (ibid., págs. 5.18-9 y 53.2-4).

418 'Gos lo tsa ba gzhon nu dpal 2003a, vol. 2, pág. 848.

419 Mi bskyod rdo rje 1996, págs. 7 y siguientes.

420 Tib. rgod tshang pa mgon po rdo rje; uno de los primeros maestros importantes de Drugba Kagyü.

421 Para más detalles, véase Brunnhölzl 2004, págs. 47-68.

422 Obviamente, JNS alude aquí al estereotipo Tibetano del maestro Ch'an Hvashang Mahāyāna de Tun-huang, de quien se dice que abogó por un cultivo exclusivo de un estado mental libre de pensamientos –como representación de la realización de lo último– junto con un rechazo total del aspecto de los medios, como la acumulación de méritos y la conducta ética adecuada. Para obtener más detalles, consulte la nota final sobre esto en el Apéndice I6 del Volumen Dos.

423 Vol. 2, pág. 412 (Apéndice I6).

424 Para más detalles sobre el enfoque Mahāmudrā de Maitrīpa, véase Brunnhölzl 2007a, págs. 125-41.

425 Vol. 3, pág. 375.

426 Líneas 48-51.

427 Vol. 3, págs. 376-78.

428 No hay ningún texto de Atiśa con este nombre, pero la siguiente cita de un pasaje de advertencia de Mikyö Dorje se refiere al *Bodhipathapradīpa* de Atiśa en este sentido de Mahāmudrā en el sistema pāramitā que consiste principalmente en las instrucciones Kadampa.

429 Vol. 3, págs. 378-79. TOK tiene una paráfrasis abreviada del pasaje de Mikyö Dorje, que se reproduce aquí íntegramente a partir de su *Gdams khrid man ngag gi rim pa 'chimed bdud rtsi'i ijon bzang* (Delhi: Khetsun Sangpo, 1976, fol. 279a.2-5).

430 Ibíd., pág. 381. De manera similar a la advertencia anterior del Octavo Karmapa, su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags. 38 y sigs.) advierte contra una comprensión simplista del enfoque Mahāmudrā de Gampopa, enfatizando que –de acuerdo con las tres características anteriores del Mahāmudrā de Maitrīpa y Sahajavajra –incluye elementos Vajrayāna esenciales, tales como señalar instrucciones: "Algunos confundidos... seguidores

posteriores del Tagpo Kagyü dicen: 'Incluso sin confiar en el mantra [el enfoque de yāna], Gampopa ha señalado abiertamente a principiantes la sabiduría de Mahāmudrā en la sabiduría no dual que se dirige únicamente hacia adentro, manifestando así la mente ordinaria o primordial.' No hay manera de que Gampopa haya tenido tal acercamiento ni siquiera en sus sueños."

431 Ibíd., págs. 382-83.

432 Para más detalles, véase S.S. el Dalai Lama 1997 y R. Jackson 2001.

433 Tib. gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me.

434 Traducción de López (en López 1988a, págs. 178-79).

435 Tib. nges shes sgron me.

436 Las tres naturalezas son también llamadas a menudo "las tres características."

437 Pág. 577.

438 Vol. 2, pág. 124.

439 Vol. 2, pág. 462.

440 Vol. 2, pág. 391. En otros lugares, JNS glosa "el otro supremo" como "vacuidad de lo otro," siendo así equivalente a la realidad última, el corazón de sugata, etc.

441 Vol.2, pág. 442.

442 Pág. 579.

443 Como se aclara en el Apéndice I1E1 sobre la disposición mediante el ejemplo de la mezcla de leche y agua, esto, por supuesto, no significa que la sabiduría no dual sea parte de la conciencia alaya.

444 JNS dice "no está vacía," pero dado el contexto y las declaraciones de JNS de que "la sabiduría no dual está más allá de la originación dependiente" (Apéndice I1G6), lo negativo se ha omitido aquí.

445 Págs. 579-80.

446 Nótese que esto se correlaciona bien con el ejemplo del mineral de oro que el *Mahāyāna-saṃgraha* II.29 (P5549, fol. 22a.8-22b.6) da para las tres naturalezas: "La existencia de la naturaleza imaginaria en la naturaleza dependiente de lo otro es aquello que está incluido en el conjunto de lo afligido. La existencia de la naturaleza perfecta en la naturaleza dependiente de lo otro es la que está incluida en el conjunto de lo que está purificado. La naturaleza dependiente de lo otro es la que está incluida en ambas... En el caso de un terrón de tierra que contiene oro, se pueden observar tres [aspectos] –el elemento tierra, el terrón de tierra y el oro. [Primero, sólo] se ve el terrón de tierra, que [en realidad] no existe [como tal] en el elemento tierra, se ve, mientras que el oro, que sí existe, no se ve. Una vez que [el terrón de tierra] se calienta en el fuego, no aparece así, pero aparece el oro. El elemento tierra que aparece como un terrón de tierra es una apariencia falsa. Cuando aparece como oro, aparece tal como es. Por lo tanto, el elemento tierra está incluido en ambas partes. Del mismo modo, al no ser tocado por el fuego de la sabiduría no conceptual, este conocimiento aparece como algo falso (la naturaleza imaginaria), pero no como una realidad verdadera (la naturaleza perfecta). Una vez que el conocimiento ha sido tocado por el fuego de la sabiduría no conceptual, este conocimiento aparece como la realidad verdadera (la naturaleza perfecta), pero no aparece como lo que es falso (la naturaleza imaginaria). Por lo tanto, el conocimiento que es falsa imaginación –la naturaleza dependiente de lo otro– está incluido en ambos aspectos, tal como el elemento tierra está en un terrón de tierra que contiene oro." Según el comentario de Asvabhāva (P5552, fol. 284a.2-4), el elemento tierra se refiere al principio elemental de la tierra (definido como las cualidades generales de ser dura y sólida), y tanto el terrón de tierra

como el oro contienen este principio elemental de ser duro y sólido. Para obtener más detalles, consulte la nota al final 1729.

447 Págs. 580-81.

448 Págs. 235-36.

449 La descripción clásica de la relación entre las tres naturalezas en los textos Indios de Yogācāra es que (1) la naturaleza perfecta consiste en que la naturaleza dependiente del otro está vacía de la naturaleza imaginaria, mientras que los seguidores Tibetanos de *Shentong* suelen decir que (2) la naturaleza perfecta está vacía tanto de la naturaleza imaginaria como de la naturaleza dependiente del otro. Sin embargo, hay al menos cuatro textos Indios que explícita y repetidamente establecen el modelo (2) y también describen la naturaleza perfecta como el residuo finalmente existente de las igualmente inexistentes naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro. Estos son el *Śatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* (D3808, fols. 55a.1-2, 62b.6-63a.4, 92b.6-7, 8b.5 y 286b.3-6), el *Triṃśikābhāṣya* de Sthiramati (D4064, fols. 168a.4-6), el *Triṃśikāṭīkā* de Vinītadeva (D4070, fols. 53a.2, 53a.5-7 y 53b.1), y el *Bhagavatyāmnāyānusāriṇī* de Jagaddalanivāsin (fols. 21b.4-5, 22a.6-7, 24a.7-24b.2, 28a.3-4, 30a.2-3, 47b.2-3, 56a.4-5, 140a.2, 147a.5, 156a.7-156b.2, 167b.1 -3, 194b.1-2, 200b.1-2, 205a.3-4, 209a.5-7, 212b.5-213a.1, 214a.6-214b.7, 231b.7232b.1, 254a.6-7, 284b.4-7, 301b.5-302a.1 y 307a.3-307b.2). Este último texto (fol. 57a.1-3) identifica también la naturaleza perfecta con "la naturaleza de la falta de entidad" y dice que "el término 'falta de entidad' se refiere a la vacuidad que está libre de lo que es otro (**pararahitaśūnyatā*), que se refiere a la naturaleza de las entidades." Por tanto, existen claramente precursores Indios del modelo (2). En cuanto a que ambos modelos (1) y (2) tienen el mismo significado debido al estatus dual de la naturaleza dependiente de lo otro (como también lo destacó JNS, pags. 580-81), ver Brunnhölzl 2004, pags. 485-86.

450 Págs. 332-33 (Apéndice I1G4).

451 Pág. 185 (Apéndice I4F1).

452 Vol. 2, pág. 395 (Apéndice I1C2bb2).

453 Pág. 387.

454 Fol. 76a-b.

455 Fol. 35a.

456 Págs. 185-86 (Apéndice I4F1).

457 Nótese que el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J8.11-12) afirma explícitamente la actividad que surge de la Budeidad incondicionada: "Desde la Budeidad incondicionada, aunque es incondicionada y tiene la característica de ser inactiva, todas las actividades de los Budas perfectos operan sin esfuerzo de manera libre e ininterrumpida hasta el final del saṃsāra." El mismo texto también equipara el dhātu no contaminado con *tathāgatagarbha* y la disposición natural (por ejemplo, J55.10). Yamabe 1997 (nota al final 32) también menciona "el *Hsien-yang sheng-chiao lun* (Taishō 31.581c5-8), que establece que todas las acciones de los Budas surgen sobre la base del **asaṃskṛta-Dharmakāya*."

458 Vol. 2, págs. 193-96 (Apéndice I4F2).

459 Vol. 2, págs. 190-92 (Apéndice I4F2). Tener en cuenta que este pasaje claramente traiciona a JNS al considerar a Dignāga y Dharmakīrti como Grandes Mādhyamikas.

460 Vol. 2, págs. 305-9 (Apéndice I1G6).

461 J76 (P5526, fol. 118b.3-4).

462 J22 (P5526, fol. 88a.2-3).

463 Págs. 25-26.

464 Tib. kun gzhi'i rab tu dbye ba khyad par du 'phags pa. Para más detalles, ver Stearns 1995.

465 Tib. sa bzang rna ti paṇ chen blo gros rgyal mtshan.

466 Sa bzang rna ti paṇ chen 1977, fols. 85b.6-86a.1 y 86a.6-86b.2.

467 Sct. lokottaracitta, Tib. 'jig rten las 'das pa'i sems. Para más detalles, consulte las citas extensas de este texto en el Apéndice I1E1.

468 Rang byung rdo rje n.d., fols. 13b y sigs.

469 Kong sprul blo gros mtha yas 2005a, págs. 23-27.

470 Kong sprul blo gros mtha yas 1990a, págs. 101-2.

471 Pág. 145.

472 Véase, por ejemplo, su *Shing rta chen po'i srol gnyis kyi rnam par dbye ba.*

473 Ngag dbang yon tan bzang po 2000, págs. 113 y 230-33.

474 Como antes se dijo, las tres características son las mismas que las tres naturalezas.

475 El verso da la talidad, el verdadero fin, la ausencia de signos, lo último y Dharmadhātu como sinónimos de vacuidad.

476 Págs. 208-15 (Apéndice I1E1).

477 Vol. 2, págs. 447-48.

478 Págs. 578-79 (Apéndice 13C2a).

479 Fol. 35a y 104b.

480 En el *Uttaratantra* I.35-38, la naturaleza Búdica se describe a través de las cuatro pāramitās del yo genuino, la pureza, la dicha y la permanencia (ver también el Apéndice I4F). El “yo genuino” se refiere a todos los puntos de referencia del yo y la falta del yo para estar completamente apaciguados.

481 Fol. 39a.

482 Pág. 449.

483 Vol. 2, págs. 503-5.

484 “El invencible” (un epíteto de Maitreya).

485 Vol. 2, pág. 172.

486 Vol. 2, pág. 487.

487 Vol. 2, pág. 244.

488 Aunque aquí no hay una división explícita de los Meros Mentalistas en Verdaderos y Falsos Aspectarianos, como se explica en el Apéndice I5D2d, el JNS identifica a aquellos que sólo se dan cuenta de la falta de naturaleza de lo aprehendido como los Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas, mientras que a los Falsos Aspectarianos se dice que dan cuenta de la falta de naturaleza tanto del aprehensor como de lo aprehendido, sin dejar de tomar conocimiento puro sin que la dualidad de aprehensor y aprehendido sea real.

489 “La colección séptuple” se refiere a los textos de Dharmakīrti sobre cognición válida (como el *Pramāṇavārttika*) y “el sūtra” se refiere al *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga.

490 Estos son el *Madhyāntavibhāga*, el *Dharmadharmatāvibhāga* y el *Uttaratantra*.

491 Este es un análisis temprano bastante notable del enfoque de Dignāga y Dharmakīrti puesto que ya esboza el modelo llamado “escalas de análisis ascendentes/deslizantes,” con el que los

eruditos Occidentales contemporáneos Dreyfus y McClintock describen el sistema de Dharmakīrti. No pretendo en absoluto disminuir los méritos de esos dos eruditos al realizar análisis excelentes y detallados de dicho enfoque –de hecho, lo admiro mucho– pero, como muestra el pasaje anterior, el principio obviamente ha sido reconocido antes.

492 Estos oscurecimientos son sinónimos de oscurecimiento aflictivo y cognitivo, respectivamente.

493 Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 4, págs. 405-10.

494 Curiosamente y a diferencia de otros oponentes, en sus comentarios el Octavo Karmapa suele emplear términos honoríficos cuando cita a Dölpopa.

495 Sin duda, todos estos términos provienen de varios sūtras sobre la naturaleza Búdica y algunos también se encuentran en el *Uttaratantra*. Dölpopa también suele matizar sus descripciones, como diciendo que, en el contexto de dar explicaciones haciendo distinciones entre permanencia e impermanencia, la naturaleza Búdica, la sabiduría no dual, etc., son permanentes, duraderas, etc., al mismo tiempo que afirma que todos los fenómenos aparentes son todo lo contrario. Sin embargo, dentro de un profundo equilibrio meditativo, es necesario abandonar todos los puntos de referencia.

496 Pág. 223.

497 Por ejemplo, véase su *Cuarto Concilio* (Tib. bka' bsdus bzhi pa) en las *Obras Completas,* vol. 1 (Paro, Bután, 1984), págs. 404-5.

498 Para más detalles sobre las posiciones de Dölpopa y las correspondientes referencias exactas, véase Steams 1999, Hopkins 2006 y 2007, y Mathes 2004.

499 Así, cada uno de los dos primeros volúmenes contiene cuatro capas principales de comentarios reales sobre el AA –el CE y el JNS sobre el AA, el JNS sobre el *Vivṛti* y el *Vivṛti* mismo. Sin embargo, excepto por unos pocos pasajes, no traduje el *Vivṛti* en su totalidad o por sí solo, sino sólo como está incluido en los comentarios de JNS al respecto. Obviamente, esto se debe a razones de espacio, pero también a que el *Vivṛti* es un comentario a menudo muy conciso.

500 Tener en cuenta que los Apéndices I y II en ambos volúmenes forman respectivamente unidades, y la numeración de sus temas y gráficos en el Volumen Uno continúa en el Volumen Dos con el fin de poder hacer referencia a ellos de manera inequívoca. Los glosarios y la bibliografía de ambos volúmenes se encuentran al final del Volumen Dos, pero estarán disponibles en línea en www. snowlionpub.com tan pronto como aparezca el primer volumen.

501 Tener en cuenta también que, debido a la estructura elíptica del AA y los comentarios que siguen esta estructura discutiendo los mismos temas en más de un lugar, generalmente intenté proporcionar tantas referencias cruzadas como fuera posible o colocar materiales relacionados con el AA. mismo tema juntos en el mismo apéndice o gráfico. Sin embargo, a menudo esta estructura de AA y sus comentarios con sus múltiples capas hace imposible tratar un tema determinado de manera exhaustiva en un solo lugar. Por lo tanto, es posible que el lector aún tenga que consultar varias secciones relacionadas para recopilar toda la información disponible sobre un tema determinado.

502 Los números en {} indican los números de folio del manuscrito Tibetano *dbu med* de CE en orden continuo. Esto ignora el hecho de que el original Tibetano tiene el folio 28 dos veces (por lo tanto, en comparación con los números de folio originales, desde el folio 29 en adelante, la numeración aquí es siempre un número mayor).

503 Tib. bcom ldan rig pa'i ral gri (1227-1305). Fue un famoso maestro Kadampa del Monasterio Nartang (Tib. snar thang) y desempeñó un papel decisivo en la primera edición del *Kangyur* y *Tengyur,* que fue finalizada más tarde por Butön. Sus obras completas abarcaron dieciséis volúmenes.

504 Por la misma razón, la LSSP (fol. 6b.3-4) también rechaza esta clasificación. Thub bstan brtson 'grus 1985? (págs. 253-57) presenta una "cita" atribuida al *Kauśikāprajñāpāramitāsūtra* ("Con motivo de completar las diecisiete madres e hijos de la prajñāpāramitā, el Bhagavān residió en la Montaña de la Bandada de Buitres"). Por lo tanto, dice, rechazar esta clasificación equivale a oponerse al propio Buda (sin embargo, el pasaje anterior no se encuentra en este ni en ningún otro sūtra de la prajñāpāramitā del *Kangyur*). Además, Thub bstan brtson 'grus considera inválidas las objeciones de Rigpe Raltri y LSSP porque aplicar la expresión "diecisiete madres e hijos" para resumir diecisiete sūtras de la prajñāpāramitā enseñados juntos por el Buda no implica que no haya enseñado otros sūtras de la prajñāpāramitā, tal como cuando uno usa la expresión comúnmente aceptada "los sūtras de la prajñāpāramitā grande, mediano y breve" para tres de estos sūtras. Además, aunque estos diecisiete no incluyen todos los sūtras de la prajñāpāramitā, no son sólo los tres sūtras grande, mediano y breve, sino los diecisiete, los que constituyen los sūtras principales explicados en AA, ya que los primeros versos del *Vivṛti* hablan de este texto como siendo el ornamento de todos los sūtras de la prajñāpāramitā. Entre estos, los principales sūtras sobre los que AA comenta son "las seis madres" porque son los sūtras que son adecuados para correlacionarse con el orden de las realizaciones claras como temas de AA. Esto está claro porque existen comentarios Indios que correlacionan directamente el AA con los sūtras en cien mil, veinticinco mil y ocho mil líneas, y el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*. Además, según el PSD de Patrul Rinpoche (p. 5), aquellos que lo correlacionan con el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* también lo correlacionan implícitamente con el sūtra en dieciocho mil líneas y obviamente hay algunos que también lo correlacionan con el sūtra en diez mil líneas. "Los once hijos" representan los sūtras ordinarios explicados por AA.

505 JG (p. 87) dice que no existen fuentes autorizadas para tal división.

506 Se dice que esta colección contiene cinco o seis textos. Los primeros cinco son (1) *Mūlamadhyamakākārikā*, (2) *Yuktiṣāṣṭikā*, (3) *Śūnyatāsaptati*, (4) *Vigrahavyāvartanī* y (5) *Vaidalyaprakaraṇa*. Si se cuentan seis textos, se agrega el *Ratnāvalī* o el *Vyavahārasiddhi*.

507 Como se menciona en la Introducción, no está claro quién podría ser este autor, pero obviamente el texto al que se hace referencia es el *Śatasāhasrikāpāramitābṛhaṭṭīkā*, considerado por Daṃṣṭrāsena.

508 Los textos (1), (2) y (4) se refieren a la edición revisada de Haribhadra del *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā*, el *Ālokā* y el *Vivṛti*, respectivamente.

509 Tib. nub kyi sgo glegs. Así es como el índice del *Tengyur* se refiere al *Abhisamayālaṃkāravṛttipiṇḍārtha* de Prajñākaramati.

510 Esto se refiere a JNS.

511 Ésta es la versión Tibetana del término Sánscrito *lokacakṣu*, que significa "el ojo del mundo." Originalmente, este es un término para el sol o los ojos de las personas, por lo que se considera que los traductores iluminan el Dharma de Buda o son como los ojos a través de los cuales otras personas pueden verlo.

512 Según la tradición Tibetana, presentar el título de un texto tanto en el Sánscrito original como en el idioma al que se traduce tiene tres propósitos –crear confianza en el origen genuino de las enseñanzas en cuestión, plantar las tendencias habituales del Sánscrito como un lenguaje sagrado y una bendición para el flujo mental.

513 En conjunto, los anteriores constituyen los cuatro tipos de lenguajes utilizados en el teatro clásico Indio. En lo que se refiere a su uso en la vida diaria, como es bien sabido, el Sánscrito era la lengua de la gente educada ("la lengua divina"). Prákrit generalmente se refiere a cualquier dialecto provincial o vernáculo relacionado con el Sánscrito y generalmente se divide en cuatro dialectos –

Śaurasenī, Mahārāṣṭrī, Apabhraṃśa y Paiśācī. Apabhraṃśa es el más corrupto de los dialectos prácritos, mientras que Paiśācī es simplemente una jerga hablada por demonios en las obras de teatro.

514 Juntas, las palabras Tibetanas *bstan* y *bcos* traducen *śāstra* (tratado), siendo así explicadas como un texto que sostiene y restaura las enseñanzas. Basado en un verso citado en el *Vyākhyāyukti* (P5562, fol. 143a.4), JG (págs. 129-30) explica que *śāstra* posee las dos cualidades de restaurar y proteger. El Sánscrito *śās* ("enseñar," "corregir," "controlar") significa restaurar o sanar (Tib. bcos) alejando el cuerpo, la palabra y la mente de aquellos a quienes se va a guiar de acciones no virtuosas y haciéndolos participar en acciones virtuosas con el fin de dar lugar a los distintos rasgos de la ética, samādhi y prajñā (los tres entrenamientos Budistas). O, al familiarizarse con las escrituras que a uno le han enseñado, se abandonarán las aflicciones y los karmas causales (incluidas sus tendencias latentes). El Sánscrito *tara* ("liberar") o *trā* ("proteger") se refiere al fruto de este proceso de protección en el sentido de liberar a uno de todos los sufrimientos de los reinos inferiores y del saṃsāra en general. Desde un punto de vista Budista, como se presenta en el *Viniścayasaṃgrahaṇī* (D4038, fol. 205a.3-7) de Asaṅga, hay seis tipos de tratados engañosos y tres tipos de tratados propios. Los primeros incluyen temas sin sentido (sobre temas como si los cuervos tienen dientes); aquellos con significados erróneos (desde una perspectiva Budista, como hablar de un alma eterna); tratados sobre cómo engañar a otros; los despiadados (como los relacionados con la guerra o la matanza de animales); y aquellos que se centran principalmente en el estudio o el debate. Los tratados adecuados son significativos (en el sentido Budista); aquellas que llevan a renunciar al sufrimiento; y aquellos que se centran principalmente en la práctica. En particular, entre los tratados Budistas, el AA es el que recopila temas que se encuentran dispersos por los sūtras de la prajñāpāramitā (como la progresión de las realizaciones claras); restaura lo que está en un orden incorrecto; condensa estos vastos sūtras; y diferencia su profundo significado oculto. En cuanto al título del AA, JG glosa la *realización clara* como "encarar directamente la verdadera realidad y, por lo tanto, realizarla definitivamente tal como es." En general, existen dos tipos de adornos –los que embellecen y los que iluminan– y el AA representa ambos. Por ejemplo, el hermoso cuerpo de una mujer con todas sus cualidades naturales se vuelve aún más bello si lo adornan con ornamentos como pulseras. Sin embargo, cuando ve su hermoso y adornado cuerpo que nunca antes había visto de esta manera en un espejo, que ilumina los rasgos de su cuerpo mostrándolos claramente, el espejo la alegra al permitirle ver su belleza suprema. De la misma manera, el maravilloso cuerpo de los temas excelentemente redactados de los sūtras de la prajñāpāramitā, que está adornado con las cualidades de la paz natural, es siempre hermoso al estar adornado con los ornamentos de los ocho temas y los setenta puntos. Sin embargo, en virtud de que lo que no estaba claro aparece claramente en el ornamento iluminador de AA al revelarse su significado, el AA produce alegría suprema en los sabios dotados de visión. El JNS (p. 5) glosa *śāstra* como una enseñanza en el sentido de curar los flujos mentales de aquellos a quienes se debe guiar mediante su dotación de los tres entrenamientos (en ética, samādhi y prajñā). Una *instrucción fundamental* es lo que enseña un gran significado a través de pocas palabras e ilumina el significado oculto. Es el medio para obtener la *realización* clara o directa, que es el resultado de ese medio. El AA es un *ornamento*, ya que ilumina o embellece tanto las palabras como sus significados.

515 Tradicionalmente, en los textos Budistas Tibetanos (traducidos del Sánscrito o indígenas), el homenaje inicial indica a cuál de las tres colecciones de escrituras (Sct. piṭaka, Tib. sde snod) del Sūtrayana –sūtra, vinaya o abhidharma– pertenece una obra. Rendir homenaje a los Budas y Bodhisatvas (como aquí) muestra que un texto pertenece a la categoría del sūtra porque esta categoría está relacionada principalmente con el entrenamiento en el samādhi, en el que tanto los Budas como los Bodhisatvas lo conocen y participan en él. Sólo rendir homenaje al Buda indica la categoría del vinaya, ya que está relacionado con la formación en ética, siendo sólo un Buda capaz

de comprender plenamente todas las implicaciones y razones de este código de disciplina. Rendir homenaje a Mañjuśri se refiere a la categoría de abhidharma, ya que está relacionado con el entrenamiento en el prajñā, que está encarnado por Mañjuśri.

516 La palabra Sánscrita *Buda* (que significa "despierto," "expandido," "inteligente," "sabio" y "realizado") se explica aquí a través de las dos sílabas de su traducción Tibetana, *sangs rgyes*, donde la primera significa "despertado, "eliminado" o "purificado," y este último significa "desplegado" o "expandido."

517 En cuanto al término Bodhisatva, *bodhi* significa "realización," "despertar" o "iluminación," y *sattva* tiene muchos significados (los más importantes en este contexto son "un ser," "(disposición de) la mente," "esencia espiritual," "(fuerza de) carácter," "coraje," "resolución" y "magnanimidad"). En Tibetano, esto se traduce como *byang chub sems dpa',* donde *byang chub* significa "purificado y realizado" y *sems dpa',* "mente valiente." Por lo tanto, los Bodhisatvas son aquellos que han dado origen a la Bodichita, la disposición mental de tener suficiente coraje y magnanimidad para la resolución de fijar su mente únicamente en la meta de la Budeidad por el bien de todos los seres sintientes. La valentía en esto radica en no tener miedo del número infinito de seres sintientes que deben ser liberados ni del tiempo infinito que lleva liberarlos ni de las grandes dificultades que uno tiene que atravesar para lograrlo. A modo de referencia a los dos objetivos de la Bodichita (la iluminación y el bienestar de otros seres), el *Ālokā* (p. 31) explica el significado de *Bodhisatva* de la siguiente manera. *Bodhi* se refiere al poder del prajñā al tomar la iluminación como objeto y *sattva* se refiere a la fuerza de la compasión al tomar a los seres sintientes como objetos. Así, literalmente, los Bodhisatvas son "aquellos para quienes la iluminación y los seres sintientes [sirven como sus objetos]" (técnicamente hablando, esto representa un compuesto *bahuvrīhi* bastante peculiar en Sánscrito). De manera similar, el *Śatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭīkā* (D3808, fol. 39b.4-7) primero equipara "Bodhisatva" con "Bodichita," diciendo que el significado de "Bodhisatva" es doble –Bodhisatva aparente y Bodhisatva supremo. En cuanto al primero, es el estado mental que surge al centrarse en la iluminación completamente perfecta (*bodhi*) y los seres sintientes (*sattva*) el que se llama "Bodhisatva" porque se centra en estos dos objetos. "Bodhisatva" también se refiere a aquellos en quienes existe dicho estado mental ya que ellos, al centrarse en la iluminación y los seres sintientes, están dotados de haber generado la preciosa mente tanto de prajñā como de compasión al habitar tanto en la realidad última como en la aparente. "Bodhisatva supremo" se refiere a las diez generaciones de Bodichita de los diez Bodhisatvabhūmis. En general, de acuerdo con los otros significados de *sattva* dados anteriormente, Bodhisatva también puede entenderse como "un ser que busca la iluminación," "un ser destinado a alcanzar la iluminación," "aquel cuya mente está fijada en la iluminación" y "uno cuya esencia es la iluminación." En fuentes Pāli, *Bodhisatta* significa "alguien que está devoto o apegado a la iluminación" (este significado también se conoce, pero no se favorece, en fuentes Mahāyāna, donde el Bodhisatva derivado del Pāli *satta* se Sanscritiza erróneamente como *sattva* en lugar de *sakta*). Entre todos estos significados de Bodhisatva, los dos principales en los sūtras de la prajñāpāramitā son "aquel cuya mente está fijada en la iluminación" y "un ser que busca la iluminación." Como el sūtra en ocho mil líneas (Vaidya ed., p. 9.26.7; Conze 1973, pág. 89) dice: "Se les llama Bodhisatva mahāsattvas en virtud de que su propósito/el objetivo es la iluminación." En cuanto al término *mahāsattva* (que los sūtras de la prajñāpāramitā y otros utilizan frecuentemente en combinación con Bodhisatva), básicamente se entiende como "alguien que está dotado de una gran mente." El sūtra de la prajñāpāramitā en ocho mil líneas (Vaidya ed., p. 9.28-29) dice que los Bodhisatvas son llamados mahāsattvas porque "alcanzan el estado más elevado entre una gran masa de seres" (Conze 1973, p. 89 toma kārayiṣyati como causativo), con "seres" glosados por el sūtra en veinticinco mil líneas (CZ, págs. 123-25) como todos los seres desde el comienzo del camino Śrāvaka hasta los Bodhisatvas irreversibles. El *Ālokā* (p. 80) comenta sobre esto como "aquel cuya mente apunta a convertirse en el más elevado entre todos los seres... y luego... les hace alcanzar este estado más elevado. En el sentido de los

Bodhisatvas... tener una gran mente (*sattva*), se les llama 'mahāsattvas'" (véanse también los comentarios sobre AA I.42c más adelante). Además, en el sūtra de ocho mil líneas (Vaidya ed., págs. 9.32-10.2 y 10.5-9; Conze 1973, p. 89), Śāriputra dice que los Bodhisatvas son llamados mahāsattvas porque enseñan el Dharma para renunciar a grandes puntos de vista erróneos, como el apego a un yo, la existencia, la inexistencia, la extinción y la permanencia, mientras que Subhūti da la razón como Bodhisatvas desapegados de la Bodichita, la mente de la omnisciencia, la mente no contaminada, la mente incomparable y la mente sin igual, todos ellos que no se comparten con Śrāvakas y Pratyekabudas. El *Ālokā* (p. 22) dice: "Los Bodhisatvas son aquellos cuyas mentes (*sattva*), es decir, intenciones (*abhiprāya*), están dirigidas hacia el logro de su propio bienestar, es decir, la iluminación como no aferrarse a ningún fenómeno. Se puede decir que los Śrāvakas también pueden ser así. [Por lo tanto] uno habla de 'mahāsattvas'. Aquellos cuyas mentes están dirigidas hacia el logro del bienestar de los demás son mahāsattvas. Puede decirse que las buenas personas entre los tīrthikas también pueden ser tales mahāsattvas. [Por eso también se utiliza la palabra] Bodhisatva. LSSP (fols. 225b.2-227b.5) y PSD (p. 123) dicen que las tres razones para presentar a los Bodhisatvas como "mahāsattvas" consisten en los medios para lograr su objetivo de las tres grandezas (gran mente, renuncia y realización) –los seis tipos de mente que hacen que los Bodhisatvas alcancen el estado más elevado entre todos los seres sintientes, enseñando el Dharma a los seres sintientes en forma de no observación para renunciar a todos los puntos de vista, y la Bodichita libre de apego que no es común con ningún Śrāvakas y Pratyekabudas y no está contenido en los tres reinos (para más detalles, consulte "el objetivo de la práctica" bajo el conocimiento de todos los aspectos). Para más detalles sobre los términos *Bodhisatva* y *mahāsattva*, véase Dayal 1970 y Kajiyama 1982. En cuanto al término māra en general y los cuatro māras en particular, véase CE en N.21, IV.44 y IV.62b, así como Apéndice I4H.

518 Esto obviamente se basa en el *Vivṛti* (D3793, fol. 78b.6-7) que dice que "Maitreya... a través de la sabiduría experimentada personalmente identificó la lucidez de la prajñāpāramitā (el sujeto [perceptor]) como la causa principal para alcanzar todo eso es excelente" (nótese que el rango semántico del Sct. *Prasanna* –"lucidez"– también cubre "claridad," "brillo," "pureza," "tranquilidad," "serenidad" y "amabilidad").

519 Comentando sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 13-15) dice que lo que la mente no conceptual de Maitreya experimentó personalmente, la sabiduría –identificó como la causa primaria para alcanzar todo lo que es verdaderamente excelente (nirvāṇa) es la lucidez del conocimiento especial (el sujeto perceptor) que toma como objeto la prajñāpāramitā de realizar todas las entidades, caminos y aspectos que no han nacido naturalmente. Este tipo de sujeto y objeto representa la disposición natural permanente, también llamada "prajñāpāramitā," que es la causa de todos los tipos de nirvāṇa y la fuente de todas las preciosas cualidades del Dharmakāya y su actividad iluminada. Según JNS, el pasaje anterior del *Vivṛti* también enseña que el significado del corazón de Buda, que se explica en el *Uttaratantra* y se enseña como la causa principal de la gran iluminación, es la prajñāpāramitā que se explica en los sūtras madre. El pasaje anterior también implica que Maitreya, en términos del significado definitivo, es un Buda. El propósito de que Maitreya rinda homenaje al comienzo de AA es que otros, al escuchar las cualidades de la prajñāpāramitā, generen apertura y respeto por ella, lo que les hace involucrarse en ella y eventualmente alcanzar la excelencia suprema.

520 Tener en cuenta que mi traducción de las estrofas del AA sigue el Sánscrito, con diferencias significativas ocasionales en la versión Tibetana que se indican en las notas finales.

521 El JG (págs. 142-43) glosa "paz" como el nirvāṇa de las dos realidades del sufrimiento y su origen (las causas y resultados en términos de que el saṃsāra esté en completa paz).

522 Los sūtras de la prajñāpāramitā y el AA generalmente se refieren a los Pratyekabudas en general como "rinocerontes" (Sct. khaḍga, Tib. bse ru; el Sánscrito también puede significar "cuerno de rinoceronte" y a menudo se hace referencia a los Pratyekabudas también con la

expresión completa para eso –*khaḍgaviṣāṇa*). Más precisamente, sólo un tipo de Pratyekabuda se parece a los rinocerontes en el sentido de que siempre permanecen solos en un retiro solitario. Los otros dos tipos practican juntos en grupos (Sct. vargacārin, Tib. tshogs spyod pa), por eso también se les llama aquellos que son como (una bandada de) loros. También se les llama practicantes de grupo (aquellos que se convierten en Pratyekabudas después de haber pasado por el camino Śrāvaka de preparación) y permanentes (aquellos que se vuelven Pratyekabudas después de haber alcanzado el fruto de un Śrāvaka que entra en la corriente).

523 La clasificación más común de las “raíces de la virtud” (Sct. kuśalamūla, Tib. dge ba'i rtsa ba) en toda la literatura Budista es la triple falta de codicia, odio e ignorancia; nada más que los reversos de las bien conocidas tres raíces de la no virtud (también conocidas como los tres venenos). En los textos de Vaibhāṣika, este significado simple de “raíces de la virtud” se desarrolla aún más en tres conjuntos de raíces de la virtud (aquellas que conducen al mérito, la liberación y la penetración). Este enfoque finalmente se refleja también en los textos Mahāyāna (para obtener detalles sobre estos tres conjuntos, ver más abajo). En cuanto al término “raíces de virtud,” según el *Visuddhimagga* de Buddhaghoṣa (XVII.70), se dice que aquellas cosas que obtienen estabilidad o virtud a través de determinadas raíces de virtud son firmes como árboles y estables. En cuanto al término “raíces de virtud,” según el *Visuddhimagga* de Buddhaghoṣa (XVII.70), se dice que aquellas cosas que obtienen estabilidad o virtud a través de determinadas raíces de virtud son firmes como árboles y estables. Sin embargo, aquellas cosas sin las causas que son tales raíces son como el musgo, las semillas de sésamo, etc., y por lo tanto son inestables.

524 El nirvāṇa con residuo se refiere a la cesación analítica de la realidad del sufrimiento y su origen en el flujo mental de un arhat que todavía está vivo, en otras palabras, uno que todavía está dotado de los cinco skandhas que son el resto impulsado por karmas anteriores y aflicciones (y por lo tanto todavía pueden causar algún residuo de sufrimiento). La cesación analítica significa que todos los karmas y aflicciones, así como su raíz –el apego a un yo personal– que podrían servir como causas para un mayor renacimiento, han sido erradicados mediante un análisis meditativo exhaustivo de todos los aspectos de las cuatro realidades de los nobles. El nirvāṇa sin residuo se alcanza con la muerte, es decir, al dejar atrás los skandhas de la última existencia en el saṃsāra. Por lo tanto, los practicantes pueden alcanzar la condición de arhat mientras aún están vivos y luego simplemente deshacerse de sus skandhas al morir, pasando del nirvāṇa con residuo al nirvāṇa sin residuo. Pero también hay personas que alcanzan el estado de arhat justo en el momento de la muerte, por lo que no pasan por la fase del nirvāṇa con residuo. En cuanto a los Śrāvakas y Pratyekabudas que “desean el nirvāṇa temporal,” por supuesto, en realidad no desean sólo un estado temporal de liberación del sufrimiento, sino que se esfuerzan por alcanzarlo y lo consideran definitivo y permanente. Hablar del “nirvāṇa temporal” es únicamente desde la perspectiva del Mahāyāna, en el que los nirvāṇas de los Śrāvakas y Pratyekabudas se consideran sólo estados temporales de paz solitaria, hasta que los Budas los despiertan de este estado y los exhortan al camino de los Bodhisatvas para alcanzar también la Budeidad. JNS (p. 16) dice que, según las afirmaciones finales tanto de Asaṅga como de Nāgārjuna, es imposible que aquellos que manifiestan un nirvāṇa menor no alcancen más tarde la Budeidad. Aquellos arhats que han alcanzado el nirvāṇa con residuo prolongan su esperanza de vida y logran la iluminación mientras aún están en su cuerpo físico. Los arhats en el nirvāṇa sin residuo renacen de los capullos de loto en algunos reinos mundanos puros, y luego son bendecidos al ser incitados a través de los rayos de luz de los cuerpos de los tathāgatas. De esta manera, obtienen poder sobre el nacimiento, completan las dos acumulaciones de mérito y sabiduría y alcanzan la Budeidad.

525 D4049, fol. 116a.3-4.

526 El JNS (p. 16) comenta que los Vaibhāṣikas afirman que el nirvāṇa –la realidad de la cesación– es una entidad permanente, mientras que los Sautrāntikas dicen que es una negación no implicativa. Los Meros Mentalistas sostienen que es una conciencia vacía de dualidad. Hay Mādhyamikas en

general que afirman que es la disminución de una parte del apego a la identidad, siendo así una vacuidad en el sentido de extinción. En cualquier caso, se sostiene que, en el estado de nirvāṇa, los flujos mentales de los Śrāvakas que sirvieron de soporte a sus raíces de virtud y a su camino han terminado. Este tipo de terminación se produce desde la perspectiva de la falta de puntos de referencia, pero esa falta de puntos de referencia es sólo una característica parcial entre las cualidades de la prajñāpāramitā.

527 Estos son los caminos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas.

528 En general, el término *cittotpāda* (Tib. sems bskyed) –literalmente "generación de la mente"– se refiere al desarrollo de la mentalidad específica de un camino espiritual (Budista), ya sean los yānas de los Śrāvakas, Pratyekabudas o Bodhisatvas. En este texto, el término significa específicamente "generación de Bodichita" y, por lo tanto, se traduce así en todo momento. La generación real de Bodichita significa esforzarse y practicar el camino para alcanzar primero la Budeidad uno mismo y luego llevar a todos los seres al mismo estado; la generación semejante al barquero se refiere al esfuerzo por alcanzar la Budeidad junto con todos los seres; y la generación semejante al pastor representa el esfuerzo por conducir a todos los seres a la iluminación antes de que uno mismo la alcance, es decir, no manifestar la Budeidad completa para el propio bienestar y promover el bienestar de los seres sintientes renaciendo en el saṃsāra hasta que ya no existan más seres así.

529 El JNS (p. 78) dice que "la aspiración de una conducta esclarecedora" se refiere a luchar por la iluminación, mientras que "la aspiración de una conducta excelente" significa luchar por el bienestar de los demás. En virtud de estos dos tipos de aspiraciones, respectivamente, se completan los dos tipos de generación de la Bodichita de luchar por la iluminación y la Bodichita de luchar por el bienestar de los demás.

530 El Tibetano tiene "ser dotado de ella" (*gang dang yang dag ldan*).

531 Estas tres son las contaminaciones del deseo (la principal aflicción del reino del deseo), la existencia (todas las aflicciones de los reinos forma y sin forma que son distintas de la ignorancia y las visiones afligidas) y la ignorancia (la base de las dos primeras). A veces se añade una cuarta, la contaminación de opiniones afligidas.

532 Esta segunda aparición de las palabras "dotada de" en la línea de verso Tibetano no tiene correspondencia explícita con el Sánscrito –*sarvākāraṃ* siendo simplemente un compuesto *bahuvrīhi* con *viśvaṃ*, aunque este compuesto puede traducirse de esa manera. Sin embargo, CE obviamente cambia el tema de este estar "dotada de" desde "variedad" hasta "los sabios." Para comparar, el JNS (p. 17) comenta que, estando unidos a ella (la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos), los sabios (los Budas) proclaman la rueda del Dharma (esta misma variedad de colecciones de Dharma que está dotada de la experiencia de todos los aspectos de estar libre de apego) como el remedio para involucrarse en la correspondiente variedad de aflicciones.

533 Tib. khams. Este término Tibetano puede entenderse como una referencia al "elemento básico" de los seres (su naturaleza Búdica) o a sus diversas constituciones mentales en el nivel de la realidad aparente (uno de los diez poderes de un Buda es conocer estas constituciones y enseñar a los seres en consecuencia). El JNS (p. 30) comenta que lo que los Budas desean es hacer girar la rueda del Dharma de acuerdo con las facultades de aquellos a quienes deben guiar, porque los Budas han despertado completamente del sueño de la ignorancia y su visión está libre de apego y sin obstáculos con respecto a todo los objetos cognoscibles. JNS (pags. 17-18) añade que, sin haber manifestado el conocimiento de todos los aspectos, es seguro que el giro de la rueda del Dharma tampoco ocurre. Por lo tanto, Maitreya rinde homenaje aquí a la madre tanto de los Budas como de los Dharmas genuinos que existen en dependencia de ellos.

534 En cuanto a los "fenómenos purificados" y los "fenómenos afligidos" como sus contrapartes, se hace referencia a estos dos conjuntos una y otra vez a lo largo de los sūtras de la prajñāpāramitā,

el AA y sus comentarios. Más detalladamente, consisten en “las cincuenta y tres frases repetitivas de la clase de fenómenos afligidos” (Tib. kun nas nyon mongs pa'i phyogs kyi 'gres rkang nga gsum) y “las cincuenta y cinco frases repetitivas de la clase de fenómenos purificados” (Tib. rnam par byang ba'i phyogs kyi 'gres rkang nga lnga). Estas “108 frases repetitivas” representan una disposición extensa de todos los fenómenos en el saṃsāra y nirvāṇa y componen las extensas listas a las que se aplican una y otra vez las explicaciones de la vacuidad y el camino de su realización en los sūtras de la prajñāpāramitā (tales como “la forma es vacío, el sonido es vacío, el olfato es vacío...; el ojo es vacío, el oído es vacío, la nariz es vacío...”). Debido a una variación en la ortografía del término Tibetano, estos dos conjuntos a veces también se denominan “bases de comentarios” (Tib. 'grel rkang). Para más detalles, consulte el Gráfico 2. Como se mencionó en la Introducción, “la mente que discrimina completamente los fenómenos” es la definición de prajñā.

535 Los primeros cuatro de los cinco caminos son los caminos del aprendizaje y el último es el camino de no más aprendizaje. Cualquier grado de abandono de aflicciones y oscurecimientos en los primeros cuatro caminos son cesaciones temporales, que serán reemplazadas por las realizaciones superiores respectivamente en los caminos siguientes. La cesación definitiva de todas las aflicciones es el nirvāṇa sin residuo, y la cesación definitiva de todos los oscurecimientos en general es el Dharmakāya.

536 El camino no contaminado es sinónimo de camino supramundano, refiriéndose al camino Budista de los nobles en los caminos de la visión y la familiarización, en contraposición a los caminos mundanos contaminados de los Budistas por debajo del camino de la visión y las tradiciones espirituales no Budistas (principalmente Indias).

537 El CE tiene *grangs* en lugar de *drang* (un error ortográfico bastante común en este contexto). Obviamente, el tema a continuación es claramente la diferencia entre los sūtras de significado conveniente y definitivo.

538 Los diez beneficios son (1) enseñar fácilmente; (2) los oyentes también aprenden fácilmente; (3) por respeto al Dharma, rápidamente reúnen las acumulaciones para la iluminación; (4) penetran rápidamente el Dharma; (5)-(7) obtienen una alegría serena basada en la convicción sobre el Buda, sus enseñanzas y la Saṃgha; (8) experimentan la dicha suprema en esta misma vida; (9) el Buda complace las mentes de los eruditos mediante discusiones exegéticas; y (10) se le reconoce como erudito.

539 La introducción a las tres ruedas del Dharma en Chos kyi 'byung gnas 1988 (pags. 47-48) da básicamente la misma definición del Dharma de las escrituras y agrega que sus instancias consisten en las conciencias de aquellos a quienes se debe guiar que aparecen en el forma de nombres, palabras y letras, que ocurre basándose en la sabiduría de un Buda como condición dominante y los flujos mentales puros de aquellos a ser guiados como condición causal. Sin embargo, los Budas carecen tanto de las tendencias latentes que motivan el habla como de la ignorancia de aferrarse a las cogniciones internas como sonidos externos. Por lo tanto, en última instancia, el Dharma no es algo que los Budas enseñan por su propio deseo de hacerlo.

540 I.25cd. La mayoría de los textos Vaibhāṣika abhidharma (como el *Jñānaprasthāna*, el *Mahāvibhāṣā* y el *Nyāyānusāra* de Saṅghabhadra) aceptan que el Dharma consiste tanto en palabras habladas como en los nombres/términos comunicados por ellas, y algunos dicen que las primeras son la naturaleza del Dharma, mientras que los últimos representan la función del Dharma de transmitir su significado. El *Abhidharmakośaṭīkā* de Yaśomitra (D4092, fol. 47a.7-47b.6) dice que aquellos que interpretan el Dharma como palabras habladas (una subcategoría de sonido) y así lo incluyen bajo el skandha de la forma son los Sautrāntikas. Para quienes consideran que consiste en nombres, pertenece a la categoría de formaciones no asociadas, mientras que los Ābhidharmikas afirman que tanto el habla como los nombres constituyen la naturaleza del Dharma. Según CE aquí, la categorización del Dharma por parte de los Vaibhāṣikas como palabras habladas lo subsume bajo

el skandha de la forma, mientras que los Sautrāntikas lo identifican como nombres, que caen bajo formaciones no asociadas. Esto concuerda con PSD (p. 25). Según Chos kyi 'byung gnas 1988 (p. 49) en I.25cd y TOK (vol. 2, pags. 471 y 473), los Vaibhāṣikas afirman el Dharma hablado/escritural como cadenas de generalidades de términos, es decir, colecciones de nombres, palabras y letras, clasificándola así en formaciones no asociadas. Los Sautrāntikas sostienen que consiste en sonidos específicamente caracterizados, clasificándolo así como perteneciente al skandha de la forma.

541 Esto parece referirse al mítico y poderoso elefante blanco que es la montura de Indra.

542 Que yo sepa, ninguno de los textos de Nāgārjuna utiliza realmente estos términos, pero se encuentran en el *Catuḥśataka* VIII.15 de Āryadeva. En la tradición Tibetana, este formato suele presentarse como el sistema de ambos maestros.

543 El JNS (pags. 32-34) comenta que, de entre estas cuatro presentaciones, la explicación en el *Saṃdhinirmocanasūtra* y la que se encuentra en el *Uttaratantra* concuerdan en sus dos primeros modos de explicación, pero no en los últimos. “La excelente distinción completa” en el *Saṃdhinirmocanasūtra* se dice que es el giro que distingue completamente entre lo que es conveniente y lo que es definitivo en el primer y en el giro medio, y etc. “El giro de la profecía” en el *Uttaratantra* es el giro del Dharma que enseña que todos los seres sintientes están dotados del corazón del tathāgata. Es obvio que Maitreya acuñó esta terminología convencional como un comentario sobre la presentación en el *Dhāraṇīśvararājasūtra*. El Séptimo Karmapa dijo que las presentaciones de los tres conjuntos de enseñanzas que se explican en el *Dhāraṇīśvararājasūtra* y los tres giros que se explican en el *Saṃdhinirmocanasūtra* definitivamente fueron dadas en virtud de aquellos a quienes se debe guiar, y representan diferentes formas específicas de hacer girar la rueda del Dharma (ver JG más abajo). Nāgārjuna y sus seguidores dijeron que (1) el giro que primero pone fin a lo que no es meritorio se enseña para ocuparse de manera inequívoca en lo que debe adoptarse y descartarse con respecto a la realidad aparente, y así producir personas con la disposición kármica para el surgimiento del prajñā sobre la realidad última. (2) El giro del medio pone fin a una cierta porción de puntos de referencia y, por lo tanto, enseña el valor nominal último. (3) El último giro pone fin a todas las visiones de puntos de referencia entretenidos. En resumen, la secuencia progresiva de las formas de hacer girar la rueda del Dharma, que purifican la secuencia progresiva de las respectivas constituciones, facultades y latencias de aquellos a ser guiados a través del Mahāyāna, debe identificarse como nada más que lo que se presenta aquí. En este contexto, algunos pueden preguntarse si el tercer “giro de la profecía” de Maitreya y el tercer “giro que pone fin a todas las visiones” de Nāgārjuna se reducen al mismo punto esencial. El Karmapa Rangjung Dorje dijo que estos dos se reducen al mismo punto esencial de manera general en el sentido de que cualquiera que sea el giro final debe ser necesariamente el giro que enseña a liberarse de los puntos de referencia. Sin embargo, en virtud de que un determinado rasgo sea completo o incompleto, no llegan al mismo punto esencial. En “el giro que pone fin a todas las visiones,” no se afirma nada más que la absoluta libertad de puntos de referencia, mientras que “el giro de la profecía” explica que la sabiduría libre de puntos de referencia es el rasgo distintivo de lo que debe ser experimentado por la sabiduría experimentada personalmente. Ésta es la única diferencia en cuanto a que estos dos giros no representan el mismo punto esencial. Sin embargo, no es que Nāgārjuna y sus seguidores no afirmen la sabiduría libre de puntos de referencia porque esta sabiduría se enseña ampliamente en la colección de alabanzas de Nāgārjuna y en el *Bodhisattvayogacāryacatuḥśataka* de Āryadeva.

544 Este término se refiere a los primeros cinco discípulos humanos del Buda –Ajñatākauṇḍinya, Aśvajit, Bhadrika, Daśabalakāśyapa y Mahanāmakulika.

545 Cabe señalar que las tres naturalezas también se enseñan en el Capítulo Maitreya del sūtra de la prajñāpāramitā en veinticinco mil líneas y en otros lugares (ver más adelante). Además, el término

para la naturaleza perfecta (*parinișpanna*) también aparece en el sūtra en cien mil líneas como equivalente de la vacuidad, la talidad, etc.

546 Chos kyi 'byung gnas 1988 (págs. 51-64) presenta los cuatro conjuntos de tres giros del Dharma anteriores de la siguiente manera. La razón detrás de la división en tres giros del Dharma en el *Saṃdhinirmocanasūtra* es que se enseñaron respectivamente a aquellos a quienes debían guiar cuya disposición Hīnayāna es cierta, a aquellos cuya disposición Mahāyāna es cierta y a aquellos cuya disposición es incierta debido a que puede cambiar bajo ciertas condiciones. Así, el primer giro consiste en enseñar las cuatro realidades de los nobles, los doce eslabones de la originación dependiente, etc. El segunda giro enseña el tema de la vacuidad muy profunda. Para abandonar el miedo sobre este profundo tema, el tercer giro enseña que todos los fenómenos son conocimiento y que la naturaleza perfecta representa la realidad última. Los tres giros del *Dhāraṇīśvararāja-paripṛcchāsūtra* son la que habla de la repulsión hacia el saṃsāra, la de las tres puertas a la liberación y el giro irreversible, respectivamente. En cuanto a la razón detrás de esta división, según el *Uttaratantra*, quienes deben ser guiados entran en el camino de la paz siendo primero exhortados mediante una enseñanza sobre la repulsión hacia su apego al saṃsāra. Luego, al hablar sobre la vacuidad, maduran en el Mahāyāna. Finalmente, a través del contenido del giro irreversible, se ocupan en el objetivo de todos los Tathāgatas y reciben la gran profecía acerca de su propia iluminación. La explicación de los tres giros de Nāgārjuna concuerda con la de JNS anterior y se dice que representa una división en términos de los respectivos medios de guía en dependencia de aquellos a ser guiados. En resumen, la división y el orden de los tres giros según el *Saṃdhinirmocanasūtra* se presenta con la intención de que el giro final represente el significado último y definitivo, mientras que el sistema de Nāgārjuna enseña que el segundo giro del *Saṃdhinirmocanasūtra* es la última porque afirma que sea el que ponga fin a todas las opiniones. En general, la definición del primer giro del Dharma es "el Dharma genuino hablado por el Buda que, con la intención de servir como trampolín para el Mahāyāna, fue enseñado principalmente a aquellos con la disposición Hīnayāna." Según los Vaibhāṣikas, las enseñanzas sobre las cuatro realidades se repitieron tres veces. Durante la primera vez se describieron los contenidos de cada una de las cuatro realidades. Durante el segundo tiempo se enseñó la realidad del sufrimiento como lo que debe entenderse; la realidad del origen, como aquello a lo que hay que renunciar; la realidad de la cesación, como lo que ha de manifestarse; y la realidad del camino, como lo que se debe cultivar. Durante la tercera vez, el Buda enseñó que había comprendido, abandonado, manifestado y cultivado respectivamente estas cuatro realidades. A través de la primera repetición, a modo de obtener certeza sobre la naturaleza de cada una de las cuatro realidades, enseñó el camino de la visión. A través de la segunda, a modo de rechazar y adoptar respectivamente estas realidades, enseñó el camino de la familiarización. A través de la tercera, a modo de haber terminado de rechazar y adoptar, enseñó el camino del no aprendizaje. Respecto a cada una de estas tres repeticiones, surgen cuatro factores de realización, sumando así doce. Estos factores también se aplican a cada una de las cuatro realidades, sumando así cuarenta y ocho. Los cuatro factores se llaman "ojo" (prajñā no contaminado), "conocimiento" (falta de duda), "conciencia" (ser consciente de la verdadera realidad) y "mente" (mente pura). En el debido orden, trascienden los puntos de vista erróneos, las dudas, la ignorancia y las mentes contaminadas de los tīrthikas, quienes simplemente presumen de ver la verdadera realidad. Los Sautrāntikas rechazan este modelo y presentan la posición justificada de que las cuatro realidades representan lo que se repite y que las tres repeticiones se refieren a centrarse respectivamente en las naturalezas, las funciones y los resultados de cada una de estas cuatro realidades. El propósito directo del primer giro del Dharma fue que el "grupo de cinco" alcanzara el estado de arhat y que ochenta mil dioses alcanzaran el camino de la visión. Su propósito especial es que aquellos que deben ser domesticados se establezcan en los cuatro frutos de los que entran en la corriente, los que retornan una vez, los que no retornan y los arhats, según sea apropiado. Sin embargo, hay muchos elementos adicionales que están contenidos en este primer "giro del Dharma de las cuatro realidades," cuyo tiempo y lugar

son inciertos (como el vinaya y varios discursos en las seis grandes ciudades de la India central, etc.). La definición del segundo giro del Dharma es "el Dharma genuino hablado por el Buda que, con la intención de mostrar el camino real del Mahāyāna, fue enseñado principalmente a los Bodhisatvas, comenzando con el principio de la vacuidad profunda." La razón por la que se le llama "el giro del Dharma de la falta de características" es que enseña la verdadera realidad de que todos los fenómenos están completamente desprovistos de características específicas propias, que están más allá del habla, el pensamiento y la expresión. El propósito directo de esta giro del Dharma es que de esta enseñanza dependa la liberación definitiva de los flujos mentales de aquellos a ser guiados que son sus destinatarios adecuados y que así se ocupen en el objeto de los Tathāgatas. El propósito indirecto es que, después de que se eliminen los oscurecimientos de las malas opiniones de todos los seres sintientes y se comprenda directamente y de manera inequívoca la naturaleza básica de todos los fenómenos, se alcance el gran nirvāṇa de no permanecer en ninguno de los dos extremos. La definición del tercer giro del Dharma es "el Dharma genuino hablado por el Buda que, para cuidar de aquellos con disposición incierta a través de los principios del Mahāyāna, se enseñó principalmente como discursos sobre la pureza de las tres esferas." Este giro se llama "el giro de la distinción excelente" porque se enseña distinguiendo de manera excelente todos los fenómenos como las tres naturalezas –la imaginaria, la dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta. Los ejemplos del tercer giro incluyen los sūtras que enseñan principalmente sobre el corazón del tathāgata (como el *Avataṃsakasūtra* y el *Laṅkāvatārasūtra*) y también aquellos que son vastos en términos de palabras y significados (como el *Ratnakūṭa*, *Ghanavyūhasūtra* y *Mahāparinirvāṇasūtra*). Estos últimos consisten principalmente en enseñar claramente muchos temas que se enseñan en la mayoría de los demás sūtras Hīnayāna y Mahāyāna en la forma de tener ciertas intenciones.

547 JNS (p. 34) dice que los primeros sūtras son los que enseñan la vacuidad de los sūtras de la prajñāpāramitā, mientras que los últimos representan los sūtras que enseñan el significado definitivo del *Saṃdhinirmocanasūtra*.

548 El JNS (p. 34) agrega que los primeros sūtras corresponden al giro de poner fin a cualquier identidad, mientras que los últimos representan el giro de poner fin a todas las opiniones.

549 El JNS (págs. 34-35) ofrece básicamente las mismas definiciones y clasificaciones que CE. La definición de los sūtras de significado conveniente es "los sūtras que enseñan principalmente la realidad aparente que sirve como medio para permitir que los caminos hacia el nirvāṇa surjan en los flujos mentales de aquellos con las disposiciones de los tres yānas." Se clasifican en dos –los sūtras del significado conveniente del significado conveniente y los sūtras del significado definitivo del significado conveniente. La definición de los sūtras de significado definitivo son "los sūtras que, desde la perspectiva de ciertas personas a guiar que no temen lo profundo, enseñan principalmente la realidad última del logro de la cesación en virtud de haber cultivado el camino hacia el nirvāṇa. "(su clasificación es la anterior). Éstas son las formas de distinguir el significado conveniente y el definitivo según las dos grandes tradiciones del Mahāyāna. Luego, JNS enumera tres formas de distinguir lo que es conveniente y lo que es definitivo en los giros del Dharma según (1) el *Saṃdhinirmocanasūtra*, (2) el *Uttaratantra* y (3) Nāgārjuna. (1) corresponde a las dos últimas frases del párrafo anterior de CE excepto por reemplazar "lo que es más prominente en estas respectivos giros" por "en términos de los auto-aislamientos de los tres giros." (2) es explicado por el gran paṇḍita Ratnavajra de Cachemira de la siguiente manera: "El giro que introduce al camino de la paz es el significado conveniente. El giro de la maduración es el giro que tiene predominantemente un significado definitivo y contiene algunas partes de significado conveniente. El giro de la profecía es el giro de nada más que el significado definitivo." [Ratnavajra fue el maestro del traductor Rinchen Sangpo (Tib. rin chen bzang po; 958-1055), y abuelo de Sajjana, a través de quien las dos transmisiones del *Uttaratantra* llegaron al Tíbet a través de sus discípulos Ngog Lotsāwa, Dsen Kawoche (Tib. btsan kha bo che; b.1021), y Su Gawe

Dorje (Tib. gzu dga' ba'i rdo rje; siglo XI).] (3) El sistema de Nāgārjuna es que el primer giro es el significado conveniente del significado conveniente. El segundo representa lo que se presume es el significado definitivo, pero en términos del significado real al que se reduce, es el significado conveniente. La razón de esto es que poner fin a la identidad a través del significado de la ausencia de identidad representa el significado definitivo. Sin embargo, los términos convencionales que ponen fin a la identidad no van más allá de las negaciones no implicativas, que son los objetos de la conciencia y las expresiones (los sujetos de estos objetos). El significado definitivo reside únicamente en el tercer giro porque está libre de todos los puntos de referencia en términos de sujetos y objetos de habla, pensamiento y expresión. No hay necesidad ni propósito de enseñar un giro del Dharma que ponga fin al punto de referencia "libertad de los puntos de referencia." Porque no hay personas a las que les preocupe que estar libre de puntos de referencia sea un punto de referencia; este estar libre de todo punto de referencia es la causa principal para alcanzar todo lo excelente; y, dado que estar libre de todos los puntos de referencia permanece primordialmente como el modo último de ser, tampoco se puede poner fin a ello. Según JG (págs. 31-32, 51-52, 64-71 y 85-87), el hecho de que el *Saṃdhinirmocanasūtra* explique que el giro medio tiene un significado conveniente es (según el propio sūtra, así como Asaṅga y Vasubandhu) debe entenderse en términos de la "falta de naturaleza" en el segundo giro, refiriéndose en realidad a estas tres naturalezas en el sentido de la triple falta de naturaleza. Por lo tanto, lo que se considera de significado conveniente en el segundo giro es sólo tomar literalmente el significado de "falta de naturaleza"; no es que todo en el segundo giro se considere de significado conveniente. En otras palabras, no se dice que los sūtras de la prajñāpāramitā en general tengan un significado conveniente, sino sólo su significado literal de "falta de naturaleza." Asimismo, lo que tiene significado definitivo en el tercer giro sólo se refiere a la diferenciación antes mencionada en términos de la triple falta de naturaleza y etc.; no es que todo en el tercer giro tenga significado definitivo. Además, no todos los sūtras que enseñan la vacuidad pertenecen necesariamente al segundo giro porque la vacuidad también se enseña brevemente en el *Kaccāyanagottasutta* (*Saṃyutta Nikāya* II.17 y sigs.) y, más extensamente, en el tercer giro (como en el *Saṃdhinirmocanasūtra* y el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*). Sin embargo, la manera en que se enseña la vacuidad en cada giro es bastante diferente. Así, en el *Saṃdhinirmocanasūtra*, la distinción entre lo que tiene significado conveniente y definitivo se hace por medio de lo que debe tomarse literalmente o no dentro de los tres giros, mientras que la distinción en el *Akṣayamatinirdeśasūtra* y demás (realidad última versus realidad aparente) es realizado a modo de tema en general. Sin embargo, en el panorama final, estas dos formas de distinguir no son contradictorias. Si las enseñanzas del segundo giro se toman literalmente, algunos seguidores Mahāyāna pueden desarrollar una visión nihilista, mientras que los Śrāvakas y Pratyekabudas tendrán miedo de que no exista nada en absoluto (como el funcionamiento de causa y efecto). Así, el tercer giro distingue finamente entre las tres naturalezas, existencia e inexistencia, y lo que es conveniente versus lo definitivo para remediar las superimposiciones y negaciones de tales personas en todos los yānas (es decir, para eliminar ambas tomando "falta de naturaleza"). "literalmente y pensando que la "falta de naturaleza" contradice lo que se percibe directamente). Sin embargo, aunque el *Saṃdhinirmocanasūtra* describe el segundo giro como de significado conveniente, esto no contradice que tenga un significado definitivo en última instancia porque lo que no surge y demás representan el significado definitivo. Además, al enseñar que la intención de la "falta de naturaleza" es la triple falta de naturaleza, el *Saṃdhinirmocanasūtra* enseña el camino medio libre de los dos extremos de la superimposición y la negación en términos de existencia e inexistencia como el significado definitivo. En general, la base para hacer la distinción entre lo que tiene significado conveniente y lo que es definitivo en las enseñanzas del Buda consiste en todos los fenómenos de saṃsāra y nirvāṇa, es decir, los objetos percibidos a través de la visión errónea de seres ordinarios bajo el dominio de la ignorancia y la objeto de la sabiduría de los nobles, todos los cuales están incluidos en las dos realidades. Es con esto en mente que se hace la distinción en el *Akṣayamatinirdeśasūtra* y demás (realidad última versus realidad aparente), lo que explica que lo

que se enseña como existente (como los skandhas) y lo que se enseña a través de múltiples términos, al distinguir entre existencia e inexistencia (como las tres naturalezas), representan el significado conveniente. En sí mismos, el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* y el *Uttaratantra* no hacen explícitamente una distinción en términos de significado oportuno y definitivo. Sin embargo, el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga (P5526, fol. 118a.4-118b.5) afirma que el *Uttaratantra* I.155, al decir que el corazón de Buda está vacío de manchas adventicias, pero no vacío de ser el corazón de Buda, enseña la vacuidad inconfundible al en virtud de estar libre de los extremos de superimposición y negación. Así, implícitamente, estos textos sostienen que las afirmaciones acerca de que el corazón de Buda está vacío (de sí mismo) tienen un significado conveniente. Sin embargo, en el contexto actual de explicación de los sūtras de la prajñāpāramitā, la distinción entre lo que tiene significado conveniente y definitivo debe entenderse a través de la distinción que se presenta en el *Akṣayamatinirdeśasūtra*, etc. Además, el *Laṅkāvatārasūtra* (D107, fol. 136a.1-136b.6) presenta las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica como si tuvieran un significado conveniente, enseñándose "corazón de Buda" simplemente como otro nombre para la vacuidad, la ausencia de identidad, etc. para guiar a aquellos que se aferran a un ātman como lo proclaman los tīrthikas. Aquí, (1) la base de la intención detrás de las enseñanzas sobre la naturaleza Búdica es la vacuidad. (2) Su propósito es guiar a quienes temen la ausencia de identidad. (3) La invalidación de la afirmación explícita es que, si se toma literalmente, la naturaleza Búdica correspondería al ātman afirmado por los tīrthikas (en general, estos representan los tres criterios para identificar una enseñanza como de significado conveniente).

550 El PK (fols. 21a.5-22b.5) dice que los seguidores del linaje de la visión profunda, en términos simplemente del sistema sūtra, dividen los tres giros de la rueda para poner fin a lo que no es meritorio, la identidad, y todas las visiones, respectivamente. En esto, siguen a *Kāśyapaparivarta* y otros, siendo el primero el que enseña sobre las cuatro realidades; el segundo, sobre las tres puertas de la liberación; y el tercero, en el camino medio de todos los fenómenos no permanentes. Entre ellos, afirman que el primero se refiere principalmente a la visión correcta del mundo. El segundo enseña principalmente el significado nominal último, siendo así el significado definitivo del significado conveniente. El tercero enseña sobre la realidad última, siendo así el significado definitivo. Aquellos que siguen el linaje de la vasta actividad dividen los tres giros en los de las cuatro realidades, la ausencia de signos y la distinción excelente, siguiendo así el *Saṃdhinirmocanasūtra*. En consecuencia, toman el primer giro para ser instanciado por las cuatro realidades; el segundo, a través de los sūtras de la prajñāpāramitā; y el tercero, a través de los sūtras del tathāgatagarbha y etc. Entre estos, el primero se presenta como de significado conveniente; el segundo, como que implica una intención; y el tercero, como de significado definitivo. Sin embargo, esto conlleva defectos porque lo que puede invalidarse mediante el razonamiento se presenta como el significado definitivo, mientras que lo que se establece a través de las escrituras y el razonamiento se dice que conlleva una intención. Mi propia posición es que cualquier contradicción interna dentro de las enseñanzas del Buda es imposible. Por lo tanto, los ejemplos del segundo giro que se enseñan en el *Saṃdhinirmocanasūtra* no son más que lo que los Mādhyamikas también presentan como el segundo. Porque este sūtra (D106, fol. 38b.2-4) dice: "Comenzando por la falta de naturaleza de los fenómenos, enseñó que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y por naturaleza el nirvāṇa perfecto. Así, para aquellos que se ocupan correctamente en el Mahāyāna, en la forma de hablar sobre la vacuidad, él hizo girar el muy maravilloso y excelente segundo giro del Dharma." Dado que esto se afirma como una negación no implicativa, el sūtra dice además que tiene un significado conveniente y una base para el debate. Del mismo modo, los sūtras del tathāgata dicen: "El Tathāgata no se limita a esta cantidad de esfuerzo. Después, al hablar sobre la vacuidad, la falta de signos y la falta de deseos, les hace darse cuenta de la forma de ser de los tathāgatas" (*Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*). Además, lo que se identifica como las instancias del tercer giro en el *Saṃdhinirmocanasūtra* es exactamente lo que los Mādhyamikas (según *Kāśyapaparivarta* §56 y sigs.) consideran que es: "Primero se enseña que

existe un yo como fundamento del karma y su resultados representan el extremo de la existencia. Se enseña más tarde que no existe el yo y etc. representa el extremo de la inexistencia. Lo que no permanece en estos dos extremos se llama el camino medio... "Esto significa estar dotado de excelente distinción y también representa las charlas sobre ser puro de las tres esferas. Puesto que no hay divisiones en la verdadera realidad, no es razonable que tampoco haya divisiones en la sabiduría de los seres sintientes. Por lo tanto, dado que también los otros dos yānas deben ocuparse definitivamente en este camino intermedio, se enseña que en última instancia hay un solo yāna. Por lo tanto, es razonable que los seres sean guiados en este yāna para ocuparse correctamente en todos los yānas. Así, el *Saṃdhinirmocanasūtra* (D106, fols. 38b.5-39a.1) dice: "Comenzando por la falta de naturaleza de los fenómenos, enseñó que carecen de surgimiento y de cesación, que son paz primordial y por naturaleza el nirvāṇa perfecto. Para aquellos que se ocupan correctamente en todos los yānas, él hizo girar la sumamente maravilloso y maravilloso tercer giro del Dharma que está dotado de una distinción excelente y completa." También los sūtras del tathāgatagarbha dicen: "El Tathāgata tampoco se limita a esta cantidad de esfuerzo. Al hablar sobre el giro de la irreversibilidad y al hablar sobre la pureza completa de las tres esferas, él hace que los seres sintientes con sus potenciales causales de diversas naturalezas se involucren en el objeto de los tathāgatas. Cuando ven la verdadera naturaleza del Tathāgata a través de haberse ocupado en ella, se les llama 'los insuperables dignos de ofrendas' (*Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*). A esto también se le llama "el giro de la pureza." El Chos kyi 'byung gnas 1988 (págs. 68-74) dice que, según Asaṅga y Vasubandhu, la mayoría de los sūtras del giro final del Dharma (como el *Saṃdhinirmocanasūtra* y el *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*) identifican únicamente el giro final como representante del significado último y definitivo porque estos sūtras dicen que las enseñanzas en el segundo giro acerca de que todos los fenómenos carecen de naturaleza alguna, surgen, cesan, etc., tienen una intención. Los razonamientos para este sistema que presenta el segundo giro como de significado conveniente se encuentran en los sūtras y los tratados, pero el punto principal es el siguiente. Si se tomaran en sentido literal las enseñanzas sobre todos los fenómenos que carecen de naturaleza, se seguiría que tampoco existen las naturalezas dependiente de lo otro y perfecta. En ese caso, se seguiría que ni los fenómenos afligidos ni los purificados son observables. Las razones de esto son las siguientes. La propia conciencia ālaya, que contiene todas las semillas, representa la naturaleza dependiente de lo otro que se caracteriza por ser el conocimiento que consiste en la falsa imaginación, pero no es esto en lo que se enfocan el karma y las aflicciones al aprehenderlo como un referente. Sin embargo, si lo dependiente de lo otro fuera algo inexistente por naturaleza, no sería razonable que existiera ni siquiera en el nivel de la mera realidad aparente y, en ese caso, no sería sostenible para el karma y las aflicciones, que se centran en lo dependiente de lo otro, para surgir. Por lo tanto, de una manera que se asemeja a los ocho ejemplos de ilusión, la naturaleza dependiente de lo otro existe y desempeña funciones en el nivel de la realidad aparente, mientras que la naturaleza imaginaria –el conocimiento que consiste en esta naturaleza dependiente de lo otro que aparece como referente– no existe. Definitivamente no existe ni siquiera en el nivel de la realidad aparente. La talidad, que es la naturaleza perfecta vacía de las naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro, se describe como la sabiduría sin la dualidad de aprehensor y aprehendido, el corazón del tathāgata o la disposición. Si no existiera, se seguiría que las presentaciones de lo que aparece sobre la base de esta naturaleza perfecta –el camino y el resultado en términos de fenómenos purificados, como el logro final de la iluminación en virtud de haber reunido las acumulaciones y haber purificado los oscurecimientos– son inútiles. Por consiguiente, existe definitivamente como lo último realmente establecido. Quizás te preguntes por qué el Buda enseñó entonces la falta de una naturaleza. La razón es que lo enseñó con la intención de que los fenómenos imaginarios representen la falta de la naturaleza en términos de características; fenómenos dependientes de lo otro, la falta de naturaleza en términos de surgir; y fenómenos perfectos, la falta última de la naturaleza. El propósito de hablar sobre la falta de naturaleza es que se enseña principalmente como el remedio para superar las malas opiniones de aferrarse a cualquier identidad de los fenómenos. Por otro lado, Nāgārjuna y sus seguidores afirman que el segundo giro

del Dharma representa el significado último y definitivo porque hay muchas fuentes escriturales (como los sūtras de la prajñāpāramitā) que la explican como representativa del significado último y definitivo, y porque las enseñanzas sobre el principio de la profunda vacuidad no puede ser invalidado por ningún razonamiento. Sostienen que el giro final del Dharma tiene un significado conveniente por las siguientes razones. Si uno afirma que la naturaleza perfecta existe por naturaleza como realidad última, se acumulan muchos defectos en términos de razonamiento, como el *Mūlamadhyamakākārikā* XIII.7-8 dice:

> Si hubiera una cosa mínima que no estuviera vacía,
> también habría una cosa mínima que estuviera vacía.
> Si no hay nada que no esté vacío,
> ¿Cómo podría haber algo que esté vacío?
> Los victoriosos dijeron que la vacuidad
> es lo que libera de todos los puntos de vista.
> Dijeron que no hay nada que lograr para aquellos
> que tienen opiniones sobre la vacuidad.

Quizás te preguntes por qué el Buda enseñó sobre las tres naturalezas. Lo hizo para guiar a quienes examinan de manera equivocada las enseñanzas sobre la vacuidad profunda y así caen en el extremo de la extinción o a quienes no aspiran a lo profundo. Por lo tanto, todos los sūtras que los Vijñaptivādins aducen al cuestionar esta presentación aquí tienen estas dos intenciones. Además, se establece a través de muchos razonamientos que aquí tampoco hay ningún defecto en términos de razonamiento, como el *Mūlamadhyamakākārikā* XXIV.14 y 20 que dice:

> Para quien la vacuidad es factible,
> todo es factible.
> Para quien la vacuidad no es factible,
> nada es factible.
> Si todo esto no fuera vacío,
> nada surgiría ni cesaría,
> y se seguiría que, para ti,
> las cuatro realidades de los nobles no existen.

De esta manera, los Yogācāras y Mādhyamikas están de acuerdo en que el primer giro del Dharma tiene un significado conveniente, pero tienen posiciones diferentes en el segundo y tercer giros. Aquí se acepta principalmente el último sistema –hay que entender que el segundo giro representa el significado último y definitivo, mientras que la tercera contiene elementos de significado tanto conveniente como definitivo, según corresponda respectivamente. Así, la división del Dharma en lo que tiene significado conveniente y lo que tiene significado definitivo se hace de acuerdo con el *Akṣayamatinirdeśasūtra*. Es decir, los sūtras que enseñan los principios de las causas, los caminos, los resultados, etc., a través de la realidad aparente, tienen un significado conveniente porque nos guían gradualmente hacia la realidad verdadera última. Aquellos que enseñan inequívocamente la naturaleza básica de la base, el camino, el logro, etc., a través de la realidad última, tienen un significado definitivo porque definitivamente enseñan la verdadera realidad real que está libre de superimposición y negación. Aquí, el *Mūlamadhyamakākārikā* XXIV.8 y 10 dice:

> La enseñanza del Dharma de los Budas
> se basa perfectamente en las dos realidades.
> Éstas son la realidad aparente del mundo
> y la realidad última.
> Sin depender de convenciones,
> no se puede enseñar lo último.
> Sin realizar lo último,
> no se alcanzará el nirvāṇa.

Sobre el modo de ser de cada una de las dos realidades, el *Akutobhayā* (D3829, fol. 89a.1-3) afirma: “Esta llamada ‘realidad aparente mundana’ es ver que todos los fenómenos surgen desde la equivocación de las cosas mundanas.” [Los seres] no se dan cuenta de que todos los fenómenos están vacíos de naturaleza. Aparentemente, esta es la realidad misma sólo para estos [seres]. Por tanto, es una realidad aparente. En cuanto a la realidad última, puesto que la infalibilidad de los nobles la realiza, es el ver que todos los fenómenos no surgen. En última instancia, esta es la realidad misma precisamente para estos [nobles]. Por lo tanto, es la realidad última. Aquellos que no comprenden la división entre la realidad aparente y la realidad última de esta manera son los que no comprenden la profunda y verdadera realidad de las enseñanzas del Buda.” Para más detalles sobre los tres giros de la rueda del Dharma, ver, por ejemplo, Bu ston rin chen grub 1931 (vol. 2, págs. 45-56), PSD (págs. 16-19; véase mi próxima traducción) y Brunnhölzl 2004 (págs. 527-49).

551 El JNS (págs. 19-21) presenta la razón para presentar a la prajñāpāramitā como “madre” de la siguiente manera. La prajñāpāramitā natural es la naturaleza plenamente cualificada de los fenómenos, y esta naturaleza es inseparable del Dharmakāya de los Budas. Por lo tanto, una vez que la prajñāpāramitā está conectada con la causa que es la actividad iluminada del Dharmakāya (y es como una niñera) y las condiciones para generar las mentalidades para cualquiera de las tres iluminaciones, está libre de cualquier obstáculo para dar origen a su propios hijos –los cuatro tipos de nobles. La prajñāpāramitā claramente da origen a los Bodhisatvas y Budas, pero en cuanto a si ella es también la madre que realmente da origen a los nobles entre los Śrāvakas, algunos Tibetanos anteriores dicen que ella es el verdadero camino y la madre de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas –a través de su comprensión de que todos los fenómenos carecen de naturaleza, ella es capaz de producir la naturaleza de estos nobles y lograr lo que desean. Sin embargo, esto es evidentemente insostenible. Si la comprensión de que todos los fenómenos carecen de naturaleza existiera en el conocimiento Hīnayāna de las entidades, se seguiría que este último no es diferente del conocimiento de todos los aspectos. “Pero la característica distintiva de darse cuenta de que el flujo mental de una persona específica carece de la naturaleza de algo así como una identidad de la persona sí existe en estos nobles.” Es cierto, pero aún así se seguiría que no hay diferencia en términos de profundidad y vastedad entre el conocimiento de las entidades mencionado anteriormente y el conocimiento de todos los aspectos. Aún así, algunos dicen: “Aceptamos exactamente esto, ya que no hay diferencia entre las realizaciones de la ausencia de identidad de los fenómenos de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas, por un lado, y de los nobles Bodhisatvas, por el otro.” Aunque Candrakīrti y otros afirman esto, Asaṅga y Vasubandhu sostienen que eso no es lo que Maitreya tenía en mente. Por lo tanto, en este contexto de un texto de Maitreya, es necesario seguir a estos últimos maestros. Algunas personas que tienen poca idea sobre el Mahāyāna afirman que los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas se dan cuenta de una ausencia de identidad de los fenómenos al aducir el *Ratnāvalī* I.35ab de Nāgārjuna como apoyo escritural:

> Mientras exista el apego a los skandhas,
> durante ese tiempo también existe [el apego al] “yo.”
> A través de esta identificación con el “yo,”
> nuevamente hay karma y, por lo tanto, nuevamente, renacimiento.

Sin embargo, esto es un gran error, ya que este verso no enseña que hay apego al “yo” si uno no ha abandonado el apego a la identidad de los *fenómenos*. Más bien, significa que mientras exista el apego a los skandhas como identidad de la *persona,* durante ese tiempo también existirá el apego al “yo.” A través de esto, uno acumula karma y renacerá en el saṃsāra. Entonces, si preguntas si la madre de los victoriosos da lugar a nobles Śrāvakas y Pratyekabudas o no, afirmamos que así es, ya que el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* II.4ac dice:

> Aquellos que tienen la intención de convertirse en Śrāvakas que han alcanzado la dicha
> o desean convertirse en Pratyekabudas o, igualmente, reyes del Dharma–
> sin confiar en esta disposición equilibrada, no pueden alcanzar [estos objetivos].

[Sobre la noción de "disposición equilibrada," ver CE en I.14.] "Pero si la madre de los victoriosos da lugar a nobles Śrāvakas y Pratyekabudas, esto sólo puede suceder a través de las cuatro realidades con sus dieciséis aspectos. Sin embargo, si esta es la única manera en que estos nobles pueden realizar a la madre, ya que los sūtras de la prajñāpāramitā explican que ocuparse en lo que es artificial –la forma y demás es impermanente– es la madre artificial y que tal ocupación es solo un reflejo de la prajñāpāramitā, ésta no es la madre plenamente cualificada." Claro, desde la perspectiva de mirar a la madre, esta no es la madre completamente cualificada, pero no importa si uno la mira o no, la madre real nunca queda invalidada por no ser esta madre. Dado que la realidad última de la madre es la vacuidad natural, lo que es esta vacuidad natural es adecuado para dar origen a las cuatro clases de nobles cuyos flujos mentales están dotados de los conocimientos de las entidades, los caminos y todos los aspectos, respectivamente. Más adelante, JNS (p. 40) añade que los cuatro tipos de seres nobles se presentan como hijos de la madre prajñāpāramitā en términos de la aparición progresiva y la consiguiente comprensión clara de esta madre en sus flujos mentales.

552 El CZ, pág. 518. *Vivṛti* y JNS (págs. 38-51) explican ampliamente que todas las realizaciones posibles de todos los caminos Budistas están incluidas en AA, mostrando cómo todas las realizaciones de Śrāvakas y Pratyekabudas están incluidas en el conocimiento de las entidades; todas las realizaciones de los Bodhisatvas, en el conocimiento del camino; y todas las realizaciones de los Budas, en el conocimiento de todos los aspectos. Para las explicaciones de JNS (págs. 42-49) sobre las realizaciones y renuncias de Śrāvakas y Pratyekabudas, que a su vez están incluidas en el conocimiento del camino de los Bodhisatvas, y sobre la tríada de completación, maduración y purificación, consulte el Apéndice I2A4 y sigs. y Gráfico 12.

553 A los Lokāyatas a menudo también se les llama Cārvākas; (3) y (4) son los seguidores de Īśvara y Viṣṇu, respectivamente; y (5) son más conocidos como Jainas. Tenga en cuenta que esta clasificación de escuelas Indias no Budistas es sólo una entre muchas otras. Para obtener detalles sobre esto y las posiciones de las escuelas mencionadas a continuación, véanse Hiriyanna 1932, Frauwallner 1956, Brunnhölzl 2004 (págs. 794-99) y los numerosos textos doxográficos Tibetanos traducidos al Inglés. Tenga en cuenta, sin embargo, que las presentaciones de los nombres, clasificaciones y sistemas filosóficos de estas escuelas (y varias otras) pueden variar considerablemente.

554 Este es el continente Sur en un sistema mundial de cuatro continentes de la antigua cosmología India.

555 Se dice que descansó en una especie de samādhi no conceptual durante doce años, a lo que se hace referencia en el *Samādhirājasūtra* Il.36 como un ejemplo de logro sólo temporal, ya que el aferramiento a un yo y las aflicciones surgirán nuevamente a partir de entonces.

556 Fue uno de los seis maestros no Budistas más famosos en la época del Buda Śākyamuni.

557 Esto significa que el yo es una "cualidad emergente" de materia y mente que se unen. Por lo general, los Lokāyatas también afirman que la maduración de la unión del espermatozoide y el óvulo da origen a la mente, tal como cuando se produce alcohol a través de una mezcla de cebada y levadura.

558 Esto parece referirse a las dos formas de liberación afirmadas por diferentes Sāṃkhyas. Algunos dicen que la liberación consiste en que el yo o la persona (*puruṣa*) quede apaciguados en virtud de las manifestaciones de la sustancia primordial (*prakṛti*) que se funde nuevamente en ella. Otros dicen que la liberación es la sustancia primordial que se libera del yo. Además de los seguidores no teístas de Kapila, Patañjali y sus seguidores también adoptaron el sistema Sāṃkhya como principal fundamento filosófico de la escuela clásica de Yoga. Sin embargo, en contraste con los primeros, los segundos afirman la existencia de Īśvara y que la manifestación del mundo fenoménico depende de su intención.

559 Son los fundadores de los Naiyāyikas y Vaiśeṣikas, respectivamente, habiendo escrito el Nyāyasūtra y el Vaiśeṣikasūtra.

560 Tib. gsal byed pa.

561 Jaimini es el autor del *Mīmāṃsāsūtra* (c. 200 D.C.) y Kumārila (principios del siglo VII) escribió el comentario más importante y extenso sobre él, el *Mīmāṃsāślokavārttika*.

562 Su nombre real era Vardhamāna (n. 557 D.C.), y también fue llamado Nirgrantho Jñataputra y Mahāvīra.

563 Nótese que, en el Budismo, "sustancia" (Sct. dravya, Tib. rdzas) incluye materia, mente y "formaciones no asociadas" (procesos observables, como la impermanencia o el envejecimiento, que en sí mismos no son ni materia ni mente).

564 Líneas 4-5a. CE varía en las líneas 4c-5a: "... nunca se encuentra como otra cosa que no sean los skandhas. Si fueran los skandhas, sería impermanente."

565 Vatsīputra (un discípulo de Śāriputra) afirmó que una persona en última instancia real es inexpresable como igual o diferente de los cinco skandhas.

566 Tanto las fuentes Pāli como las Sánscritas coinciden en que los Sautrāntikas son la última de las dieciocho subescuelas (*nikāya*), habiéndose separado de la corriente principal de los Sarvāstivādins principalmente por negar que las siete obras sobre el abhidharma (ver la siguiente nota al final) fueran habladas por el propio Buda. Para obtener detalles y varios gráficos sobre las dieciocho escuelas, consulte Hopkins 1996, págs. 340 y 713-19.

567 Tal como lo transmiten los Theravādins en el canon Pāli, estas siete obras son: (1) *Dhammasaṅgaṇi*; (2) *Vibhaṅga*; (3) *Dhātukathā*; (4) *Puggalapaññatti*; (5) *Kathāvattu*; (6) *Yamaka*; y (7) *Paṭṭhāna*. Según lo transmitido por los Sarvāstivādins en Sánscrito, según el *Abhidharmakośavyākhyā* de Yaśomitra, los siete textos en orden cronológico son: (1) *Jñānaprasthāna* (atribuido a Kātyāyanīputra); (2) *Prakaraṇapāda* (atribuido a Vasumitra); (3) *Dharmaskandha* (atribuido a Śāriputra; Taishō: Maudgalyāyana); (4) *Prajñāptibhāṣya/-sāstra* (atribuido a Maudgalyāyana; Taishō: Kātyāyana); (5) *Dhātukāya* (atribuido a Pūrṇa; Taishō: Vasumitra); (6) *Saṅgītiparyāya* (atribuido a Mahākauṣṭhila; Taishō: Śāriputra); y (7) *Vijñānakāya* (atribuido a Devaśarman). Para detalles sobre estos trabajos, ver Potter 1996, pags. 90-97; 100-110; y 137 y sigs.

568 Hay cinco tipos de "forma imperceptible" (Sct. avijñaptirūpa, Tib. roam par rig byed rna yin pa'i gzugs), que también se llaman "la forma del āyatana de los fenómenos" (Sct. dharmāyatanarūpa, Tib. chos kyi skye mched kyi gzugs). Son fenómenos que aparecen como aspectos de la forma que son experimentados únicamente por la conciencia mental, no demostrables a la conciencia ocular e intangibles. Entre estos cinco, "forma agregacional" se refiere a la forma de la partícula material más diminuta. La "forma circunstancial" incluye, por ejemplo, el espacio entre cosas o reflejos. "La forma que surge del compromiso y los símbolos correctos" se refiere a los votos. La "forma imputada" incluye, por ejemplo, apariciones en un sueño o esqueletos que aparecen en virtud del samādhi de la repulsividad. La "forma dominada" aparece a través del dominio sobre ciertos samādhis, por ejemplo, el universo entero aparece como tierra o rojo debido al samādhi de la totalidad de tierra o rojo y etc.

569 En cuanto al término "dhyāna," excepto cuando designa la quinta pāramitā, se refiere en todo momento a los cuatro estados meditativos del reino de la forma.

570 A diferencia de la clasificación más común de seis tipos de seres, esto significa que la categoría de asuras está incluida en la categoría de dioses.

571 Obviamente, los significados de los puntos individuales en las breves reseñas anteriores de las posiciones concordantes y discordantes de Vaibhāṣikas y Sautrāntikas son claros sólo para aquellos

que ya están familiarizados con los detalles y antecedentes de estos puntos. Dado que no hay espacio aquí para explicarlos, se remite al lector a las numerosas traducciones al Inglés en el campo de la literatura doxográfica Tibetana (tenga en cuenta, sin embargo, que ciertos puntos de la descripción general anterior difieren de otras presentaciones similares).

572 Tener en cuenta que la clasificación Tibetana estándar, aunque bastante tardía, de los "Meros Mentalistas" en "Verdaderos Aspectarianos" y "Falsos Aspectarianos" con todas sus respectivas "subescuelas" no está atestiguada en ningún texto Indio. Curiosamente, el CE no menciona en absoluto a los Falsos Aspectarianos aquí. Como muestra lo siguiente, el CE obviamente implica que aquellos a quienes generalmente se les llama Falsos Aspectarianos en las doxografías Tibetanas son Asaṅga y Vasubandhu, a quienes tanto CE como JNS consideran Mādhyamikas y, por lo tanto, no afirman ninguna conciencia realmente existente. JNS menciona y refuta posiciones atribuidas a los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas varias veces, pero también se refiere a Āryavimuktisena y Haribhadra como Falsos Aspectarianos Mādhyamikas (ver Apéndice I1H2bb1).

573 Esto se debe a que hay muchos nombres diferentes para el dios Indra.

574 En la dialéctica Indo-Tibetana, hay tres criterios para una razón correcta en un argumento probatorio con sujeto, predicado y razón (como el anterior, "Todas las entidades externas e internas no existen realmente, porque son un mera originación dependiente"). La propiedad del sujeto significa que la razón debe estar presente en todas las instancias del sujeto. La implicación positiva significa que la razón puede estar presente sólo en el predicado y en lo que es equivalente o coextensivo con él (el "conjunto homólogo"). La implicación negativa significa que la razón nunca puede estar presente en ningún caso del opuesto del predicado y lo que es equivalente o coextensivo con él (el "conjunto heterólogo"). Por ejemplo, en la afirmación "Los perros son animales porque son mamíferos," la razón "ser un mamífero" se aplica a todos los perros (el sujeto). Ser un mamífero implica necesariamente ser un animal (el predicado), y ser un mamífero nunca se aplica a nada que no sea un animal (para más detalles sobre estos tres criterios, ver Brunnhölzl 2004, pags. 177 y siguientes).

575 En respuesta a la pregunta de a través de qué razonamientos se llega a conocer el conocimiento válido de la plena realización de los tres conocimientos del no nacimiento, JNS (págs. 22-26) dice que esto depende de tres pasos, que se basan en los sistemas de los maestros *Svātantrika y Yogācāra. Primero, a través de los razonamientos que ponen fin a cualquier identidad real, se determina que los tres conocimientos que son entidades aparentes no nacen al demostrar su falta de existencia real (principalmente a través del conocido razonamiento Madhyamaka de estar más allá de la unidad o la multiplicidad). Esta es la etapa de *rangtong* –estableciendo que los tres conocimientos carecen de naturaleza propia. Una vez que no existen por una naturaleza propia, también se establece que carecen de existencia real. Si un fenómeno determinado está realmente establecido, debe cumplir la función de este fenómeno. Si es capaz de hacerlo, no debe engañar a ese respecto. Si no es engañoso, debe ser realmente establecido. Aquí, al no estar establecidos como ciertas entidades reales por sí mismas, los tres conocimientos no existen por naturaleza propia. Es en virtud de este punto esencial que los Mādhyamikas explican lo que el mundo acepta como real como "lo aparente correcto," que es en realidad una presentación de lo que es artificial y por tanto irreal por carecer de naturaleza propia. En segundo lugar, a través de los razonamientos que ponen fin a todas las bases para una visión, se determina que los tres conocimientos que son entidades últimas no nacen al demostrar que no sólo no existen como entidades reales, sino ni siquiera como entidades existentes. lo que implica que ellos también no han nacido (citando el *Mūlamadhyamakākārikā* XIII.7 sobre que no son ni vacíos ni no vacíos). En tercer lugar, en cuanto a realizar plenamente los tres conocimientos siendo no nacidos, con base en las dos cogniciones inferenciales válidas de convenciones anteriores, que consisten en refutar primero cualquier existencia real de los tres conocimientos y luego entenderlos como no nacidos, en el debido orden, los tres conocimientos se comprende directamente que no están realmente establecidos y que no han

nacido. Esto se presenta como la visión o perspectiva totalmente cualificada que se asocia con la mente inmersa en el yoga. En ese punto, no se puede reclamar ninguna posición filosófica, como "ser no nacido," porque el objeto de la negación ha cesado por sí mismo y tampoco hay nada que demostrar (según *Satyadvayavibhāga* líneas 9cd, en realidad no hay negación ya que no hay nada que negar). Así, lo que no ha nacido y se explica como vacuidad se establece a través de su propia cognición válida y no es invalidado por ninguna otra cognición válida. Es de esta manera que Dignāga y Dharmakīrti afirmaron que el Buda era una verdadera fuente de cognición válida ya que se dio cuenta de que este tipo de objeto (la madre de los victoriosos) y este sujeto (los tres conocimientos como sabiduría de la vacuidad) son innatos. El JNS finalmente se refiere a las explicaciones del Séptimo Karmapa. A diferencia de la mayoría de los maestros Tibetanos, dice que no existen seres a los que guiar, que tienen las tres disposiciones de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, respectivamente, confiando directamente en la omnisciencia que tiene la naturaleza de los tres conocimientos, ni existe ninguna familiarización con estos tres conocimientos a través de estos seres que dependen directamente de ellos en sus flujos mentales. Porque la intención de las palabras del Buda y los tratados sobre ellas es que las conciencias que representan los flujos mentales de aquellos a quienes se debe guiar y los tres conocimientos sean mutuamente excluyentes. Las conciencias, como la percepción auto-consciente, de los seres ordinarios no son capaces de realizar la función de familiarizarse con los tres conocimientos confiando realmente en ellos. Más bien, el abandono de todos los oscurecimientos de estos seres sólo se justifica porque el proceso de familiarizarse con la realización de los tres conocimientos al no nacer ocurre a través del poder del rasgo distintivo de los seis āyatanas dentro de las conciencias de los seres ordinarios, que no existen por cualquier naturaleza propia. En otras palabras, la renuncia a los oscurecimientos para lograr la Budeidad perfecta ocurre en virtud de familiarizarse con las operaciones de la compasión y la actividad iluminada de la prajñāpāramitā, que está dotada de las cualidades del conocimiento de todos los aspectos. Habiendo enseñado que esto está justificado, el Séptimo Karmapa establece que la Budeidad perfecta, en la que se abandonan los dos oscurecimientos, no es imposible. Así, según la intención del Séptimo Karmapa y en mi propia opinión, dice Mikyö Dorje: la percepción auto-consciente que consiste en la conciencia de aquellos con mentes impuras, por más vacía que esté de las concepciones de aprehensor y aprehendido y la percepción auto-consciente de la sabiduría experimentada personalmente son mutuamente excluyentes en el sentido de que les resulta imposible coexistir. Sin embargo, Dölpopa y Śākya Chogden –esos Tibetanos actuales que se jactan de ser Yogācāra-Mādhyamikas– afirman que, excepto estar o no estar vacíos tanto de lo imaginario como de lo concebido, respectivamente, la percepción auto-consciente de la sabiduría experimentada personalmente que representa la sabiduría no dual no es diferente de la corriente de percepción auto-consciente de aquellos con mentes impuras. Esto no concuerda con ninguna escritura que sea fuente auténtica. Porque, de lo contrario, se seguiría que los seres sintientes ordinarios y los Budas tienen la mismo flujo mental subyacente.

576 El JNS (págs. 10-11) explica en detalle cómo AA puede correlacionarse definitivamente con todo lo que hay en los sūtras en cien mil ocho mil líneas también. Según el *Ālokā*, esto incluye implícitamente los escenarios de los sūtras, las profecías sobre ciertas personas, los capítulos sobre el Bodhisatva Sadāprarudita y su maestro Dharmodgata, y el Capítulo Anupradatta. También incluye el Capítulo Maitreya en la versión revisada del sūtra en veinticinco mil líneas ya que Dharmamitra comenta que Āryavimuktisema lo explica en relación con la actividad iluminada. En particular, el JNS (págs. 18-19) cita *Rin chen sgron me* de Ngog Lotsāwa afirmando que el verso de homenaje de AA es el resumen de la extensa presentación del escenario y, basándose en el comentario de Vasubandhu, explica con más detalle cómo estos dos coinciden. El JG (págs. 112 y siguientes) dice que Dharmamitra y Abhayākaragupta (y la mayoría de los Tibetanos, como Butön) sostienen que AA no incluye todo en los sūtras de la prajñāpāramitā (como el escenario), mientras que Āryavimuktisena y Haribhadra afirman lo contrario. Sin embargo, estas dos posiciones no son contradictorias porque Dharmamitra y Abhayākaragupta sólo lo dicen en términos de que ciertos

pasajes no están incluidos explícitamente en el AA por ser fáciles de entender, pero es posible inferirlos implícitamente en virtud de los pasajes más difíciles que están explícitamente incluidos en el AA. Que todos los temas de todos los textos de la prajñāpāramitā están incluidos en las ocho realizaciones claras también se afirma en los versos finales del *Vivṛti* (D3793, fol. 140a.2-3). Esto no sólo incluye toda la progresión de las realizaciones claras, sino también las enseñanzas sobre la vacuidad (el significado explícito de los sūtras de la prajñāpāramitā). Porque las ocho realizaciones claras están incluidas en los tres conocimientos (la sabiduría como sujeto perceptor), y la vacuidad (el objeto a ser percibido) está incluida en estos conocimientos en la forma en que determinan todas las entidades, caminos y aspectos que existen sin surgir.

577 El comienzo del *Vṛtti* dice que el primer verso de homenaje del AA incluye el compromiso de componer este tratado sobre la querida realización de la prajñāpāramitā. Tradicionalmente, todo tratado Budista Indo-Tibetano debe cumplir cuatro criterios –tema adecuado, propósito, propósito esencial y conexión (normalmente abreviado sólo con la frase "propósito y conexión"). (1) Los temas apropiados desde un punto de vista Budista son los tres tipos de tratados apropiados (significativos en el sentido Budista; que conducen a renunciar al sufrimiento; y que se centran principalmente en la práctica) versus los seis tipos de tratados engañosos como se describen en el *Viniścayasaṃgrahaṇī* de Asaṅga (D4038, fol. 205a.3-7; ver nota al final 513). (2) El propósito apropiado de un texto significa que debe servir como una vía conveniente para penetrar el significado pretendido de las enseñanzas. (3) El propósito esencial es involucrarse en este significado con entusiasmo y eventualmente alcanzar la omnisciencia de un Buda. (4) La conexión propia se refiere a la que existe entre el fin y el fin esencial. Asimismo, en cuanto a la temática, las partes anteriores del contenido del texto deben estar debidamente conectadas con las siguientes.

578 D4061, fol. 30b.3 (CE omite la primera línea). Como se menciona en la Introducción, este verso también se cita en *Ālokā* de Haribhadra (p. 15.23).

579 El JNS (p. 52) identifica estas líneas como de Kumāra(śrībhadra), pero no se encuentran en su *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*. El *Vyākhyāyukti* (D4061, fol. 30b.4-6) dice que (1) el propósito de un sūtra debe expresarse primero, ya que así la audiencia desarrollará respeto por él y se esforzará por estudiarlo y retenerlo. Este propósito se logrará a través de (2) dar un resumen temático del sūtra; este resumen, explicando (3) el significado de las palabras del sūtra; que el orden del significado de estas palabras no sea contradictorio, a través de (4) mostrar su coherencia; y que los razonamientos y pasajes anteriores y posteriores no sean contradictorios, mediante (5) la refutación de las objeciones.

580 El AA contiene muchos versos muy concisos, ambiguos y crípticos, y además las versiones Sánscrita y Tibetana difieren en ocasiones. En los dos versos anteriores, intenté reflejar el orden de las líneas en Sánscrito, pero como el comentario se basa en el Tibetano, adopté en gran medida el significado del Tibetano. El hecho de que estos versos puedan leerse de varias maneras queda ampliamente resaltado por las muchas formas diferentes en que los explican tanto los comentarios Indios como Tibetanos. La principal diferencia aquí radica en las líneas 2a-c, donde el Sánscrito dice: "Habiendo memorizado el significado de los sūtras, que puedan progresar fácilmente en la práctica décima del Dharma" *(smṛtau cādhāya sūtrārthaṃ dharmacaryāṃ daśātmikām/ sukhena pratipatsīrann iti*; para una traducción completa de los versos 1-2 puramente del Sánscrito, vea la Introducción).

581 El *Vivṛti* y JNS (págs. 58-59) dicen que el conocimiento de todos los aspectos representa los ocho temas de la querida realización. En cuanto al significado de "aspectos" aquí, los sūtras de la prajñāpāramitā dicen que se refiere a los aspectos por medio de los cuales se pronuncian las enseñanzas. El *Vṛtti* (D3787, fol. 199b.1-6) presenta explicaciones de diferentes eruditos, como el "conocimiento de todos los aspectos" refiriéndose a la sabiduría que realiza los dieciséis aspectos de las cuatro realidades de los nobles; la sabiduría que comprende los aspectos últimos de los fenómenos (como la falta de naturaleza, el no surgimiento y la paz primordial); la capacidad de la

sabiduría de Buda para cumplir todos los aspectos de lo que aspiran los seres sintientes; y la sabiduría que es la base dentro de la cual se abandonan los oscurecimientos en todos sus aspectos. El Maestro Bhadrapāla explica que se llama "el conocimiento de todos los aspectos" porque es el corazón o esencia misma de todo lo que está incluido en los diez aspectos de los objetos cognoscibles, como la conciencia ālaya. Este, dice Vimuktisena, es el mejor comentario ya que este conocimiento es lo que se enfoca en lo perfecto (la naturaleza; *parinișpanna*). No está claro a quién se refiere "Bhadrapāla," pero es muy digno de mención que los diez aspectos de los objetos cognoscibles, comenzando con la conciencia ālaya, corresponden a los diez capítulos del *Mahāyānasaṃgraha* de Asaṅga. Además, todo el pasaje anterior en el *Vṛtti* se encuentra casi literalmente en el *Mahāyānasaṃgrahopanibandhana* (P552, fol. 345a.3-7) de Asvabhāva sobre el conocimiento de todos los aspectos en el *Mahāyānasaṃgraha* X.25 (correspondiente al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.58, que dice que es la gran iluminación en todos los aspectos que elimina las dudas de todos los seres en todas partes). Como se mencionó anteriormente, todo esto es una prueba más de que AA se basa en gran medida en la tradición Yogācāra y esto obviamente fue notado y aceptado por muchos comentaristas Indios tempranos y posteriores. Al comienzo del capítulo sobre el entrenamiento completo en todos los aspectos, tanto el *Ālokā* (D3791, fol. 176a.3-4) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 104b.3-4) definen "aspectos" en el contexto general de AA como instancias específicas de las sabidurías que se centran en la naturaleza de los Dharmas correctivos (como la impermanencia) para los factores antagónicos (como el apego a la permanencia). El JNS (vol. 2, p. 12) dice sobre esto que los "aspectos" son los rasgos distintos de las instancias específicas de conciencia que delimitan sus objetos directamente percibidos entre la totalidad de los objetos cognoscibles. Según el STT del Tercer Karmapa (p. 96), los aspectos a realizar consisten en el conjunto de los dieciséis aspectos de las cuatro realidades y el conjunto de los aspectos que son los dieciséis momentos de sabiduría en el conocimiento del camino del Mahāyāna, es decir, en el camino Mahāyāna de la visión. Éstos representan los aspectos de la naturaleza del parecer, mientras que el aspecto de la naturaleza fundamental última se refiere al hecho de que esos dos conjuntos de dieciséis aspectos en realidad permanecen libres de puntos de referencia (este hecho se denomina simplemente "aspecto").

582 La glosa de CE "lograr el Dharmakāya a través de aquello que tiene el carácter de las diez prácticas del Dharma" parece conservar el significado original de las líneas 2bc del Sánscrito ("progresar en la práctica décupla del Dharma"). La mayoría de los comentarios Indios (incluidos el *Vṛtti*, el *Ālokā* y el *Vivṛti*) no identifican "la práctica décupla del Dharma." El *Vivṛti* (D3793, fol. 81a.4-5) sólo dice que todo el significado de los sūtras de la prajñāpāramitā tiene el carácter de las ocho realizaciones claras, que consisten en las prácticas de lograr la Bodichita, la generosidad, etc. Al comprometerse con esto (*Ālokā*: a través del estudio, la reflexión y la meditación en los sūtras de la prajñāpāramitā), uno progresa gradualmente a través de las realizaciones de los diez bhūmis (como el primero que tiene la característica de realizar que el Dharmadhātu es omnipresente) y así manifestará el conocimiento de todos los aspectos. El *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra (D3796, fol. 25a.1-25b.2; también parcialmente parafraseado en JG, pags. 212-13) está de acuerdo con *Vivṛti*, explicando que el significado esencial de los sūtras de la prajñāpāramitā –las ocho realizaciones claras– tiene la naturaleza de la práctica décima del Dharma (las diez pāramitās). Esto significa la práctica de la Bodichita, la generosidad, etc. Desde el nivel de un Bodhisatva principiante hasta la Budeidad, en términos de la naturaleza causal y del fruto de la Bodichita, respectivamente, las pāramitās nunca están separadas de ella. Por lo tanto, incluso en el Budabhūmi, la generosidad y demás están dotadas de ella. Si la generosidad y demás no son bendecidas por la Bodichita (la vacuidad con un corazón compasivo), no representan la práctica del logro. Por lo tanto, se dice que la Bodichita es el elemento principal de esta práctica. En general, en el Mahāyāna hay tres conjuntos de prácticas. (1) La Bodichita de aspiración es la práctica de entrar. (2) La Bodichita de aplicación (las diez pāramitās) es la práctica de lograr, lo que significa lograr lo que uno ha aspirado o lograr de manera excelente el fruto. (3) La práctica de realización de un Buda consiste

en las actividades iluminadas del Dharmakāya. Entonces, Dharmamitra niega explícitamente la posición de algunos de que la práctica décima del Dharma se refiere al conjunto más común que se encuentra en el *Madhyāntavibhāga* V.8cd-10ab-(1) escribiendo las letras del Dharma; (2) venerarlo y a quienes lo proclaman; (3) practicar la generosidad para ambos; (4) escucharlo; (5) leerlo; (6) memorizarlo; (7) explicárselo a otros; (8) recitarlo; (9) reflexionar sobre él; y (10) meditar en él. Porque se refieren principalmente solo a la práctica de lograr logros en el camino de la preparación y, por lo tanto, no son la práctica suprema en todos los niveles de los Bodhisatvas, ni se mencionan nunca en los comentarios de Haribhadra (el *Vṛttipiṇḍārtha* de Prajñākaramati [D3795, fol. 256a] sigue esta negación). Además, se dice que afirmar la práctica décupla como las diez acciones virtuosas para el bienestar de uno mismo y de los demás no es sostenible porque los comentarios de Haribhadra tampoco las mencionan. El *Durbodhālokā* (D3794, fol. I47a.5) de Dharmakīrtiśrī sigue la identificación de Dharmamitra de la práctica décupla como Bodichita y las diez pāramitās puras, y el *Kīrtikalā* (D3799, fol. I9Ib.5) también lo glosa como las diez pāramitās. Por otro lado, el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti (D3801, fol. 77b.2-3) y el *Prajñāpradīpāvalī* de Buddhaśrījñāna (D3800, fol. 4b.5) identifican la práctica décupla como el conjunto mencionado anteriormente en el *Madhyāntavibhāga*. El *Marmakaumudī* (D3805, fol. 3a.6), lo explica explícitamente como refiriéndose a los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos. JG (pags. 213-16) explica que, aunque el *Ālokā* no establece explícitamente que la práctica décupla se refiere a los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos, esta es de hecho su posición. Además, JG niega explícitamente que la práctica décupla corresponda a las diez pāramitās o al conjunto anterior del *Madhyāntavibhāga*, diciendo que ninguno de estos dos conjuntos pertenece a lo que dicen los sūtras o AA y sus comentarios. Más bien, dice JG, el *Ālokā* glosa la práctica décupla a través de la frase "lograr la Bodichita, la generosidad, etc." (ver el pasaje correspondiente en el *Vivṛti* más arriba), que ilustra los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos y, por lo tanto, implícitamente se sitúa para los setenta puntos del AA. Entre esos diez puntos, "generosidad y demás" puede significar los temas de las instrucciones sobre la práctica (el segundo punto del conocimiento de todos los aspectos) o los cuatro conjuntos de la práctica Mahāyāna real (los últimos cuatro puntos del conocimiento de todos los aspectos –la práctica similar a la armadura y las prácticas de compromiso, los equipamientos y la liberación final) porque las seis pāramitās se explican en los cuatro. El propio comentario de JNS (págs. 59-60) guarda silencio sobre este tema, mientras que su comentario sobre el pasaje anterior en *Vivṛti* sigue a JG al glosar "la práctica de lograr la Bodichita, la generosidad, etc." como "los temas de las instrucciones." en la práctica –la práctica décupla del Dharma." Como CE arriba, muchos comentarios Tibetanos, como PBG (p. 468), glosan la práctica décupla del Dharma como las diez pāramitās.

583 Así, según el *Ālokā* (p. 4), el *Vivṛti* (D3793, fol. 81a.1-6), CE, JG (p. 210), JNS (pags. 55-56), y todos los demás comentarios que siga a Haribhadra, (1) el tema del AA está representado por las líneas I.1ab; (2) el propósito, por las líneas I.2cd; y (3) la finalidad esencial, por las líneas I.1cd-2ab. (4) La conexión entre (1)-(3) debe entenderse por implicación (lo mismo se encuentra en PBG, págs. 467-68). En otras palabras, dice JNS, (1) el tema del AA consta de sus ocho temas; (2) su propósito es realizar estos ocho temas de una manera sencilla basándose en el texto; (3) su propósito esencial es alcanzar el Dharmakāya basado en la realización según (2); y (4) la conexión es que (3) surge de (2), y (2) de (1). Por el contrario, SC (págs. 2-3) dice que la línea 1a es el tema; líneas 1bc y 2ab, la conexión; línea 1d, el propósito; y líneas 2cd, el propósito esencial.

584 D27, fol. 177a.4-5.

585 D3807, fol.26a.1-2.

586 P. 23. El JG (pags. 219-39) define la prajñāpāramitā real como "el prajñā (junto con sus factores mentales congruentemente asociados) de realizar directamente la vacuidad en los tres caminos de los nobles Mahāyāna (los caminos de la visión, la familiarización, y no aprendizaje)." En cuanto a su clasificación cuádruple, (1) la prajñāpāramitā natural se explica citando los sūtras de

la prajñāpāramitā; un famoso verso en alabanza de la prajñāpāramitā (atribuido a Rāhulabhadra); el *mūlamadhyamakākārikā* de Nāgārjuna; y el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra. Estos textos dicen que es la talidad, que no se puede enseñar ni conocer; está más allá del habla, del pensamiento, de la expresión, no surgida e incesante; es una originación dependiente no surgida e incesante; y no se puede decir que sea igual o diferente de los fenómenos. (2) La prajñāpāramitā escritural es lo que enseña como tema principal la prajñāpāramitā del fruto y la prajñāpāramitā del camino, o, en otras palabras, la culminación última de la sabiduría que realiza directamente la naturaleza de los fenómenos y está libre de todos los oscurecimientos, o, el camino que trasciende saṃsāra y nirvāṇa, la pāramitā que trasciende los nueve aspectos de las plegarias de aspiración, el esfuerzo, las aflicciones, el karma, el sufrimiento, el saṃsāra, las concepciones, las cualidades y los objetos conocibles. (3) Sobre la prajñāpāramitā del camino, JG cita el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* y el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā.* El *Prajñāpāramitāsūtra Solicitado por Candragarbha* (D27, fol. 177a.4-5) habla de la prajñāpāramitā contaminada durante el nivel de compromiso a través de la aspiración y de la prajñāpāramitā no contaminada durante los caminos de la visión y la familiarización. La verdadera prajñāpāramitā del camino es la sabiduría no conceptual de darse cuenta de que todos los fenómenos carecen de naturaleza en los caminos de la visión y la familiarización. Siguiendo el *Mahāyānasaṃgraha* II.21-22 (P5549, fols. 19b.6-20b.5), Ratnākaraśānti dice que la prajñāpāramitā es la sabiduría no conceptual que es el remedio para las diez distracciones conceptuales (en términos de no entidades o entidades, superimposición o negación, siendo una o diferente, la naturaleza de un fenómeno o sus características, y tomar un referente como su nombre o viceversa). En (4) la prajñāpāramitā del fruto, JG cita el *Mahāparinirvāṇasūtra* ("Se llama 'prajñāpāramitā' y también se llama 'samādhi similar al vajra'") y el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu diciendo: "Lo que se llama 'prajñāpāramitā' en última instancia trasciende los nueve aspectos de plegarias de aspiración,... Por lo tanto, la sabiduría supramundana no conceptual que consiste en el samādhi similar al vajra se llama 'prajñāpāramitā'. Es a partir de esta causa que surgen las sabidurías conceptuales y no conceptuales del logro posterior –la sabiduría semejante a un espejo, la sabiduría de la igualdad, la sabiduría discriminativa y la sabiduría que todo lo logra. Por lo tanto, dado que el fruto está etiquetado como su causa, se llama 'prajñāpāramitā'... Entre estos [factores] que así se llaman 'prajñāpāramitā; el que aquí se conoce como 'la prajñāpāramitā perteneciente al Budabhūmi.'" También el *Śatasāhasrikāpāramitābṛhaṭṭīkā* de Daṃṣṭrāsena (D3806, vol. na, fols. 25b.5-7, 42b.2-3 y 50b.6-7) y el *Bhagavatyāmnāyānusāriṇī* de Jagaddalanivāsin (D3811, fol. 17b.4-6) explica lo mismo, de lo cual queda claro que, aquí, el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu y estas otras dos obras (para detalles sobre las tres, ver la Introducción) no se refieren al samādhi similar al vajra como el que está al final del décimo bhūmi, sino como Budeidad, JG aduce más citas del *Prajñāpāramitāstotra*, el verso inicial del *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga (con su comentario de Triratnadāsa), el *Madhyamakāvatārabhāṣya*, el *Ālokā* (ver a continuación), y el comentario de Kamalaśīla sobre el *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, todos los cuales identifican la prajñāpāramitā con la Budeidad o sabiduría no conceptual. A continuación, JG distingue entre un aspecto real y uno nominal para cada uno de los cuatro tipos de la prajñāpāramitā explicados anteriormente. En cuanto a la prajñāpāramitā natural, según el *Prajñāpāramitāstotra* (siendo prajñāpāramitā "la esfera de la sabiduría experimentada personalmente"), el sujeto que percibe la (prajñāpāramitā) está etiquetado con el nombre de su objeto. Según el significado del propio término "prajñāpāramitā," el objeto está etiquetado con el nombre de su sujeto. En cuanto a la prajñāpāramitā del fruto, la verdadera es la sabiduría que consiste en el equilibrio meditativo no conceptual del Budabhūmi –el samādhi similar al vajra. La nominal consiste en las cuatro sabidurías conceptuales y no conceptuales (sabiduría similar a un espejo, etc.) que aparecen durante el posterior logro del equilibrio meditativo del Budabhūmi. Dado que surgen de este equilibrio meditativo como su causa, representan un caso en el que el resultado está etiquetado con el nombre de su causa. En cuanto a la prajñāpāramitā del camino, según el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti, el camino de la preparación se llama "prajñāpāramitā" porque es su causa. El Dharmakāya con su actividad iluminada se le llama

prajñāpāramitā porque es su fruto. La verdadera prajñāpāramitā del camino consiste en la sabiduría no conceptual que sirve como remedio para las diez distracciones conceptuales, es decir, los equilibrios meditativos de los diez bhūmis. Así, se explica que los caminos de acumulación y preparación, así como el Budabhūmi, son las formas nominales de la prajñāpāramitā del camino. En cuanto a la prajñāpāramitā escritural, en términos de su propia naturaleza, la prajñāpāramitā escritural real es lo que se expresa mediante la prajñāpāramitā escritural, mientras que la nominal consiste en que los medios de expresión están etiquetados con el nombre "prajñāpāramitā." Cuando la prajñāpāramitā se clasifica como triple como en la estrofa inicial del *Prajñāpāramitārtha-saṃgraha* de Dignāga, el comentario de Triratnadāsa al respecto (D3810, fol. 295a.5-295b.7) explica lo siguiente. En cuanto a que la prajñāpāramitā real (la realidad que debe lograrse) es la "sabiduría no dual," "dual" significa aprehensor y aprehendido, lo que se refiere a las cogniciones que no están exentas de estos dos. Lo aprehendido se refiere a lo que se presenta como forma y etc., mientras que lo aprehendido es el conocimiento que aparece como lo aprehendido. Por lo tanto, la prajñāpāramitā es la cognición que está desprovista del par de aprehensor y aprehendido. Es la realización muy pura que representa la culminación de todas las formas de los prajñās que surgen del estudio, la reflexión y la meditación. En cuanto a las escrituras y el camino, se les llama "prajñāpāramitā" con la intención de que estén conectados con esa realidad que debe lograrse en el sentido de que son los medios para lograrlo. Por lo tanto, se enseña que el significado del término "prajñāpāramitā" es doble –el principal es la sabiduría no dual y el ordinario, que consiste en las escrituras y el camino. Esto corresponde a lo que explica el *Ālokā* (ver la cita anterior). Al tomar el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* y el *Ālokā* como referencias escriturales, la mayoría de los Tibetanos explican que la prajñāpāramitā del fruto es la verdadera, mientras que la prajñāpāramitā escritural y la del camino son las nominales. Las razones para etiquetar a las dos últimas como prajñāpāramitā son que representan aquello que expresa la prajñāpāramitā del fruto y los medios o la causa para alcanzarla, respectivamente. El propósito de hacerlo es que aquellos que desean alcanzar este logro sepan que las escrituras son lo que deben estudiar a través del estudio y demás, y que el camino es lo que deben cultivar. La invalidación de la afirmación explícita de etiquetar las escrituras y el camino como prajñāpāramitā es que esta afirmación contradice los pasajes de los sūtras que hablan de la prajñāpāramitā como lo más consumado (lo que obviamente no son las escrituras y el camino). Sin embargo, en nuestro propio sistema, siguiendo la intención de Dignāga y el *Ālokā*, la distinción entre prajñāpāramitās totalmente cualificadas y nominales no aparece, pero parece que se afirma la distinción entre real (o principal) y ordinaria. Siguiendo a Dignāga, la cita anterior del *Ālokā* explica la prajñāpāramitā real como el Dharmakāya o el Tathāgata. Dado que la prajñāpāramitā de las escrituras es meramente conocimiento que aparece como nombres y palabras en los flujos mentales de aquellos a quienes se debe guiar, no es la prajñāpāramitā plenamente cualificada. En cuanto al camino, aunque es ordinario, eso no contradice que sea la prajñāpāramitā plenamente cualificada, tal como un ser humano común y corriente sigue siendo un ser humano plenamente cualificado. Aunque los dos *Bṛhaṭṭīkās* antes mencionados y el *Bhagavatyāmnā-yānusāriṇī* explican el samādhi semejante al vajra de los Budas como la prajñāpāramitā real y su sabiduría de logro posterior como la nominal, no dan razones sustanciales para hacer este tipo de distinción. Además, estos comentarios explican las sabidurías de los arhats Śrāvakas y Pratyekabudas como frutos de la prajñāpāramitā y las escrituras como su causa, etiquetando así las causas con el nombre de su resultado. Además, aunque explican todas las realizaciones de los Bodhisatvas hasta el décimo bhūmi como simplemente prajñāpāramitā de manera nominal, todavía dicen que las sabidurías de los arhats Śrāvakas y Pratyekabudas son frutos de la prajñāpāramitā. Esas explicaciones no son buenas. Por otro lado, al citar el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha*, el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra hace la distinción entre prajñāpāramitās totalmente cualificadas y nominales de acuerdo con este texto y el *Ālokā* y el *Saṃcayagāthāpañjikā* de Haribhadra. Esta posición es seguida por la mayoría de los Tibetanos. Sin embargo, si uno se refiere al camino como meramente nominal, todas las muchas afirmaciones en los sūtras de la prajñāpāramitā de que uno debe entrenarse en la prajñāpāramitā se volverían insostenibles porque aquello en lo que se debe

entrenar (la prajñāpāramitā) no existiría en ningún camino de aprendizaje. Además, todas las demás pāramitās se volverían entonces nada más que nominales y, por lo tanto, en realidad no habría seis o diez pāramitās completamente cualificadas en el camino de aprendizaje. Del mismo modo, no habría tres entrenamientos, dos acumulaciones, prajñā y medios, etc., completamente cualificados, de Bodhisatvas en el camino de aprendizaje. Se puede decir que las explicaciones sobre la necesidad de entrenarse en la prajñāpāramitā y sobre las pāramitās y entrenamientos existentes en el camino de aprendizaje se dan con la intención de que todos sean nominales. Pero entonces, aquello en lo que hay que entrenarse (la prajñāpāramitā del camino), entrenarse en ello, quién entrena, etc., también serían todos nominales. Si esto se acepta, el resultado de todo esto también sería sólo nominal. Porque no es factible que haya un resultado real si no hay una causa real. Al buscar la intención de Dignāga y Haribhadra, la distinción entre plenamente cualificado y nominal no aparece en sus obras. Más bien, el *Ālokā* (p. 23) dice claramente "real" y "nominal." Por lo tanto, quienes explican esta última distinción lo hacen en términos de (a) el resultado es lo más importante en contraposición a la causa y (b) la causa y el resultado son mutuamente dependientes. Así, cuando la base principal a la que se aplica el nombre prajñāpāramitā se explica como el fruto, sus dos causas (escrituras y camino) también se explican y etiquetan con este nombre, tal como lo hace el pasaje anterior en el comentario sobre el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha*. En cuanto a la razón por la cual aquí se considera que el fruto es lo principal, este comentario afirma que la prajñāpāramitā es aquello que deben lograr los Bodhisatvas porque es el fruto que desean. Las escrituras y el camino se consideran ordinarios porque son las causas para lograr deliberadamente este logro. Lo mismo se expresa en el *Ālokā* y el *Saṃcayagāthāpañjikā* de Haribhadra, así como en el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, y todos dicen que la sabiduría Búdica similar a una ilusión es la prajñāpāramitā principal, mientras que las escrituras y el camino no son los principales. Por lo tanto, el hecho de que la prajñāpāramitā del fruto sea considerada la principal (o real) significa que la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos se realiza a través del surgimiento progresivo de las cogniciones de los tres prajñās y, por lo tanto, es más consumada. Por eso, se le da el nombre de "prajñāpāramitā." Comparado con esto, lo que no es tan poderoso, pero consiste en (a) la causa o el camino hacia esta prajñāpāramitā principal y (b) las escrituras, es adecuado para ser etiquetada con el nombre de "prajñāpāramitā." Porque (a) es su causa y (b) es lo que la expresa. Aunque el camino y las escrituras están etiquetados con el nombre de su resultado, no son la prajñāpāramitā real porque no poseen las características únicas de la prajñāpāramitā del fruto real. Sin embargo, el camino y las escrituras no pueden ser invalidados como prajñāpāramitā simplemente diciendo que ellos, en general, no llevan el nombre "prajñāpāramitā" y no representan la consumación del prajñā porque la prajñāpāramitā del camino está dotada de la pura consumación del prajñā y las características de la prajñāpāramitā. Por lo tanto, es en términos de ser menos o más prominente que el camino se etiqueta con el nombre de su resultado, pero esto no es una distinción general en términos de que la prajñāpāramitā plenamente cualificada sea o no la prajñāpāramitā real –como se ilustró antes. Muchas escrituras identifican la prajñāpāramitā plenamente cualificada como la sabiduría no conceptual más consumada. Además, ni AA ni *Vṛtti* distinguen las ocho realizaciones en términos de ser reales y nominales. Vimalamitra dice: "La prajñāpāramitā suprema es el Dharmakāya que es puro en todos los aspectos. Lo que tiene otras características además de eso (como generar Bodichita; las instrucciones; la práctica similar a la armadura; y las prácticas de compromiso, los equipamientos y la liberación final) es de naturaleza causal." También sostiene que tanto las prajñāpāramitās causal como la del fruto son prajñāpāramitās plenamente cualificadas. También el *Saṃcayagāthāpañjikā* de Buddhaśrījñāna, el *Ālokā* y Kamalaśīla sostienen que la prajñāpāramitā del camino es el completamente cualificada. Además, el *Madhyamakāvatāra*, cuando explica que las diez pāramitās son los más prominentes en los respectivamente correspondientes entre los diez bhūmis, no dice que prajñāpāramitā volverse pura y más prominente en el sexto bhūmi sea meramente algo nominal. Más bien, su *Bhāṣya* explica que, así como un guía visual que guía a los ciegos a su destino deseado, la prajñāpāramitā capta las cualidades de las otras pāramitās y así las establece en el Budabhūmi porque tiene la naturaleza de

ver lo que es y lo que no es el camino perfecto. Además, tanto este texto como el *Vṛtti* se refieren a la prajñāpāramitā del camino que hace que las otras pāramitās sean puras y supramundanas liberándolas de las esferas del agente, el objeto y la acción. Por lo tanto, dado que el mero término "prajñāpāramitā" no tiene por qué referirse únicamente a la prajñāpāramitā del fruto, la prajñāpāramitā del camino es la prajñāpāramitā plenamente cualificada por sí misma y sin depender de nada más. Además, cuando se hace referencia a la prajñāpāramitā del camino como el camino plenamente cualificado, representa el fruto nominal en el sentido de que se trata de un resultado etiquetado con el nombre de su causa (según la explicación de Ratnākarasanti). En resumen, en cuanto a todas las subdivisiones a las que se aplica el nombre "prajñāpāramitā," no hay ninguna que no esté incluida en la tríada de la prajñāpāramitās escritural, de camino y del fruto. Que las prajñāpāramitās de las escrituras y del camino no sean la prajñāpāramitā real solo significa que no son la prajñāpāramitā del fruto, pero no es que no sean prajñāpāramitā en absoluto porque no hay otras prajñāpāramitās que no estén incluidas en estos tres (o cuatro) tipos de la prajñāpāramitā. Por lo tanto, su clasificación como real y nominal se hace en términos de comparación, tal como, desde su propio punto de vista, se afirma que los nirvāṇas e iluminaciones inferiores de los Śrāvakas y Pratyekabudas están plenamente cualificados, mientras que, desde la perspectiva de los demás, es decir, en comparación con el nirvāṇa no permanente y la gran iluminación, son sólo nominales. En este sentido, el *Madhyamakāvatārabhāṣya* dice que, por sí solas, las otras cinco pāramitās reciben el nombre de "pāramitā" en virtud de que implican el rasgo distintivo de la dedicación, siendo así similares a la prajñāpāramitā. Sin embargo, sólo cuando son abrazadas por la prajñāpāramitā del camino se hace referencia a ellas como "prajñāpāramitā" supramundana. En cuanto a la cuestión de si las realizaciones claras de los Śrāvakas y Pratyekabudas son prajñāpāramitās reales o nominales, los sūtras, el *Prajñāpāramitāstotra*, el *Vṛtti* y el *Ālokā* explican que todas las realizaciones claras de los Śrāvakas y Pratyekabudas están incluidas en el conocimiento de las entidades. En consecuencia, todas estas realizaciones están incluidas en la prajñāpāramitā, pero no son prajñāpāramitā como tal porque la prajñāpāramitā es principalmente el epítome especial del Mahāyāna que no es común con otros. Según el *Ālokā* y el *Saṃcayagāthāpañjikā* de Buddhaśrījñāna, en comparación con la poco común prajñāpāramitā del Mahāyāna, las realizaciones claras de Śrāvakas y Pratyekabudas son formas artificiales de la prajñāpāramitā y, por lo tanto, se explican como simples reflejos de la prajñāpāramitā. Además, se dice que los Śrāvakas y Pratyekabudas ni siquiera poseen los nombres de las seis pāramitās tal como se explican en el Mahāyāna. En cuanto a clasificar generalmente la prajñāpāramitā como los ocho temas de AA sin hacer ninguna distinción entre real y nominal, los ocho temas simplemente representan la prajñāpāramitā sin tal distinción.

587 El CE no incluye estas seis líneas en su totalidad, sino que solo presenta los nombres respectivos bajo cada tema a continuación.

588 Para las definiciones de los ocho temas dadas por JNS, PSD y STT, consulte el Apéndice V en el Volumen Dos.

589 Una "mente primaria" se define como "aquello que conoce la naturaleza de un objeto," mientras que un "factor mental" se define como "aquello que conoce las características distintivas de este objeto." Las seis u ocho conciencias son mentes primarias, mientras que el sentimiento, la discriminación y, los cuarenta y nueve factores del cuarto skandha de formaciones son factores mentales.

590 Cada subtítulo (2) –explicación del término– en las siguientes descripciones de los ocho temas utiliza sus respectivos nombres como se enumeran en AA I.3cd-4 anteriormente.

591 La presentación de CE que hace de las definiciones, clasificaciones y límites de los ocho temas se basa obviamente en JG (págs. 239-48). Este último define el conocimiento de todos los aspectos como "la sabiduría que carece de las manchas de todos los oscurecimientos y realiza directamente todos los aspectos de la talidad y variedad de manera momentánea." Es doble –(1) el conocimiento de todos los aspectos de la talidad es "la sabiduría de comprender directamente la naturaleza de los

fenómenos, es decir, que todas las manchas estén apaciguadas.” (2) El conocimiento de todos los aspectos de la variedad consiste en (a) “la sabiduría de realizar directamente todos los aspectos de los objetos cognoscibles (todas las naturalezas, causas y resultados de los fenómenos sin excepción)” y (b) “la sabiduría final de comprender directamente realizando los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos en términos de sus causas y resultados primarios.” La naturaleza del conocimiento de todos los aspectos es centrarse en la naturaleza de todos los fenómenos (vacuidad natural); confiar en la condición dominante de la atención plena de haber cultivado muchas formas de ocupación mental que implican el conocimiento de todos los aspectos; y su aspecto es la sabiduría última de la paz natural (y no la paz de entidades previamente existentes que cesaron más tarde). El conocimiento real de todos los aspectos existe sólo en el Budabhūmi, mientras que sus formas meramente aproximadamente concordantes existen en los cuatro últimos caminos de los Bodhisatvas y también en los Śrāvakas y Pratyekabudas. Por lo tanto, el conocimiento de todos los aspectos que se enseña en el primer capítulo de AA no es el conocimiento plenamente cualificado, porque los sūtras dicen que no se alcanza antes del samādhi similar al vajra.

592 El JNS (p. 65) explica que darse cuenta de que algo es paz primordial equivale a darse cuenta de que carece de naturaleza.

593 El JG (págs. 240-42) aquí define el conocimiento del camino como “principalmente la realización clara de los nobles Bodhisatvas de que los tres caminos carecen de naturaleza en última instancia y, al ser abrazados por esta realización, realizar directamente los tres caminos y promover el bienestar de los demás en el nivel de lo aparente sin manifestar el verdadero fin al no completar la tríada de completación, maduración y purificación” (sobre este último, ver Apéndice I2A4 y sigs. y el Gráfico 12). Es doble –(1) el conocimiento del camino de la liberación final de los tres yānas y (2) el conocimiento del camino para realizar los tres caminos como no surgidos. El primero, al no observar los tres caminos en última instancia, los conoce y realiza directamente en el nivel de lo aparente, promoviendo así el bienestar de aquellos con las tres disposiciones de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas y no manifestando el verdadero fin como arriba. En términos de sus objetos de enfoque (los tres caminos), este conocimiento del camino es triple. Esta es la realización clara supramundana de la visión cognitiva de los Bodhisatvas que miran los dos caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas, que es la realización clara de revelar los tres caminos. El segundo tiene el carácter de ser inseparable de la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos que existe en los flujos mentales de los Budas. En cuanto a las líneas divisorias del conocimiento del camino, existen principalmente desde el camino Mahāyāna de la visión hasta el final del continuo. Tanto el *Vṛtti* como el *Ālokā* niegan que una cognición que simplemente conoce a través de generalidades del objeto sea el conocimiento plenamente calificado del camino. Además, decir que el conocimiento del camino existe en el Budabhūmi se puede hacer en el contexto de explicar cada una de las realizaciones claras de los cuatro tipos de nobles por separado, pero no es bueno explicar las líneas divisorias del conocimiento del camino como se explica aquí incluye al Budabhūmi.

594 El JG (págs. 242-43) define el conocimiento de las entidades como “el conocimiento que realiza directamente que todas las entidades están principalmente vacías de una identidad de la persona y es abrazado por esta realización.” Tiene dos aspectos –(1) los conocimientos de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas que, desde la perspectiva de los Bodhisatvas, son factores antagónicos y (2) el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas que es el remedio de los primeros. La primera consiste en las dos realizaciones directas de que todas las entidades están principalmente vacías de una identidad de la persona o del aspecto aprehendido de la identidad de los fenómenos y están abrazadas por estas respectivas realizaciones. La segunda es la realización directa de la ausencia de identidad de los fenómenos de una manera totalmente completa. Por lo tanto, sólo (1) representa las realizaciones claras de los Śrāvakas y Pratyekabudas, mientras que (2) es inseparable del conocimiento del camino y del conocimiento de todos los aspectos,

representando así las realizaciones claras de los Bodhisatvas y los Budas. En cuanto a sus aspectos cognitivos, (1) tiene los dieciséis aspectos de las cuatro realidades y (2) tiene el aspecto de la naturaleza de todos los fenómenos. Sin embargo, los tipos puros de realización de (1) también existen en los flujos mentales de los Bodhisatvas y los Budas. Que (2) se presenta como el conocimiento de las entidades a través de sus objetos o sus factores a ser abandonados. En cuanto a sus límites, el primer conocimiento plenamente cualificado de las entidades existe a partir de los caminos de la visión de los Śrāvakas y Pratyekabudas en adelante, mientras que el último conocimiento plenamente cualificado existe a partir del camino de la visión Mahāyāna en adelante. Las formas aproximadamente concordantes de (1) y (2) existen en los caminos de acumulación y preparación de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, respectivamente, porque existe la comprensión, a través de generalidades del objeto, de que las entidades carecen de identidad (de la persona).

595 El JG (pags. 243-44) define el entrenamiento completo en todos los aspectos como "el yoga de los Bodhisatvas que se familiarizan con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada para lograr la maestría sobre estos aspectos después de haberlos comprendido a través del estudio y la reflexión." Cuando se divide en general, el entrenamiento completo en todos los aspectos contiene 173 yogas de familiarización con la misma cantidad de todos los aspectos de los tres conocimientos. En particular, consta de los cinco entrenamientos naturales y los quince entrenamientos situacionales. En cuanto a las líneas divisorias, en términos de que el entrenamiento completo en todos los aspectos es la causa del resultado del entrenamiento culminante, existe desde el camino menor de acumulación hasta el último momento del gran camino de acumulación. El entrenamiento completo en todos los aspectos como tales existe desde el camino de acumulación Mahāyāna menor hasta el final del continuo.

596 Un camino ininterrumpido se refiere al proceso de que un determinado factor al que se debe renunciar sea completamente eliminado mediante su remedio específico, sin que nada pueda interrumpir o detener este proceso. El resultado de esto –la ausencia del factor en cuestión al que hay que renunciar– se denomina "camino de liberación." Por ejemplo, los dieciséis momentos del camino de la visión constan de ocho caminos ininterrumpidos que se alternan con ocho caminos de liberación (para más detalles, ver más abajo). En el contexto del entrenamiento culminante, el camino ininterrumpido se refiere al samādhi similar al vajra durante el último momento del décimo bhūmi.

597 El JG (pags. 244-45) define el entrenamiento culminante como "el yoga de los Bodhisatvas que es la familiarización consumada con los tres conocimientos de manera combinada, que se basa en el entrenamiento completo precedente en todos los aspectos en el gran camino de la acumulación." Se clasifica en siete partes –los cuatro entrenamientos culminantes en los cuatro niveles del camino de la preparación y los entrenamientos culminantes en los caminos de la visión, el camino de familiarización y el camino ininterrumpido. El JG también habla aquí de una clasificación óctuple no especificada (puede ser que esto se refiera al entrenamiento culminante del camino de la visión siendo contado como doble en términos de su camino ininterrumpido y su camino de liberación). En cuanto a sus líneas fronterizas, existen desde el nivel de calor del camino de la preparación Mahāyāna hasta el final del continuo.

598 De acuerdo con Āryavimuktisena, JG (págs. 245-46) define el entrenamiento en serie como "el yoga del entrenamiento secuencial en los trece Dharmas como objeto del entrenamiento." Según Haribhadra, se define como "el yoga de los Bodhisatvas que se basa en la realización clara culminante y consiste en familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos recorriéndolos en el debido orden a medida que se realizan individualmente y en combinación para obtener estabilidad en ellos." El entrenamiento en serie es de trece partes. En cuanto a las líneas fronterizas, según Āryavimuktisena, existen desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo, lo que concuerda con los sūtras que identifican que tienen lugar desde la primera generación de

Bodichita en adelante. Según Haribhadra y Buddhaśrījñāna, existe desde inmediatamente después del entrenamiento culminante (en el camino de la preparación) hasta el momento anterior al final del continuo.

599 El JG (p. 247) enumera tres formas en las que un "instante" puede entenderse en el Budismo: (1) la fracción 368 del tiempo de un chasquido de dedos como se conoce en el abhidharma; (2) el tiempo que tarda una partícula material más diminuta en cambiar su estado como se explica en el *Prajñāpti* [JG sólo tiene *gdags pa* como nombre del texto, que probablemente se refiere a uno de los dos textos del *Tengyur* cuyos nombres incluyen esa palabra –las obras anónimas de abhidharma *Karaṇaprajñāpti* (Tib. rgyu gdags pa; D4087) y *Karmaprajñāpti* (Tib. las gdags pa; D4088)]; y (3) el tiempo que lleva completar una acción determinada. Aunque el *Prasphuṭapadā* y los Tibetanos anteriores sostienen que el instante en cuestión aquí se refiere a (3), debe referirse a (1). Porque esto concuerda con el dicho de *Ālokā* (D3791, fol. 316a.1-2): "Al haberse familiarizado con la realización perfecta en un solo instante, en el segundo instante se produce la realización perfecta del Dharmakāya." Además, el *Vivṛti* (D3793, fol. 130b.3-4) en AA VII.2 compara el entrenamiento en este único instante con el único paso adecuado en una rueda hidráulica que la mueve en su totalidad en virtud de haber sido bien elaborada antes por un hábil carpintero. Del mismo modo, a través del poder de las plegarias de aspiración previas y el Dharmadhātu, en un solo instante, cuando se enfoca en la única sabiduría no contaminada, se manifiesta todo lo que concuerda en tipo (con esta sabiduría). Además, el AA VIII.1c habla de "la realización del sabio en un solo instante."

600 Según Āryavimuktisena, JG (págs. 246-47) define el entrenamiento instantáneo como "el yoga final de la realización en la manera de realizar los dos Dharmas no contaminados." Según Haribhadra, se define como "el yoga final de los Bodhisatvas que surge en virtud del poder del entrenamiento en serie." Aunque esta formación es de una sola naturaleza, se divide en cuatro a través de los aislamientos de sus cuatro características distintas. Existe únicamente al final del continuo.

601 El JG (págs. 247-48) define el Dharmakāya como "el fruto o maduración final de los cuatro entrenamientos –el kāya que está dotado de muchas ramas de Dharmas no contaminados." Esto concuerda con AA IX.1c. y IX.2c. Además, como se menciona en la Introducción, basado en el verso 41 del *Satyadyayavibhāga* de Jñānagarbha y el *Satyadvayavibhāgapañjikā* de Śāntarakṣita (D3883, fol. 50a.6-50b.4), JG explica que "dharma" en el término "Dharmakāya" se refiere a las ramas o miembros de las cualidades no contaminadas de este "cuerpo," mientras que "kāya" se refiere a su acumulación o colección, porque funciona como la base de todas las cualidades. El Dharmakāya se clasifica como los tres o cuatro kāyas más su actividad iluminada. En cuanto a sus límites, el Dharmakāya y su actividad iluminada que aquí se enseñan existen únicamente en el Budabhūmi. Algunos dicen que, entre los dos tipos de actividad iluminada, la que existe para el agente de esta actividad existe sólo en el Budabhūmi, mientras que la que existe para los destinatarios (sus objetos) existe en el nivel de los principiantes. Esto no es sostenible, porque la actividad funcional real es la actividad iluminada del agente (el Buda), mientras que lo que existe para sus destinatarios es el resultado de esta función o actividad, pero no la actividad iluminada en sí.

602 El JG (págs. 248-54) dice que el número de los ocho temas es definitivo en términos de que una sola persona se convierta en Buda. Primero, los tres conocimientos son definidos en número en términos de lo que se debe conocer, porque uno necesita saber el resultado que se desea alcanzar (el conocimiento de todos los aspectos); la causa que hace que uno lo alcance (el conocimiento del camino); y las distinciones entre los factores a renunciar y sus remedios (el conocimiento de las entidades). En segundo lugar, los cuatro entrenamientos son definidos en número en términos de lo que se debe practicar, porque representan dos pares de causa y resultado. Dado que uno no es capaz de renunciar a los factores antagónicos simplemente a través del conocimiento, definitivamente necesita el entrenamiento culminante, en el que uno obtiene maestría sobre los remedios. Este

entrenamiento debe ir precedido de una formación completa en todos los aspectos para que uno pueda obtener dicha maestría. Por lo tanto, estos son los dos entrenamientos que representan el par de causa y resultado en términos de obtener maestría. Para alcanzar el Dharmakāya –la realización totalmente perfecta de todos los fenómenos– en un solo momento, uno definitivamente necesita el entrenamiento instantáneo. En este entrenamiento, cuando uno manifiesta un único Dharma no contaminado en un solo instante, es capaz de manifestar todos los demás Dharmas no contaminados que son concordantes en tipo con él, sin necesidad de hacer ningún esfuerzo para manifestarlos. Esto, a su vez, debe estar precedido por un entrenamiento en serie que manifieste secuencialmente los Dharmas con los que hay que familiarizarse de manera combinada, haciendo esfuerzos para familiarizarse con ellos una y otra vez sin mezclar su orden apropiado. Así, estos dos entrenamientos representan el par de causa y resultado en términos de estabilidad. Ésta es la posición de Haribhadra. Según Āryavimuktisena, el fruto del Dharmakāya consiste en la renuncia a todos los oscurecimientos antagónicos y la realización de todas las cualidades sin excepción. Por lo tanto, los dos primeros entrenamientos son necesarios para renunciar a los factores antagónicos, mientras que los dos últimos sirven para manifestar las cualidades. En cuanto al orden de los ocho tópicos definidos, los tres conocimientos se enseñan primero, porque es necesario determinar el objeto a abordar a través del estudio y la reflexión. Entre los tres conocimientos, se enseña el conocimiento de todos los aspectos para generar entusiasmo ya que enseña el fruto. A continuación se enseña el conocimiento del camino, porque, cuando se busca la causa de este logro, uno necesita conocer todos los caminos de los tres yānas. En este contexto, uno debe conocer las distinciones entre los factores antagónicos y sus remedios, razón por la cual a partir de entonces se enseña el conocimiento de las entidades. Cuando se explica en este orden, es fácil de entender para la audiencia y, por lo tanto, representa “la progresión en términos de explicación.” Entonces, para comprometerse realmente con el objeto de compromiso que se ha determinado a través del estudio y la reflexión de esta manera, es necesario practicar los cuatro entrenamientos. Entre ellos, se enseña primero el par de causa y resultado en términos de obtener maestría para renunciar a los factores antagónicos. A esto le sigue el par de causa y resultado en términos de estabilidad para poder manifestar las cualidades. Finalmente, el texto enseña el Dharmakāya –el fruto de haber participado de esta manera. Toda esta secuencia representa “la progresión en términos del surgimiento de la realidad (aquello a lo que se refieren las explicaciones),” porque los entrenamientos surgen en virtud de haber determinado el objeto del compromiso. Sin embargo, no hay progresión en términos de esa realidad en los tres conocimientos mismos, ni en los cuatro entrenamientos solos, porque esta progresión en términos de la realidad tampoco es definitiva para los entrenamientos culminantes y en serie. En cuanto a que los ocho temas sean iguales o diferentes, los tres conocimientos son diferentes porque los sūtras, los AA y todos los comentarios hablan de que son distintos en términos de sus soportes, objetos y funciones. Los cuatro entrenamientos y el Dharmakāya también son diferentes porque el entrenamiento completo en todos los aspectos y el entrenamiento culminante son una causa y su resultado; el entrenamiento en serie y el entrenamiento instantáneo son también causa y su resultado; los cuatro entrenamientos y el Dharmakāya son causas y su resultado; y sus respectivas líneas divisorias y definiciones son diferentes. Sin embargo, no siempre son diferentes en ningún caso –también pueden ser de la misma naturaleza, aunque sólo difieren en términos de aislamientos. Por ejemplo, desde el final del continuo en adelante, el entrenamiento completo en todos los aspectos, el entrenamiento culminante, el entrenamiento en serie y el entrenamiento instantáneo son de una sola naturaleza que es idéntica a la naturaleza de la sabiduría del final del continuo. Sin embargo, el entrenamiento completo en todos los aspectos y el entrenamiento culminante al final del continuo difieren del entrenamiento completo en todos los aspectos y el entrenamiento culminante que se enseñan en los capítulos cuarto y quinto, respectivamente. Además, los cuatro entrenamientos son uno en naturaleza con el conocimiento del camino, y el Dharmakāya y el conocimiento de todos los aspectos también son uno en naturaleza. Aún así, todos son diferentes en términos de aislamientos. Los tres conocimientos de los Budas son uno como la naturaleza del conocimiento de todos los

aspectos porque sus conocimientos del camino y las entidades representan las manifestaciones de la realización final en el momento de el fruto al haberse familiarizado con los aspectos de los tres conocimientos (sus objetos) y porque están dotados de la realización final de las entidades y los tres caminos no surgen. Así, en este nivel, los tres conocimientos están simplemente etiquetados en términos de sus distintos objetos. Sin embargo, los conocimientos del camino y las entidades en el Budabhūmi son diferentes de estos conocimientos cuando se explican principalmente como dos de los ocho tópicos del AA en las dos primeras líneas de homenaje del texto y en sus capítulos segundo y tercero, respectivamente, porque sus soportes, naturalezas y funciones se explican allí como distintos. En cuanto a que los ocho temas no sean repetitivos o redundantes, el JG dice que (1) los tres conocimientos no son repetitivos entre sí; ni (2) el entrenamiento completo en todos los aspectos es una repetición de los tres conocimientos; ni (3) los cuatro entrenamientos son repetitivos entre sí; ni (4) el Dharmakāya es una repetición del conocimiento de todos los aspectos. (1) Alguien puede decir: "Los pasajes de AA que enseñan sobre el conocimiento de todos los aspectos y el conocimiento del camino son repetitivos porque las explicaciones de los primeros sobre los caminos de la visión y la familiarización, como los equipamientos de los bhūmis, también se explica bajo el conocimiento del camino y porque ambos conocimientos enseñan las causas del conocimiento de todos los aspectos." No son repetitivos porque su finalidad es diferente. Porque las explicaciones bajo el conocimiento de todos los aspectos significan definir todos los Dharmas causales y resultantes como el conocimiento único que es el conocimiento de todos los aspectos (como dice el *Ālokā*). Las explicaciones bajo el conocimiento del camino sirven para eliminar dudas sobre si el conocimiento del camino de los Bodhisatvas ha sido enseñado bajo el conocimiento de todos los aspectos. Además, los puntos que definen el conocimiento de todos los aspectos simplemente aducen las causas puras, mientras que el conocimiento del camino enseña estas causas por separado como el conocimiento de los tres caminos del Bodhisatva de visión, familiarizacion y no aprendizaje, definiéndolos a través de sus objetos. Alguien puede decir: "Los pasajes de AA que enseñan sobre el conocimiento del camino y el conocimiento de las entidades son repetitivos porque los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas también se enseñan en el segundo capítulo." No son repetitivos porque la enseñanza sobre los tres como objetos en el segundo capítulo tiene como objetivo definir su sujeto cognitivo –el conocimiento del camino. Las explicaciones del tercer capítulo, según el *Ālokā*, al enseñar el conocimiento de las entidades como remedio para estar libre de superimposiciones (como la ignorancia), constituyen una enseñanza separada sobre el conocimiento de todas las entidades con el fin de hacernos comprender los caminos de Śrāvakas y Pratyekabudas como conocimientos de entidades que representan factores antagónicos (lo opuesto al de los Bodhisatvas). Además, dado que se explica que los tres conocimientos tienen diferentes objetos de enfoque, soportes y funciones, no hay ningún defecto en que sean repetitivos. (2) Algunos pueden decir: "Los pasajes de AA que enseñan sobre los tres conocimientos y el entrenamiento completo en todos los aspectos son repetitivos porque, bajo el entrenamiento completo en todos los aspectos, sus aspectos, entrenamientos y características definitorias se explican como los tres conocimientos." Según Āryavimuktisena (a quien Haribhadra sigue aquí), no son repetitivos porque los aspectos del conocimiento de todos los aspectos son sujetos cognoscitivos que son definitivamente distintos, mientras que el entrenamiento completo en todos los aspectos representa el sujeto cognoscitivo de todos los aspectos sin excepción. Desde un punto de vista, las enseñanzas bajo los tres conocimientos son las plenamente cualificadas, porque enseñan lo que se debe conocer a través de lo que define y lo que se define. Lo que se enseña en el entrenamiento completo en todos los aspectos representa a los alumnos ya que se enseña a través de la práctica. Desde otro punto de vista, lo que se enseña bajo los tres conocimientos representa los objetos de realización como los aspectos de la paz natural y la triple falta de surgimiento de los tres conocimientos. Lo que se enseña durante el entrenamiento completo en todos los aspectos tiene como objetivo los remedios a través de los cuales los factores antagónicos llegan a estar apaciguados. (3) Alguien puede decir: "Los cuatro entrenamientos son repetitivos porque enseñan los medios para practicar una y otra vez." No son repetitivos porque Āryavimuktisena afirma que

son causas y resultados en términos de familiarizarse con todos los aspectos y lograr la conducta. Según Haribhadra, el entrenamiento completo en todos los aspectos y el entrenamiento culminante representan la causa y su resultado en términos de obtención de maestría, mientras que el entrenamiento en serie y el entrenamiento instantáneo son la causa y su resultado en términos de estabilidad. (4) Alguien puede decir: "El conocimiento de todos los aspectos y el Dharmakāya son repetitivos porque ambos enseñan el fruto." No son repetitivos porque, bajo el conocimiento de todos los aspectos, el objeto a alcanzar mediante la práctica de los cuatro entrenamientos se enseña a través del conocimiento de lo que se va a conocer, mientras que el Dharmakāya se explica a través del fundamento que es el fruto de habernos involucrado en este conocimiento. Buddhaśrījñāna dice que los tres conocimientos se enseñan siendo objetos; los cuatro entrenamientos, a modo de ser causas; y el Dharmakāya y su actividad iluminada, a modo de fruto. También se puede decir que el conocimiento de todos los aspectos se enseña a través de lo que lo define, mientras que el Dharmakāya se enseña a través de su naturaleza.

603 El Sánscrito se refiere literalmente a "penetración" en el sentido de una experiencia de "avance," que se refiere a enfrentar directamente la realidad última en el camino de la visión. Las ramas o factores que conducen a tal avance son las cuatro etapas del camino de la preparación, cuyo nombre deriva de prepararse para este avance o unirse a él.

604 Al igual que los guerreros sin armadura, cuando son atravesados por armas, son incapaces de pelear y ganar una batalla, los Bodhisatvas se sentirán frustrados o enojados y agotados por su tremenda carga de trabajo y responsabilidades para con todos los seres sintientes si no logran realizar sus muchas tareas sin la comprensión subyacente de que ellos mismos, todas sus actividades altruistas, los seres sintientes como destinatarios de estas actividades y la "meta" final del nirvāṇa carece de existencia real. De esta manera, esa comprensión es la armadura de los Bodhisatvas.

605 El JNS (p. 66) agrega que los primeros tres de estos diez Dharmas del conocimiento de todos los aspectos se presentan como la secuencia de causa y resultado. Los cuatro desde la penetración en adelante, (3)-(6), más "la propia naturaleza de la práctica" se presentan como la secuencia de explicación. Las cuatro prácticas (7)-(10) son la secuencia de la realidad del conocimiento de todos los aspectos.

606 El JNS (p. 68) explica que el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas representa el factor antagónico del camino del Mahāyāna ya que comprende las cuatro realidades de los nobles como meramente consistentes en las características de sus dieciséis aspectos (como la impermanencia). El conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas funciona como remedio para comprender cualquier característica con respecto a todas las entidades, caminos y aspectos.

607 El JNS (p. 69) agrega que (9)-(11) se presentan desde la perspectiva del camino final del no más aprendizaje, siendo respectivamente las causas del Dharmakāya, las moradas puras de los rupakāyas y la actividad iluminada consumada.

608 Según fuentes como el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.17-19, entre los cuatro niveles del camino de la preparación, "calor" lleva este nombre ya que es la primera indicación o anticipación del camino de los nobles –el fuego que puede quemar todo el combustible de las aflicciones. "Pico" indica la cumbre de aquellas raíces de la virtud que son inestables, así como desde el pico de una montaña uno puede retroceder al lado de donde vino o progresar al otro lado– el resto del camino de la preparación, etc. "Preparación serena" (Sct. kṣānti, Tib. bzod pa; lit. "paciencia," "resistencia") se refiere a una disposición o apertura constante para las cuatro realidades. En un sentido general Mahāyāna, el término significa estar mentalmente preparado para la realización directa de la vacuidad, también conocido como "el Dharma del no surgimiento" (Sct. anutpattidharmṣānti, Tib. mi skye ba'i chos la bzod pa). Por lo tanto, en este contexto, "disposición equilibrada o abierta" no significa soportar o soportar algo pasivamente, sino que indica una

voluntad y receptividad activa para integrar la experiencia de la vacuidad en el flujo mental de uno y ser capaz de vivir dentro de su absoluta falta de fundamento. Los versos 28 y 29 del *Bodhisaṃbhāra* de Nāgārjuna dicen:

> Ni surgiendo ni cesando,
> ni no surgiendo ni no cesando,
> ni ambos ni ninguno,
> ni vacío ni no vacío–
> cuando no se desvía de la visión del medio
> con respecto a cualquier fenómeno,
> hay una disposición equilibrada para no surgir,
> porque todas las concepciones son eliminadas.

En un sentido más específico, "disposición equilibrada" se refiere al tercero de los cuatro niveles del camino de la preparación, en el que el practicante alcanza recientemente cierto grado de apertura y calma en el sentido de no tener miedo a la vacuidad profunda. Estrictamente hablando, el alcance completo de este tipo de disposición equilibrada sólo se alcanza a partir del camino de la visión, cuando la naturaleza de los fenómenos se ve directamente por primera vez. En su mayor parte, el camino de la familiarización consiste entonces en aumentar y estabilizar la propia familiaridad con esta realización en todas las situaciones. "El dharma mundano supremo" se llama así porque representa el logro espiritual más elevado dentro del saṃsāra e induce el camino de la visión a través de su poder, sin ser por ello una causa concordante (ya que el camino de la visión no es del mismo tipo epistemológico que el camino de la preparación).

609 Éste es un término técnico para una imagen mental conceptual de algo a la que se llega excluyendo todo lo que no es.

610 Ver el Gráfico 12.

611 Como muestra con gran detalle Makransky 1997, tal como está en AA I.17 puede entenderse al menos de dos maneras. A diferencia de la lectura más directa del Sánscrito, seguida por Āryavimuktisena y muchos otros –Haribhadra lo lee como Svābhāvikakāya y Dharmakāya siendo dos kāyas diferentes, hablando así de cuatro en lugar de tres kāyas. Como señala Kobayashi 1981 (p. 133), en varios comentarios Indios anteriores y posteriores a Haribhadra (como los de Bhadanta Vimuktisena, Ratnākaraśānti, Abhayākaragupta y Ratnakīrti), I.17b se lee de manera diferente: "Y también como nairmāṇika[kāya], siendo así triple" (Sct. en *Sārottamā*: *nairmāṇika iti tridhā*; Tib. *sprul pa zhes dang rnam gsum dang* y variantes del mismo). Tanto en la India como en el Tíbet, esto dio lugar a extensos debates y a formas divergentes de comentar (véase el capítulo ocho más adelante). Como se mencionó anteriormente, las formas Sánscritas estándar svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya indican que estos kāyas están relacionados con el Dharmakāya como sus características, pero no que sean tres entidades separadas por sí mismas. Así, en términos de su naturaleza, al Dharmakāya se le conoce como svābhāvikakāya (por eso se suele decir que estos dos son equivalentes); en términos de llevar el disfrute del Mahāyāna Dharma a los Bodhisatvas, es el sāmbhogikakāya; y en términos de manifestar o emanar todo tipo de formas para diferentes tipos de seres, es el nairmāṇikakāya (tenga en cuenta que el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.59-60 dice literalmente lo mismo, describiendo así los kāyas como tres; para más detalles, ver Makransky 1997, págs. 55-60). Además, en AA I.17, se describe que el Dharmakāya tiene el cuarto rasgo de la actividad iluminada. Evidentemente, CE también sigue esta cuádruple explicación. El Octavo Karmapa dice (JNS, p. 71) que, en su opinión, el Dharmakāya y el svābhāvikakāya no son diferentes en el sentido de que ambos son el Dharmatākāya, pero que este Dharmatākāya tiene dos aspectos: el aspecto de su propia naturaleza es la luminosidad natural y el aspecto de no abandonar nunca lo que es su propia naturaleza. El primero se enseña como Dharmakāya y el segundo, como svābhāvikakāya. En virtud de este significado, la condición dominante de principalmente el svābhāvikakāya hace que este Dharmatākāya aparezca como el Sambhogakāya dentro del

Dharmadhātu inmaculado, mientras que la condición dominante de principalmente el Dharmakāya lo hace aparecer como el nairmāṇikakāya, junto con su actividad iluminada, para aquellos que están dotados de las apariencias puras que son un flujo natural del Dharmadhātu. En resumen, como se explica en detalle en el Apéndice I8A, JNS considera que las presentaciones de tres y cuatro kāyas no son contradictorias, ya que el svābhāvikakāya y el Dharmakāya son uno en naturaleza (ver también los comentarios sobre AA VIII.1-6). Tenga en cuenta que, en general, al Dharmakāya se le suele denominar "dharmatākāya" o "svābhāvika-dharmatākāya," explicando Dharmakāya como una abreviatura de estos dos términos. Por ejemplo, ver el *Abhisamayālaṃkāravṛtti* de Āryavimuktisena (D3787, fol. 192a.7-8), el *Mahāyānasaṃgrāhābhāṣya* en X.1, el *Buddhabhūmyupadeśa* (Taishō 1530, 325c5-7), el *Buddhabhūmivyākhyāna* (D399 7, fol. 272b.5), y el *Kayātrayavṛtti* de Jñānacandra (D3891), fol. 8b.2).

612 El JNS (p. 407) dice que, de entre los tres enfoques de los prajñāpāramitāsūtras (conciso, intermedio y detallado), este capítulo es presentado por el intermedio como se enseña en el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*. De entre las once especificaciones instruccionales, representa la segunda (las explicaciones de Subhūti). Para obtener más detalles sobre los tres enfoques y las once especificaciones, consulte la Introducción. Según CZ (págs. 45-202), el conocimiento de todos los aspectos abarca desde La Producción del Pensamiento de la Iluminación (capítulo dos) hasta el segundo capítulo Subhūti (capítulo veintiuno).

613 IV.1cd (CE cita sólo la última línea).

614 Esto depende de la frecuente "etimología" (*nirukta*) Sánscrita hermenéutica –no lingüística– de *citta* como derivada de la raíz *ci* (acumular, reunir), que también se utiliza, por ejemplo, en *Pañcaskandhaprakaraṇa* 5, *Karmasiddhiprakaraṇa* 31 de Vasubandhu, y *Trisvabhāvanirdeśa* 7.

615 En general, "intención superior" es un término para la actitud altruista superior de los Bodhisatvas, lo que significa que tienen en mente únicamente el bienestar de los demás. Lo hacen con la misma intensidad espontánea con la que los seres comunes y corrientes suelen luchar por su propio bienestar. Se dice que esta actitud es el pre-requisito inmediato o la causa para el surgimiento de una Bodichita genuina y espontánea, incluso en seres ordinarios (véanse las siete instrucciones fundamentales para desarrollar la Bodichita en términos de causa y resultado, como se explica en el Apéndice I1A). Aquí, sin embargo, el término indica la generación de la Bodichita suprema en los primeros siete bhūmis.

616 IV.8.

617 El JNS (pags. 78 y 81) explica que la primera es la aspiración de luchar por la iluminación perfecta para el bienestar de los demás, mientras que la segunda es la intención, incluida su semilla, de mantener el voto de Bodichita que se toma. Aunque los términos "aspiración" y "aplicación" no se utilizan, implícitamente las dos anteriores se refieren a aspiración y aplicación, respectivamente. En este enfoque, no se afirma que la Bodichita de aspiración se asuma a través de una ceremonia, o que exista un voto que se haya obtenido a través de ésta. Más bien, se apropia de la generación de la Bodichita y luego se hace su voto. En lo que respecta a la naturaleza real de generar la Bodichita en el flujo mental de uno, no es necesario adoptarla mediante una ceremonia, pero la posterior toma del voto del Bodhisatva que está conectado a esta Bodichita se realiza para lograr lo necesario. propósito y para mejorar aún más la iluminación y el bienestar de los demás.

618 IV.7ab. Según el *Bhāṣya*, "un amigo" significa un amigo espiritual; "causa" se refiere a la disposición; "raíces" son las raíces de la virtud que despliegan la disposición; "estudiar" significa estudiar el Dharma que se recita; y "cultivo de la virtud" se refiere al estudio, la reflexión y la meditación constantes en esta vida.

619 IV.7d. Para más comentarios sobre la Bodichita en general y los versos anteriores del *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, consulte el Apéndice I1A. Para obtener más materiales sobre la Bodichita, consulte Dargyay 1981, Sparham 1987 y 1992, y Wangchuk 2007.

620 El JNS (p. 85) explica esto como el estado mental especial que está asociado con el factor mental congruente de desear el logro de la iluminación completamente perfecta para el bienestar de los demás (presentado esto en términos de Bodhisatvas en el camino de la acumulación). JNS cita el *Marmakaumudī* (D3805, fol. 10b.1) que dice: "Aquí, mente, deseo mental, resolución, aspiración y esfuerzo se consideran sinónimos." Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS dice que generar Bodichita significa aspirar: "Después de haber alcanzado la Budeidad, por el bien del bienestar de los demás, haré esfuerzos para satisfacer a aquellos con las tres disposiciones de acuerdo con sus respectivas fortunas."

621 Esta y las siguientes citas en la sección sobre la Bodichita se encuentran en CZ, págs. 45-46. Tenga en cuenta que los frecuentes y breves pasajes de sūtra citados en CE a menudo están muy abreviados y/o parafraseados (por ejemplo, "prajñāpāramitā" generalmente se reemplaza por "madre"), por lo que a veces agrego tácitamente algunas palabras como se encuentran en las citas completas, sin enumerar las lecturas/omisiones variantes en CE. Para conocer los contextos y la redacción completa de estos pasajes, consulte CZ (que inserta los títulos y subtítulos del AA y sus comentarios en el texto de los sūtras), así como Sparham 2006 y 2008a. Ten en cuenta que en la traducción de Conze, las páginas 37-430 (correspondientes a los capítulos I-IV del AA) generalmente siguen al sūtra en veinticinco mil líneas (págs. 203-430 en su mayoría representan la edición revisada de este sūtra), excepto algunas pasajes de los sūtras en cien mil dieciocho mil líneas. Las páginas 431-643 (capítulos V-VIII del AA) siguen el manuscrito Gilgit del sūtra en dieciocho mil líneas. Para más detalles, consulte CZ, p. IX.

622 Esto se refiere a la presentación anterior de la generación de la Bodichita. El *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* IV.1d utiliza el término "intención" (Sct. cetanā, Tib. sems pa), que es uno de los cinco factores mentales omnipresentes. La definición anterior de CE de la generación de Bodichita dice: "la mente (Sct. citta, Tib. sems) que se enfoca en la iluminación perfecta para el bienestar de los demás," lo cual –al menos en términos de terminología– sugiere que la Bodichita es una mente primaria (*citta*) y no un factor mental (Sct. caitta, Tib. sems byung). Sin embargo, más tarde, CE presenta explícitamente la naturaleza de la generación de la Bodichita aparente como un factor mental (identificado como aspiración/intención). Tanto en la India como en el Tíbet hubo largos debates sobre si la generación de Bodichita es una mente primaria o un factor mental. Como se mencionó anteriormente, como la mayoría de los comentaristas, JNS (pags. 85-87) explica que la Bodichita aparente es una mente primaria –una conciencia mental– asociada con el factor mental de desear la iluminación por el bien de los demás. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS dice que "ser la generación de la Bodichita es el deseo de la iluminación" (en líneas 18ab) es un caso de etiquetar el resultado (Bodichita) con el nombre de su causa (el deseo de iluminación), o etiquetar lo que está asociado con su ayuda mental con el nombre de esta ayuda (que es obviamente a lo que se refiere la explicación de CE de la Bodichita aparente como factor mental). Así como se dice que la realización de la vacuidad es una mente primaria, aunque su carácter principal es el factor mental del prajñā, la generación de la Bodichita aparente es una mente primaria, aunque su carácter principal es la compasión. Por lo tanto, es esta mente primaria de Bodichita como unión de prajñā y medios (las dos facetas de la sabiduría que comprenden directamente la vacuidad y la compasión por todos los seres) la que eventualmente evoluciona hacia el conocimiento de todos los aspectos de un Buda. Sin embargo, dice JNS: la descripción de que la Bodichita es una mente primaria con factores mentales asociados solo se aplica a la Bodichita aparente, ya que la Bodichita suprema en el equilibrio meditativo de los Bodhisatvas y los Budas no involucra mentes primarias ni factores mentales en primer lugar (para más detalles sobre esta discusión, ver Apéndice I1A, Sparham 1987 y 1992, y Wangchuk 2007).

623 En el Sánscrito de esta línea, el pronombre masculino *sa* (traducido aquí como "eso") sólo puede referirse a "bienestar" (*artha*) en la línea I.18a. Meramente gramaticalmente hablando, el pronombre femenino *sā* (que precede a *sa* y por lo tanto se traduce aquí como "esto") podría

referirse a "iluminación" (*bodhi*) o "deseo" (*kamatā*) en la línea I.18b. Sin embargo, en términos de los dos objetos de enfoque de la Bodichita, la "iluminación" es el referente más probable. Esto lo confirman prácticamente todos los comentarios que dicen que "esto y aquello" se refieren a la "iluminación completamente perfecta" y al "bienestar de los demás," respectivamente.

624 El JG (pags. 294-95) explica que, según el *Bṛhaṭṭīkā*, "todos los aspectos" en la primera cita se refiere a los dos aspectos de las dos realidades; "iluminarse," al fruto; "prajñāpāramitā," a su causa; y "esforzarse," al excelente entrenamiento para lograr el fruto. Aplicado a la última cita, "todos los aspectos" se refiere a todos los aspectos de agente, destinatario y acción con respecto a las seis pāramitās.

625 El JG (pags. 295-96) explica que las dos últimas citas enseñan sobre el bienestar de los demás de manera breve y detallada, porque la primera habla de ello sin dar una clasificación de los medios para lograr ese bienestar, mientras que la segunda proporciona dicha clasificación en términos de las seis pāramitās. Tenga en cuenta que la explicación de CE del significado de "iluminación completamente perfecta" y "el bienestar de los demás" mediante la cita de los cuatro pasajes anteriores del sūtra de la prajñāpāramitā en veinticinco mil líneas corresponde exactamente a lo que el *Vṛtti* (págs. 15-16) y el *Ālokā* (págs. 24-25) hacen (en forma abreviada, esto también se encuentra en el *Vivṛti*, D3793, fol. 82b.4-6). Este patrón también lo siguen JG, JNS y la mayoría de los demás comentarios. Así, en resumen, la iluminación se refiere a "realizar todos los fenómenos en todos los aspectos" y, en detalle, a perfeccionar las pāramitās al estar libre de las tres esferas de agente, receptor y acción. "El bienestar de los demás" se explica, en resumen, como el establecimiento de todos los seres sintientes en todos los universos en el nirvāṇa sin residuo y, en detalle, como el establecimiento en las seis pāramitās de todos los seres que habitan en sus opuestos. Tenga en cuenta, sin embargo, que el término "generación de la Bodichita" está ausente en todos estos pasajes (sólo aparece más tarde en un pasaje que, según AA, corresponde a la Bodichita como un tesoro). Además, los dos objetos centrales de la Bodichita (la iluminación y el bienestar de los demás) se mencionan sólo en el sūtra de la prajñāpāramitā en veinticinco mil líneas, mientras que "el bienestar de los demás" está ausente en los sūtras en ocho mil cien mil líneas.

626 Como se menciona en la Introducción, esto se refiere principalmente al *Akṣayamatinirdeśasūtra*, la mayor parte del cual consiste en conectar los veintidós ejemplos con las ochenta clases de inagotabilidad (esto también se señala en el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* de Vasubandhu en IV.15-20). A este respecto, otras fuentes también mencionan el *Saptatathāgatapūrvapraṇidhānaviśeṣavistrasūtra* (D503).

627 Nótese, sin embargo, que el orden de estas ayudas en las veintidós generaciones de Bodichita tal como se encuentran en el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* difiere del presentado en el AA, que concuerda con el de *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.15- 20.

628 Este y los siguientes pasajes en [] en esta sección sobre los veintidós tipos de Bodichita están insertados de JG (págs. 302-6) y JNS (págs. 91-92). Las explicaciones de los veintidós ejemplos y sus significados en JG, JNS y CE siguen los comentarios en el *Vṛtti*, el *Ālokā*, el *Vivṛti* y el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* en IV.15-20, que son todos muy similares (ver también Thrangu Rinpoche 2004, págs. 176-81).

629 El JG (pags. 302-3) dice que el *Vṛtti*, el *Ālokā*, Ratnākaraśānti y Abhayākaragupta explican la similitud entre el fuego y este entrenamiento en términos de aumento, así como un fuego aumenta debido a la leña, mientras que el *Kīrtikalā*, el *Prajnāpradīpāvalī*, y el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* explican esta similitud en términos de quema. Sin embargo, lo que se enseña aquí es la naturaleza de la realización y, por lo tanto, no es un remedio real. Sin embargo, se puede decir que funciona como remedio, lo mismo que el fuego con respecto a la leña. Por lo tanto, en términos del entrenamiento en los tres conocimientos en el camino de la preparación que surge de la meditación y así adquirir la pura capacidad de quemar los oscurecimientos, es adecuado combinar este entrenamiento con las características de quemar y aumentar.

630 Gandharvas (literalmente "devoradores de olores") son los virtuosos músicos celestiales de la mitología India. Viven de olores y sus ciudades son meras apariencias ilusorias, como espejismos o ilusiones ópticas.

631 Para obtener detalles sobre estos treinta y siete, véase CE en IV.4-5, Apéndice I4C y Gráficos 13 y 14.

632 El JG (págs. 304-5) dice que esta generación de la Bodichita, que está asociada con el mantenimiento de la calma en un solo punto y la visión superior de comprender que los fenómenos están sin naturaleza, es como un vehículo ya que, al participar en la unión de medios y prajñā, no cae en los extremos ni del saṃsāra ni del nirvāṇa y, por tanto, se mueve fácilmente hacia el nirvāṇa no permanente.

633 Sct. dhāraṇī, Tib. gzungs.

634 Estos cuatro también son conocidos como "los cuatro sellos del Dharma." Se consideran como la sinopsis, el sello o las características definitorias de las enseñanzas del Buda que las distinguen de las demás: (1) todo lo condicionado es impermanente; (2) todo lo contaminado es sufrimiento; (3) todos los fenómenos son vacíos y sin identidad; y (4) sólo el nirvāṇa es paz. Se dice que resuenan espontánea y continuamente desde un tambor especial en el reino de los dioses de Indra, recordando así el Dharma a sus habitantes.

635 El JG (p. 305) explica que esta generación de la Bodichita es como la corriente de un río, ya que los Bodhisatvas en este nivel, que opera por sí solo en virtud de haber alcanzado la disposición equilibrada para el Dharma de no surgimiento, realizan la igualdad de conocimiento y lo que se debe conocer. Por lo tanto, a través de gran compasión, medios y prajñā, se ocupan incesantemente en actividades para el bienestar de los demás sin hacer ninguna diferencia.

636 El JNS (p. 92) dice que, según la afirmación de algunas personas, los primeros tres tipos de Bodichita de generación representan la Bodichita de aspiración, mientras que los diecinueve restantes constituyen la Bodichita de aplicación. Además, algunos otros afirman que las tres primeras representan la generación real de la Bodichita, mientras que las restantes son simplemente ayudas para aumentarla. Sin embargo, incluso los principiantes pueden ver que estas posiciones no están justificadas. Porque si la generación de la Bodichita, que es la mente que está congruentemente asociada con la resolución, generalmente se da como la definición de Bodichita de aplicación, ¿Cómo podría ser aquí la Bodichita de aspiración? En cuanto a la segunda afirmación, todas las divisiones de la generación de la Bodichita aquí se hacen únicamente en términos de sus respectivas ayudas mentales, pero no en términos de si son o no la generación real de la Bodichita. Además, estas divisiones se dan principalmente en términos de la Bodichita de aplicación. Así, según el *Ālokā* (p. 26), estas veintidós ayudas mentales que están respectivamente asociadas congruentemente con la generación de la Bodichita incluyen todas las generaciones de la Bodichita desde el camino de la acumulación hasta el Budabhūmi, sin que haya ninguna más o menos divisiones o cualquier otro orden. Cuando las ayudas siguientes surgen de las anteriores, no es que se abandonen las anteriores, sino que las siguientes simplemente representan los factores predominantes asociados congruentemente en los niveles respectivos.

637 El JNS está de acuerdo con estas líneas limítrofes, pero JG (p. 308) dice que la (15)-(19) pertenecen únicamente al camino especial del décimo bhūmi. En cuanto a que la (20)-(22) son preparación, parte principal y conclusión, JG explica que son respectivamente el samādhi similar a vajra (el camino de la preparación para entrar en el Budabhūmi), el equilibrio meditativo de Budabhūmi y su posterior logro. JNS (págs. 95-96) presenta las explicaciones de algunos de que la forma en que Haribhadra une los veintidós tipos de Bodichita de generación no concuerda ni con los sūtras ni con la intención de Āryavimuktisena ya que este último no trazó ninguna línea limítrofe para ellos. Sin embargo, el primer defecto alegado no es aplicable. Porque aunque la enseñanza explícita de los sūtras explica la generación de la Bodichita en el Budabhūmi como la

décima generación de la Bodichita, lo que enseña implícitamente es la siguiente secuencia de preparación, parte principal y conclusión de la generación de la Bodichita en el Budabhūmi. En el reino de haberse convertido en Buda, los sonidos de las Tres Joyas resuenan incesantemente y así establecen a quienes deben ser guiados en la visión perfecta (preparación). Al no lograr nada más que el bienestar de los demás, el bienestar de los seres sintientes no se ve obstaculizado (parte principal). Al lograr esto, la conducta de un tathāgata se vuelve manifiesta (conclusión). Así, el uso explícito del término "Bodhisatva mahāsattva" en los sūtras indica que el poder sin obstáculos de las causas directas de estos tres tipos de Bodichita de generación existe únicamente en los flujos mentales de los Bodhisatvas en el décimo bhūmi, mientras que sus resultados directos existen sólo en los flujos mentales de los Budas. El segundo defecto tampoco se aplica porque no fue la intención deliberada de Āryavimuktisena no trazar líneas divisorias dentro de las veintidós Bodichitas. Más bien, lo que su *Vṛtti* quiere decir es que la mera generación de Bodichita (la mentalidad del Mahāyāna) tiene la naturaleza de ser simplemente lo contrario de no haber generado esta mentalidad. Por lo tanto, no se establece como una naturaleza que pueda dividirse en muchos tipos de Bodichita de generación.

638 Sct. Dharmasrotas, Tib. chos rgyun. Este samādhi es el fruto especial final del gran camino de la acumulación. Mientras no nos movemos de este samādhi, uno entra en el océano de los reinos Búdicos de las diez direcciones, llega a escuchar el Dharma genuino de las bocas de un océano de Budas y es capaz de retenerlo.

639 Según PVSD (fol. 13b.4-6), las instrucciones ordinarias son aquellas que enseñan simplemente una parte del camino Mahāyāna y las instrucciones especiales consisten en todas las palabras del Buda y los tratados sobre ellas que enseñan de manera integral e inequívoca el camino Mahāyāna y su fruto.

640 El JNS (p. 102) dice que la naturaleza de la práctica es la unión de los medios y prajñā (el sujeto) ocupado en descansar en equilibrio meditativo sin ir más allá de las dos realidades (el objeto). Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 113-14) dice que, para ocuparse prácticamente en la naturaleza de la Bodichita antes mencionada en todos sus diferentes tipos, reunir las dos acumulaciones mediante la ocupación adecuada de lo que se debe adoptar y rechazar al no ir más allá de constatar cada una de las dos realidades (que representan los medios profundos y vastos, y el prajñā) es el objetivo que no es común con Śrāvakas y Pratyekabudas. Por lo tanto, la instrucción aquí sobre la naturaleza de la práctica es que los discípulos Mahāyāna deben adoptar este enfoque, a través del entrenamiento en medios poco comunes y el prajñā, con el fin de alcanzar la liberación sin observar las dos realidades (o no observar las tres esferas). En otras palabras, como explican detalladamente el *Ālokā* (pags. 32 y sigs.) y el *Vivṛti* (D3793, fols. 84a.2 y sigs.), la instrucción sobre la práctica de los Bodhisatvas es que su práctica de la generación de Bodichita en todas sus subdivisiones no transgrede ni la realidad última ni la aparente y, por lo tanto, se desarrolla de manera no referencial sin tomar nada como base en virtud de no observar a los Bodhisatvas, la prajñāpāramitā, los seres sintientes o cualquier otra cosa. En consecuencia, los siguientes nueve subpuntos de las instrucciones (como las cuatro realidades y las Tres Joyas) deben ser comprendidos como vacíos, no nacidos, incesantes, carentes de naturaleza propia y libres de pureza, impureza, aumento, disminución, etcétera.

641 Para obtener más detalles sobre el tema de las instrucciones, consulte el Apéndice IIIB.

642 D27, fol. 177b.5.

643 Líneas 3cd. JNS (p. 102) define las dos realidades únicamente desde la perspectiva del sujeto que percibe (ver Apéndice I1C1).

644 CZ, págs. 56-57.

645 Ibíd., pág. 58. Como se mencionó anteriormente, la presentación de las dos realidades como un modelo Mahāyāna estándar es de naturaleza experiencial y soteriológica. Se refiere a realidades en

el sentido de que lo que alguien experimenta de alguna manera es la realidad individual de esa persona, sin importar cuán engañosa pueda ser esta experiencia desde la perspectiva de los demás, tal como cuando decimos que alguien "vive en una realidad diferente." Con esto no queremos decir que esa persona no viva en este planeta, sino que su visión o percepción de las cosas no es la misma que la nuestra. Esto es aún más obvio en las personas que se vuelven locas y viven completamente en su propio mundo, no porque hayan ido a algún lugar real ubicado en otro lugar, sino porque todo el marco experiencial de sus mentes ha cambiado. En particular, en el Madhyamaka, la "realidad" se entiende en un sentido epistemológico o perceptivo y no ontológicamente como una "existencia real" rígida de manera sustancial, independiente o absoluta. Esto significa que la realidad aparente no existe aparte de las mentes de los seres sintientes ordinarios cuya experiencia representa. Asimismo, la realidad última no es algo absoluto o trascendente. No existe en ningún otro lugar que no sea en las mentes de los nobles que descansan en equilibrio meditativo dentro de la naturaleza de los fenómenos. Las múltiples expresiones de la realidad aparente en diferentes seres suelen compararse con las diversas experiencias oníricas de diferentes durmientes. Ninguno de los episodios de sus sueños tiene ningún correlato en ninguna realidad exterior real, pero en el momento de soñar, todo lo que se experimenta es subjetivamente completamente real. La realidad última se compara con despertar del sueño y darse cuenta de que ninguno de los eventos del sueño sucedió como algo más que una mera aparición en la propia mente. Como dice el *Madhyama-kāvatāra* V1.23:

> Es a través de la visión perfecta y falsa de todas las entidades
> que las entidades así encontradas tienen dos naturalezas.
> El objeto de la visión perfecta es la realidad verdadera,
> y la visión falsa es la realidad aparente.

Por lo tanto, dado que las dos realidades se refieren a experiencias o percepciones, no son sólo algunas verdades conceptuales o formales abstractas. Además, cuando vemos una mesa o escuchamos un sonido, no pensaríamos que esto es ver u oír una "verdad," ni concebiríamos la conciencia que percibe en sí misma como una "verdad." Más bien, nos referimos tanto a los objetos como al sujeto que los percibe como algún tipo de realidad que percibimos o experimentamos. Además, en términos del camino Budista, las meras "verdades" (como "todos los fenómenos están vacíos" o "la libertad respecto de todos los puntos de referencia") no tienen ningún poder liberador per se, ni pueden ser la meta espiritual más elevada que se pueda alcanzar. logrado. Esto también se destaca en el impulso soteriológico del término Sánscrito *paramārthasatya* para realidad última, que literalmente significa "la realidad que es la meta (espiritual) suprema" y en el pasaje antes citado del *Viniścayasaṃgrahaṇī* (D4038, fol. 68b.2) que explica el significado de realidad como "la realidad que, cuando se ve, sirve como causa de la pureza." Por lo tanto, sólo las realizaciones que se han integrado completamente en la mente como realidades experienciales tienen poder remediador sobre nuestros patrones habituales de comportamiento y pueden servir como transformaciones existenciales duraderas (de lo contrario, es como en el caso de alguien que acepta el hecho de fumar) es peligroso para la salud, pero aún así no puede dejar de fumar). En resumen, las dos realidades no se entienden simplemente como verdades generales, sino como realidades individuales que son experimentadas por las mentes equivocadas de los seres sintientes o por las mentes sabias inequívocas de los nobles. Estas realidades abarcan tanto el lado objetivo como el subjetivo de estas respectivas experiencias. Los objetos que vemos, oímos, etc., incluidos los diversos tipos de conciencia que perciben estos objetos, son nuestra realidad; y lo que los nobles perciben es "su" realidad. Por lo tanto, no estamos hablando de dos conjuntos separados de realidad que existen independiente y objetivamente en dos reinos diferentes llamados saṃsāra y nirvāṇa, respectivamente. Más bien, las dos realidades se refieren simplemente a lo que experimentan dos tipos diferentes de seres con diferentes tipos y alcances de percepción. Más importante aún, ya que el objetivo general de las enseñanzas del Buda es la liberación del sufrimiento saṃsārico, la presentación de las dos realidades y su relación no es más que un medio para este fin. Dado que

esta presentación se utiliza como herramienta pedagógica para lograr la liberación, el contraste real entre las dos realidades es de naturaleza soteriológica. Se traza la línea divisoria entre lo que es engañoso o aparente en el sentido de no ser confiable cuando se busca la liberación del saṃsāra y lo que es genuino o último en el sentido de ser confiable como base apropiada para tal liberación. La presentación de la diferencia entre la realidad aparente y la realidad última, junto con las actividades consiguientes en un camino aparente hacia la liberación, se consideran los medios para lograr la realización directa de lo que se llama la realidad última. Así, la presentación de las dos realidades es en sí misma un aspecto de la habilidad de los Bodhisatvas en los medios, pero dentro de este enfoque educativo, ninguna de estas dos realidades es per se "mejor" o más real que la otra. Porque todas las presentaciones y aplicaciones prácticas de estas dos realidades sólo pueden ocurrir dentro del marco de la realidad aparente misma, ya que sólo necesitan ser enseñadas a aquellos que tienen un estado mental esencialmente dualista. Como tales, estas dos no pueden dejar de ser mutuamente dependientes y dualistas, ya que es imposible hablar, reflexionar o meditar sobre la una sin la otra. Del mismo modo, no hay forma de avanzar en el camino hacia "lo último" sin utilizar primero y eventualmente abandonar la realidad aparente. Por otro lado, dentro del equilibrio meditativo de aquellos que perciben directamente lo que se llama realidad última, todos los puntos de referencia de una mente dualista han desaparecido por completo. De este modo, cualquier argumento sobre lo que es aparente, último, real o falso es, por definición, simplemente irrelevante para esta perspectiva perceptual. En consecuencia, desde la perspectiva del equilibrio meditativo de los nobles que se dan cuenta de lo último, experiencialmente, sólo existe una realidad única. Sin embargo, puede ser concebido o designado de varias maneras cuando estos nobles se involucran en sus actividades posteriores para enseñar y ayudar a otros para que ellos también puedan darse cuenta de esta realidad (ver también Brunnhölzl 2004, pags. 73-74).

646 El *Ālokā* (p. 32) y el *Vivṛti* (D3793, fol. 84a.3-6) discuten las cuatro realidades diciendo que su vacuidad y prajñāpāramitā comparten la naturaleza única de la talidad. Por lo tanto, no surgen, ni cesan, ni son afligidas ni purificadas. No hay ignorancia, ni fin de la ignorancia, ni Budeidad, ni esfuerzos en las pāramitās, ni nadie que haga esfuerzos. El JNS (pags. 103-4) dice que, a diferencia de la instrucción sobre los dieciséis aspectos de las cuatro realidades en el sistema Śrāvaka, la naturaleza de esta instrucción en el Mahāyāna es enseñar las cuatro realidades en conexión con la realidad de la profunda vacuidad de la prajñāpāramitā. Por lo tanto, no es sólo una instrucción sobre la ausencia de identidad de la persona, sino una que enseña claramente la ausencia de identidad de los fenómenos. A modo de ejemplo, se dice que identificar y reconocer la realidad del sufrimiento se asemeja a diagnosticar una enfermedad y aceptar el hecho de que uno está enfermo. Aprender sobre el origen del sufrimiento es como rastrear las causas de la propia enfermedad. La realidad de la cesación es similar a la restauración total de la salud a través de la enfermedad y la eliminación de sus causas. El camino se asemeja a someterse a los tratamientos y tomar los medicamentos necesarios para eliminar la enfermedad y volverse sano. Sin embargo, en este contexto, JNS dice que, habiendo comprendido las cuatro realidades así, la instrucción es renunciar a aprehenderlas de esta manera y abandonar cualquier apego a ellas. La siguiente presentación de las cuatro realidades en CE y JNS (incluidos los diversos factores a renunciar en las diferentes etapas del camino) puede parecer larga y sobrecargada de detalles, pero sirve como diseño básico para todas las muchas referencias recurrentes a estos detalles a lo largo del texto.

647 Originalmente, el término Sánscrito *duḥkha* se refería a un eje que no encajaba correctamente en el cubo de una rueda o que el cubo estaba descentrado de modo que, en cualquier caso, la rueda no rodaba suavemente (*sukha* indicaba lo contrario). En este sentido, *duḥkha* se refiere a la existencia samsārica como un "inadaptado" fundamental y siempre "descentrado," incluso si subjetivamente parece avanzar sin problemas (*sukha*) por un tiempo. Por tanto, el término incluye todos los tipos manifiestos y latentes de inquietud, malestar, dificultades, problemas, tristezas y dolor que los seres sintientes experimentan en los tres reinos del saṃsāra. Obviamente, esto va mucho más allá y es mucho más profundo que el significado habitual de la palabra "sufrimiento,"

por lo que traducciones como “insatisfacción básica” o similares parecen ser más apropiadas. Esto es especialmente cierto cuando uno considera los tres tipos de insatisfacción en las enseñanzas Budistas –(1) la insatisfacción omnipresente del saṃsāra, (2) la insatisfacción del cambio y (3) la insatisfacción del dolor o sufrimiento manifiesto. (1) Se refiere al hecho de que cualquier nacimiento en, incluso en los reinos divinos más elevados, lleva inevitable e intrínsecamente la semilla del sufrimiento y el dolor manifiestos. Porque fue causado por aflicciones mentales y acciones kármicas condicionadas, todas las cuales se basan en el engaño fundamental de aferrarse a una identidad aparentemente real de uno mismo y de todos los demás fenómenos. (2) Es lo que los seres comunes experimentan como felicidad, siendo el problema que la felicidad inevitablemente cesará y se convertirá en sufrimiento manifiesto. (3) Es lo que podría traducirse correctamente como “sufrimiento” –todos los problemas, conflictos, calamidades, dolores mentales o físicos, enfermedades, etc., obvios y manifiestos. Obviamente, (1) y (2) nunca serían llamados sufrimiento en el sentido habitual, porque el primero no es percibido en absoluto por los seres ordinarios y el segundo como exactamente lo opuesto al sufrimiento. Sin embargo, dado que parece haber una fuerte y generalizada habituación al término “sufrimiento” en el público y la literatura Budistas Occidentales (aunque, irónicamente, nadie realmente quiere oír hablar de sufrimiento), seguiré ese consenso. Sin embargo, puede ser útil para la comprensión del tema de las cuatro realidades y sus aspectos (que está muy extendido en AA y sus comentarios) tener en mente el significado más completo del término antes mencionado.

648 El JNS (p. 105) dice que, según el sistema Madhyamaka, los cuatro aspectos de la realidad del sufrimiento son los siguientes. Es *impermanente* en el sentido de no estar establecido como la naturaleza de su propio surgimiento momentáneo y, por lo tanto, no depende de otras causas de desintegración. El *sufrimiento* se refiere a todas las entidades que se conciben como “yo” y “mío,” siempre y cuando se aferre a lo que carece de identidad como identidad (en resumen, lo que ha madurado a partir de la causa es el origen del sufrimiento). Vacío significa estar vacío de cualquier naturaleza. *Sin identidad* se refiere a estar desprovisto de las dos identidades (de la persona y los fenómenos). Además, la colección completa de los cuatro aspectos de la realidad del sufrimiento no necesariamente representa la realidad del sufrimiento, porque estos cuatro son igualmente completos en karma, aflicciones y camino contaminado.

649 Para obtener detalles sobre cómo impulsar y completar las causas y resultados, consulte a continuación y el Apéndice I5E.

650 Ésta es la descripción clásica de un sistema mundial de cuatro continentes en la cosmología India antigua (para más detalles, consulte el Capítulo Tres del *Abhidharmakośa* con sus comentarios). Para los diferentes niveles de dioses en los reinos del deseo y de la forma, consulte también el Gráfico 1.

651 Esta es una medida India antigua, de unos 12,8 Kms (según otros cálculos, de unos 6,4 o 25,7 Kms).

652 JNS (p. 105) describe los primeros tres de estos cuatro aspectos de la siguiente manera (el cuarto es el mismo). La realidad de origen es una *causa*, ya que es la que se apropia de las tendencias latentes para renacimientos posteriores. Es el *origen* del sufrimiento, ya que produce sufrimiento de acuerdo con estas tendencias latentes que fueron plantadas. Es *surgimiento,* ya que determina los detalles del sufrimiento.

653 Para las definiciones de estas diferentes causas, consulte el Gráfico 24 en el Volumen Dos.

654 Estos son los diez oscurecimientos aflictivos básicos, la mayoría de ellos existentes en grados más burdos (imputados) y más sutiles (innatos), que son los factores a los que se debe renunciar gradualmente en los caminos de la visión y la familiarización, respectivamente. Se llega a numerosas subdivisiones de estos diez relacionándolos con los tres reinos del saṃsāra (reinos del deseo, forma y sin forma) y las cuatro realidades de los nobles (ver también el tema general de CE

sobre el equipamiento de los bhūmis a continuación, Apéndice I1H, y gráficos 15 y 17). Como señalan Frauwallner 1971 (págs. 73-81) y Cox 1992 (p. 74), estas diez aflicciones básicas en los textos Sarvāstivāda derivan de un conjunto básico de siete contaminantes en los primeros sūtras (como el *Saṃyojanāsutta* y el *Anusayasutta* en el *Aṅguttara Nikāya*), que consiste en el deseo de los placeres de los sentidos, el odio, el deseo de existencia, el orgullo, la ignorancia, las opiniones y la duda. Con base en esta lista, se llega a diez aflicciones combinando las dos variedades de deseo y dividiendo las opiniones en cinco (todo esto también se encuentra en el *Abhidharmakośa* V.1-3). Entre estos últimos, "una personalidad real" se refiere a la noción de un yo realmente existente, independiente y duradero que de alguna manera está relacionado con los cinco skandhas, que son en sí mismos momentáneamente impermanentes y conjuntos de muchas partes. "Las opiniones al respecto" pueden clasificarse simplemente como dos –aferramiento al "yo" y "mío." Sin embargo, normalmente se explican como veinte, que consisten en cuatro formas posibles diferentes de relacionar cada uno de los cinco skandhas con un yo personal. Para tomar la forma como ejemplo, estas cuatro son las opiniones de que la forma es el yo; que el yo posee forma; que el yo existe en forma; y esa forma existe en el yo. Lo mismo se aplica a los cuatro skandhas restantes. Las "opiniones sobre los extremos" se basan en el yo que se asume a través de las opiniones sobre una personalidad real y se refieren a aferrarse a este yo como si fuera eterno o como algo que se extingue después de la muerte. "Puntos de vista equivocados" significa negar la existencia de fenómenos que –desde un punto de vista Budista– existen, como el karma (causas y resultados), las vidas anteriores y posteriores, y las dos o cuatro realidades.

655 Nótese que éstas representan las dos formas estándar de clasificar las aflicciones que son los factores a ser abandonados a través de la visión y la familiarización. La primera es en términos de los diez tipos de aflicciones primarias (sus formas imputadas son los factores a abandonar a través de la visión, y sus formas innatas son los factores a abandonar a través de la familiarización) y cuántas de ellas están presentes en el reino del deseo y los dos reinos superiores en términos de las cuatro realidades, respectivamente. La segunda clasificación habla de los nueve grados de cada una de estas aflicciones sólo en su forma innata (los factores a abandonar mediante la familiarización) como pertenecientes a cada uno de los nueve niveles de los tres reinos (contados como el reino del deseo y los cuatro niveles de los reinos de forma y sin forma cada uno). Esto suma ochenta y un grados para cada aflicción, con un número correspondiente de caminos de liberación respectivos para cada uno (para detalles sobre los caminos de liberación, ver más abajo). Si uno suma los ocho niveles de aflicciones que se deben abandonar a través de la visión (según lo delimitado a través de los ocho caminos de liberación durante el camino de la visión), para cada aflicción se llega a un total de ochenta y nueve factores a los que se debe renunciar y sus correspondientes caminos de liberación. Para obtener más detalles sobre los factores a los que se debe renunciar mediante la visión y la familiarización, así como sobre los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, consulte los Apéndices I1H3 y I4B (Volumen Dos), así como los Gráficos 15-18.

656 Esto significa que uno se enoja porque alguien se ha dañado a sí mismo, a sus seres queridos o a sus posesiones; dañará cualquiera de estos; o ayuda a alguien que ha causado cualquiera de estos daños.

657 Esta lista proviene del *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fols. 76a.6 y sigs.), que también explica cada uno de los nombres anteriores, todos los cuales designan ciertos conjuntos de aflicciones (a menudo las tres principales –ignorancia, deseo y odio) desde ciertas perspectivas distintas. Por tanto, estos nombres no son exactamente ni siempre sinónimos. Históricamente hablando (como también señala la traducción China del *Abhidharmasamuccaya*), los diversos términos para las aflicciones tal como se usan en los sūtras implican diferencias en significado, función y circunstancias. Sin embargo, en el proceso de numerosas esquematizaciones del abhidharma, tales diferencias se volvieron borrosas o se perdieron y los términos originalmente distintos gradualmente llegaron a ser considerados sinónimos. Como señala Cox 1992 (pags. 68-

69), la muy temprana presentación de las aflicciones que hace el **Śāriputrābhidharmaśāstra* incluso comienza con una lista de más de 530 aflicciones individuales o categorías de raíces de no virtud. El *Jñānaprasthāna*, algo posterior (atribuido a Kātyāyanīputra, finales del siglo I A.C.) enumera dieciséis categorías (no sinónimos) de aflicciones, que corresponden en parte a los veinticuatro nombres anteriores. En cuanto a la designación anterior de “accesorios,” la ignorancia, el deseo y el odio se llaman así porque, a partir de ellos, aumentan sus “accesorios” de miedo, rencor y distracción.

658 “Expandir” (Tib. rgyas 'gyur) proviene de la traducción Tibetana *phra rgyas* (“expansión sutil”) del Sct. *anuśaya*. Este último significa literalmente estar muy apegado a algo y se refiere a las aflicciones que se adhieren a sus objetos. La traducción Tibetana resalta el hecho de que estas aflicciones generalmente comienzan de una manera más bien sutil o discreta y luego se desarrollan y crecen en fuerza.

659 Los dos últimos párrafos se basan en *Abhidharmakośa* V.12-13ab y V.16-18, según los cuales hay once contaminantes omnipresentes –(1)-(5) las cinco visiones afligidas que se abandonan al ver la realidad del sufrimiento; (6)-(7) los puntos de vista erróneos y los puntos de vista que sostienen un punto de vista como primordial y que se abandonan al ver la realidad del origen; (8)(9) los dos tipos de duda que se eliminan al ver estas dos realidades, respectivamente; y (10)-(11) la ignorancia asociada con estos puntos de vista y dudas, así como la “ignorancia aislada” (Sct. avidyāveṇikī, Tib. rna 'dres pa'i rna rig pa), los cuales también se abandonan a través de viendo dichas dos realidades. En cuanto a estos dos tipos de ignorancia, el primero es el aspecto de la ignorancia que siempre opera junto con otras aflicciones. El segundo representa el aspecto básico de la ignorancia que se encuentra en la raíz de todo error y de todas las funciones mentales en general. Por lo tanto, esta última ignorancia no es sólo la base de los estados mentales no virtuosos, sino también de los virtuosos y neutrales, refiriéndose así a la actividad de la ignorancia que es independiente de cualquier otra aflicción (cuando la ignorancia se describe como uno de los doce eslabones de la originación dependiente, se refiere a la ignorancia en este último sentido). Las once aflicciones mencionadas anteriormente se llaman “omnipresentes” porque toman como objetos de enfoque las cinco categorías de factores que deben abandonarse con respecto a sus respectivos reinos completos. Estas cinco categorías son (1)-(4) los factores a los que se debe renunciar al ver las cuatro realidades, respectivamente, y (5) los factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización. Los nueve contaminantes dentro del reino del deseo que también pueden centrarse en niveles de los dos reinos superiores consisten en los once anteriores, excepto por las dos opiniones sobre una personalidad real y las opiniones sobre los extremos. Los seis contaminantes que también pueden centrarse en fenómenos no contaminados (las realidades de la cesación y el camino) consisten en dichos once excepto el deseo, el odio, el orgullo, las opiniones de mantener una visión como suprema y las opiniones de mantener la ética y las disciplinas espirituales como suprema.

660 Sct. prāpti, Tib. Thob dad.

661 Estos dos tipos de karma suelen denominarse “karma volicional” (Tib. sems pa'i las) y “karma volitivo” (Tib. bsam pa'i las), respectivamente. En su explicación del vínculo de las formaciones kármicas en el Apéndice I5E2, JNS dice que, según los Vaibhāṣikas, las primeras se refieren a acciones mentales y las segundas, a las acciones físicas y verbales motivadas y desencadenadas por las primeras. Según las otras escuelas Budistas, ambas constan del factor mental de la intención, refiriéndose la primera a la intención que sirve como motivación causal y la segunda, a la intención que sirve como motivación al momento de realizar efectivamente una acción. Véase también el Gráfico 4 sobre el origen del sufrimiento en el *Abhidharmasamuccaya*.

662 El JNS (vol. 2, pags. 7-8) dice que un karma cuyos resultados definitivamente se experimentarán es cometer cualquiera de las cinco acciones con consecuencias inmediatas y no

arrepentirse de ellas. Un ejemplo de karma incierto sería matar a los padres y luego arrepentirse y confesar esto.

663 El JNS (vol. 2, p. 6) dice que impulsar el karma es aquel a través del cual se logra simplemente un cierto tipo general de nacimiento (como simplemente nacer como humano), mientras que completar el karma es lo que logra un buen o un mal nacimiento (como nacer discapacitado o sano, en un barrio pobre o en una familia rica).

664 Lo que aquí se llama "acciones blancas con maduraciones blancas" se refieren a lo que también se conoce como "karmas inamovibles." Las causas kármicas que consisten en dhyānas y absorciones sin forma, que se cultivan para renacer en los niveles correspondientes a los reinos con forma y sin forma, resultan sólo en el renacimiento dentro de su correspondiente reino divino específico y no pueden ser transformadas por nada para que resulten en cualquier otro nivel de renacimiento. Otra razón por la que se les llama "inamovibles" es que estos samādhis y sus renacimientos no se ven conmovidos ni agitados por los defectos de ningún nivel inferior a ellos. En cuanto a la diferencia entre karmas "inmóviles" y "móviles" (karmas meritorios y no meritorios), consulte la explicación del vínculo de las "formaciones (kármicas)" entre los doce vínculos de la originación dependiente en el Apéndice I5E2ab1.

665 El JNS (págs. 104-6) elabora la forma en que las dos primeras de las cuatro realidades se relacionan como causa y resultado, diciendo que el karma y las aflicciones producen sufrimiento ya sea como un resultado kármicamente maduro (los cinco skandhas) o como un resultado dominado. resultado (el entorno). En cuanto al origen del sufrimiento, en su aspecto de impulsar renacimientos, consta de causas madurativas. En su aspecto de lograr estos nacimientos, consta de causas de resultado similar. Ambos aspectos también representan las causas habilitantes del mundo como el entorno. Sin embargo, la realidad del sufrimiento no puede presentarse como un resultado que concuerde con las causas que son karmas y aflicciones plenamente cualificados. Por ejemplo, cuando los Bodhisatvas nacen deliberadamente, se necesita un cierto grado de aflicción retenida voluntariamente (que entonces se llama compasión) como causa para lograr tal nacimiento, pero los skandhas que resultan de esto no se consideran instancias de la realidad del sufrimiento desde la perspectiva de ser resultados que concuerdan con las causas que son karmas y aflicciones plenamente cualificados. En resumen, todo lo que pertenece a las realidades del sufrimiento y su origen debe ser un oscurecimiento aflictivo, kármico o madurativo.

666 El JNS (p. 106) dice que si el flujo mental de alguien está dotada de solo uno de estos cuatro. aspectos, está necesariamente dotado también de los otros tres.

667 El estado de estar libre de algo (en este caso, karma, aflicciones y sufrimiento) no se considera como un resultado condicionado y impermanente que en realidad es producido por una causa de la misma manera que, por ejemplo, un brote es producido por una semilla. Se clasifica como una ausencia resultante de entidades que es permanente e incondicionada. Como dice JNS (p. 106), la realidad de la cesación representa el resultado de la libertad a través del poder de la realidad del camino. Aunque las características definitorias de un resultado están completas en él, no tiene ninguna causa que realmente cumpla la función de producirlo porque es incondicionado. Sin embargo, la realidad de la cesación no se presenta sólo desde el punto de vista de la mera cesación. Más bien, se presenta desde el aspecto de la realidad última posterior a que los factores a ser abandonados hayan cesado, lo cual es la base de su cesación. Esta realidad última es una cognición especial no dual.

668 El JNS (p. 106) explica que la cesación es cuádruple –(1) la cesación en la forma de suprimir las semillas que se abandonarán en los caminos de acumulación y preparación; (2) la cesación de las semillas que se abandonarán a través del camino ininterrumpido en el camino de la visión habiendo sido erradicadas; (3)-(4) la cesación de las semillas a abandonar por los caminos de la familiarización y del no más aprendizaje, respectivamente, habiendo sido erradicadas.

669 El JNS (p. 106) dice que la realidad del camino es el medio para manifestar la cesación. Todo lo que se presenta como la realidad del camino debe afirmarse como necesariamente el logro de un camino dado e ininterrumpido. En la realidad del camino que realmente cumple esta función, sus cuatro características definitorias deben estar completas. Entre estos, "conducir a la liberación" significa ser propicio para liberar desde los caminos inferiores a los superiores, y sin el camino ininterrumpido (el remedio) uno no es capaz de ser liberado. No hay lugar aquí para explicar todos los detalles adicionales de las cuatro realidades, por lo que se remite al lector a las extensas discusiones sobre ellas en el *Abhidharmakośa* (principalmente los Capítulos 4-7) y sus comentarios (para obtener detalles sobre los cuatro aspectos de cada una de las cuatro realidades, véase también el Gráfico 4). Para más presentaciones de los diversos aspectos de las cuatro realidades, ver CE en AA IV.2-3.

670 Según El JNS (págs. 106-7), las instrucciones sobre las Tres Joyas se dan para renunciar a aferrarse tanto a las Tres Joyas causales como del fruto que sirven como lugares de refugio. En cuanto a la joya del Buda, en el nivel de la realidad aparente consta de los dos rupakāyas. En última instancia, es el Dharmakāya con las ocho cualidades mencionadas anteriormente. Entre estos, (1) es el aspecto de la renuncia y (2) es el aspecto de la realización –la sabiduría final cuya naturaleza es estar espontáneamente presente. (3) Esta sabiduría sólo se logra mediante la propia sabiduría de un Buda. (4)-(6) Esta sabiduría es omnisciente, tiene la naturaleza de la bondad amorosa y su poder purifica los reinos (o constituciones) de los seres sintientes. Las dos categorías principales que consisten en el bienestar propio y el de los demás (que incluyen respectivamente las cualidades (1)-(3) y (4)-(6)) se cuentan como cualidades (7) y (8) del Buda. El mismo enfoque de contar se aplica a las realidades de la cesación y el camino como las dos categorías principales de las cualidades del Dharma y las cualidades de la conciencia y la liberación como las dos de la Saṃgha (todas ellas se describen en el *Uttaratantra* I.4-18).), llegando así a un total de ocho cualidades para cada una de las Tres Joyas.

671 El JNS (p. 107) dice que (2) se refiere a que el Dharma está dotado de las cualidades de haber renunciado a la causa que es la realidad del origen del sufrimiento. (5) Es su lucidez en virtud de darse cuenta de la verdadera realidad de una manera directa y consciente de sí mismo. (6) Es su poder para atravesar factores antagónicos.

672 El JNS (p. 107) explica que lo que se presenta como la Joya del Dharma tiene la naturaleza de las dos realidades de la cesación y el camino y no es diferente de la sabiduría Búdica. La Joya suprema de la Saṃgha se presenta como el corazón del tathāgata durante la fase de ser puro e impuro, que tiene las ocho cualidades anteriores. Por lo tanto, el único refugio último es la Budeidad (la iluminación que se debe alcanzar), que es la reunión suprema de todos los Dharmas genuinos y Saṃghas nobles.

673 I.19. La Joya de Buda se presenta principalmente para aquellos que, en virtud de ver las cualidades de Buda, siguen el Mahāyāna para convertirse ellos mismos en Budas, estando así interesados principalmente en comprometerse con Buda como el más supremo entre todos los seres. La joya del Dharma se presenta principalmente para aquellos que, en virtud de ver sus cualidades, siguen el Pratyekabudayāna para realizar el Dharma profundo de la originación dependiente, estando así interesados principalmente en comprometerse con el Dharma como lo más supremo entre todo lo que es libre del apego. La Joya de la Saṃgha se presenta principalmente para aquellos que, en virtud de ver sus cualidades, siguen el Śrāvakayāna para alcanzar el estado de arhat como la encarnación más elevada de la Saṃgha, estando así principalmente interesados en ocuparse de la Saṃgha como la encarnación más suprema entre todas las asambleas.

674 Estos vigores se refieren a no aferrarse a la propia felicidad, ser completamente infatigable y abrazar plenamente el camino indicado en I.22 anteriormente. El JNS (p. 108) explica que las instrucciones sobre el vigor de no aferrarse al propio cuerpo, palabra y mente disipan la pereza de aferrarse a malas actividades; los del vigor de realizar el poder de los remedios de manera

infatigable, la pereza del desaliento; y aquellos en el vigor de abrazar plenamente el camino para lograr la Budeidad, la pereza del auto-desprecio. Por lo tanto, los Bodhisatvas están dotados de desapego al alejarse del apego a lo que es malo; perseverancia incansable al dejar de ser tímido; y la buena fortuna de abrazar el camino supremo alejándose del auto-desprecio. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 121-22) agrega que el primer vigor es la causa para hacer que la práctica sea especial; el segundo, que la práctica se vuelva irreversible; y el tercero, por no entrar en ningún yāna que no sea el Mahāyāna.

675 En cuanto a los respectivos objetos de estas cinco visiones, JNS (pags. 108-9) explica que la visión carnal ve entidades materiales; la visión divina, la conciencia de los flujos mentales afligidos; la visión prajñā, la conciencia de los flujos mentales purificados; la visión del Dharma, la naturaleza de los fenómenos que está más allá de la materia y la conciencia; y la visión de Buda, los cuatro objetos juntos. En cuanto a sus causas, según el sistema del yāna común, se logran únicamente mediante el soporte mental de los dhyānas, pero aquí sus causas principales son las seis pāramitās. Sus resultados –estas cinco visiones– tienen como objetivo que los grandes Bodhisatvas alcancen rápidamente la iluminación perfecta.

676 El JNS (p. 109) comenta que (e) es la realización directa de todas las muertes, transiciones, renacimientos, complexiones bellas y feas, buenas y malas acciones, y sus resultados, de todos los seres sintientes. En cuanto a la diferencia entre el ojo divino y la visión divina superior, en general los seis conocimientos sobrenaturales conocen la naturaleza de sus respectivas causas de percepción, sin depender nunca de si es necesario o no que un objeto, que es apto para aparecer, aparezca como tal en virtud de cualesquiera condiciones del objeto. Por otro lado, las cinco visiones dependen del aspecto puro de sus objetos, es decir, de la eliminación de lo que oscurece el surgimiento de una conciencia adecuada para ver un objeto apto para aparecer. (f) Se refiere a darse cuenta de eso y cómo los karmas y aflicciones de uno mismo y de los demás se han agotado y nunca volverán a surgir. En cuanto a las causas habilitantes que producen estos seis conocimientos sobrenaturales, uno descansa temporalmente en los dhyānas. Luego, desde ese estado, (a) uno se ocupa mentalmente de que su cuerpo sea ligero, flexible, etc., pudiendo así desplegar varios poderes milagrosos. (b) Al dirigir intensamente la mente para que recopile toda clase de sonidos y lenguajes, opera el oído divino. (c) Uno conoce las mentes de los demás dirigiendo intencionadamente la mente para determinar estados particulares de sus mentes que preceden a determinadas expresiones físicas y verbales, del mismo modo que uno sabe que estados equivalentes de la propia mente preceden a las mismas acciones físicas y verbales. Además, se sabe si estos otros tienen o están libres de aflicciones. (d) Al recordar todas las acciones de uno en esta vida en el orden correcto, también se pueden recordar estados de existencia anteriores. (e) El ojo divino opera mediante la participación mental en la característica de la lucidez, como en una lámpara. (f) ocupaciones mentales como "A través de la familiarización con la madre, se alcanza el conocimiento sobrenatural de poderes milagrosos" funcionan como las causas que producen el conocimiento de la terminación y el no surgimiento.

677 El JNS (págs. 111-13) explica que el camino de la visión se refiere a meditar de tal manera que sus dieciséis momentos son naturalmente inobservables. El camino de la familiarización significa meditar viendo características distintivas posteriores que son distintas a las que se vieron antes a través del camino de la visión. Se puede objetar que, entonces, no hay diferencia entre los caminos de la visión y de la familiarización si uno ve y se familiariza con lo que vio antes. Como respuesta a esto, algunas personas dicen que, entre los diez bhūmis, la forma de ver la naturaleza de los fenómenos es que se comprenden de una manera cada vez más clara. Sin embargo, esto conlleva el error de que si la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi se realiza de una manera que no está clara en comparación con el segundo bhūmi, la realización en el primer bhūmi es conceptual porque es una mente que realiza su objeto de una manera poco clara. Sin embargo, no se establecen concepciones como la naturaleza del remedio que es capaz de renunciar a las semillas que hay que

renunciar y representa la naturaleza del camino. En nuestro propio sistema, en cada bhūmi hay una diferencia en la nueva comprensión de los rasgos distintivos de la naturaleza de los fenómenos que son distintos a los vistos antes. En este sentido, no se trata de que las respectivas realizaciones en el camino de la familiarización deban realizar nada más que el camino que ya se vio antes. Sin embargo, esto no significa que la naturaleza de los fenómenos que ya se vieron antes no se vea más tarde, porque la pureza de este mismo ver tiene que progresar cada vez más. Aquí algunos dicen que una conciencia que ve después lo que ya se ha visto antes no es un conocimiento válido, pero eso no sirve. Porque sólo en términos de seres ordinarios una mente que ve lo que ya vio antes se conoce como "cognición repetitiva," que es presentada como un tipo de cognición no válida (por los Gelugpas). Sin embargo, dentro del marco de las cogniciones de los nobles en equilibrio meditativo, incluso todas las mentes que los seres ordinarios puedan presentar como cogniciones válidas no se establecen como tales a través de una cognición válida. Por lo tanto, es igualmente insostenible aplicar a tales equilibrios meditativos cualquier noción que corresponda a cogniciones no válidas de seres ordinarios. Algunos dicen: "Aunque no hay diferencia en los equilibrios meditativos de los once bhūmis al realizar directamente el mero Dharmadhātu, están divididos por sus diferencias al comprender que los portadores particulares de la naturaleza de los fenómenos están vacíos de una naturaleza propia." Sin embargo, la afirmación de que "no hay diferencia en realizar directamente el mero Dharmadhātu" es insostenible. Porque en la propia naturaleza del Dharmadhātu no hay diferencias en términos de si es "simple" o "especial." Además, si se pudiera ver algo que fuera más especial que el "mero" Dharmadhātu que se ve en todos los equilibrios meditativos de los once bhūmis, se seguiría que nunca se vería en absoluto. Uno puede pensar: "Hay una diferencia entre el mero Dharmadhātu y el especial, porque se realiza el Dharmadhātu especial que consiste en que dichos portadores particulares de la naturaleza de los fenómenos estén vacíos de una naturaleza propia." Pero eso tampoco es sostenible, porque los sūtras de significado definitivo dicen que la negación que es la realización de portadores particulares de la naturaleza de los fenómenos vacíos de una naturaleza propia no es el Dharmadhātu. En resumen, cada uno de los equilibrios meditativos de los diez bhūmis en los caminos de la visión y la familiarización es una manifestación de una nueva e inequívoca comprensión de la naturaleza de los fenómenos en los que se han abandonado todas las concepciones más manifiestas porque estas realizaciones se basan en tener recientemente renunciaron a sus respectivas porciones de oscurecer el error. Esto se apoya en la cita del *Madhyāntavibhāga* II.16-17 sobre los oscurecimientos cognitivos de los diez bhūmis que son tipos específicos de ignorancia sobre el Dharmadhātu y que todos los oscurecimientos están incluidos en el par de oscurecimientos aflictivos y cognitivos, y su renuncia representa la liberación. En los textos de Maitreya, cuando se excluyen los oscurecimientos de la absorción meditativa, todos los demás oscurecimientos se incluyen en ese par, pero cuando los primeros no se excluyen, los oscurecimientos son tres. Algunas personas intentan criticar la afirmación de que los oscurecimientos de la absorción meditativa están incluidos en los oscurecimientos aflictivos a través de la siguiente consecuencia absurda: "De ello se deduce que la mente fluye de los arhats que se liberan sólo a través del prajñā [sobre estos, ver más abajo en los veinte tipos de Saṃgha] tienen oscurecimientos aflictivos porque los oscurecimientos de la absorción meditativa se afirman como casos particulares de los oscurecimientos aflictivos y porque estos arhats no han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa." Estas personas intentan además imponer su gobierno afirmando que uno no puede dejar de aceptar esta consecuencia absurda. Pero este enfoque es realmente muy malo, porque es imposible para los arhats que se liberan únicamente a través de prajñā alcanzar la condición de arhat en primer lugar sin haber superado el māra de las aflicciones. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 119-22) dice que los caminos de la visión y la familiarización son los que hacen que la práctica sea consumada. La percepción durante los dieciséis momentos del camino de la visión (que todos los fenómenos carecen de naturaleza) sirve como remedio para que los factores imputados sean abandonados, así como los ilusionistas no tienen apego a sus propias creaciones ilusorias. Aunque lo que debe ser revelado o realizado en el camino de la visión y el camino de la familiarización no es diferente en esencia, a través del poder

de la naturaleza de la originación dependiente los niveles del camino de la familiarización sirven como remedios para que los factores innatos sean abandonado. En otras palabras, lo que se busca como logro último en los cinco caminos es el Dharmakāya, cuya esencia es la naturaleza de los fenómenos. En cuanto a que esta naturaleza de los fenómenos es el objeto a revelar, no hay diferencia entre los caminos de la visión y la familiarización, pero esto no significa que, con respecto a esta naturaleza que se revela a través de estos dos caminos, no hay diferencias en términos de profundidad, vastedad y estar libre o no de ciertos factores a los que hay que renunciar. No es sostenible presentar ninguno de los cinco caminos como establecido a través de características propias. Sin embargo, estos caminos se explican como una pura originación dependiente y, por lo tanto, como establecidos a través del poder de la naturaleza de los fenómenos que consisten en las dos realidades, como los factores a los que se debe renunciar a través de sus remedios dentro de este marco de pura originación dependiente. Aquí, algunas personas incultas dicen: "Aunque no hay diferencia entre la realización del Dharmadhātu naturalmente puro a través del camino de la visión y su realización a través del camino de la familiarización, estos dos caminos se distinguen en virtud de sus formas de ver el Dharmadhātu libre" de manchas adventicias ya que un sūtra (citado en *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 77; P5526, fol. 119a5-6]) dice:

> Así como el sol en un cielo nublado con alguna brecha, aquí no eres visto completamente,
> ni siquiera por los nobles que tienen ojos puros de visión, pero todavía con un
> discernimiento limitado."

Sin embargo, todas las características distintivas de todos los caminos en términos de lo que se debe realizar y lo que se debe abandonar se presentan únicamente desde la perspectiva de liberarse de manchas adventicias, mientras que no existen presentaciones de ningún camino desde la perspectiva de la pureza natural o en términos de pureza primordial. Esto debe entenderse por el significado del pasaje del sūtra: "No importa si los Budas han venido al mundo o no, la naturaleza de los fenómenos es la misma." Además, aducir aquí la cita anterior es irrelevante ya que su significado es que los nobles no ven el Dharmakāya de una manera plenamente completa. Pero no se refiere a su manera de ver en términos de ver la naturaleza naturalmente pura de los fenómenos, sin ver la naturaleza de los fenómenos libre de manchas adventicias. TOK (vol. 3, p. 485) explica lo siguiente sobre el camino de la visión: "[Dado que el camino de la visión] sirve como remedio para entidades contaminadas, se le llama 'virtud no contaminada'. Puesto que renuncia a las aflicciones que son factores a los que hay que renunciar mediante la visión en su raíz, se [llama] 'renunciar al remedio'. Dado que es el comienzo de los Dharmas de los nobles, también se [llama] 'la primera generación de la mente supramundana'. Dado que es el camino de ver directamente la realidad de los nobles que nunca antes se había visto (la naturaleza de los fenómenos libres de puntos de referencia), se llama 'el camino de la visión.'" En el camino de la familiarización, TOK (ibid., p. 489) dice: "Dado que es el camino de familiarizarse con la verdadera realidad que se realizó en el camino de la visión, se llama 'el camino de la familiarización'. Como no está contaminado, se le llama "raíces de virtud no contaminadas." Dado que es el remedio que renuncia a través de la familiarización, también se [llama] 'el remedio de la renuncia.'" Véase también el Apéndice I2D2ba2b.

678 CZ, págs. 60-94.

679 Los veinte tipos de Saṃgha son un tema complementario de AA que no recibió mucha atención en los comentarios Indios (en parte porque estos tipos de Saṃgha eran de conocimiento común en todas las comunidades Budistas), pero eventualmente se convirtió en el tema de muchos volúmenes Tibetanos que analizan solo este tema. Los nombres, clasificaciones y características de estos veinte tipos de Saṃgha provienen de la tradición Śrāvaka (en particular, la Escuela Sarvāstivādin) y son subdivisiones de las "ocho personas nobles" (Sct. aṣṭāryapudgala), que incluyen a todos los Śrāvakas del camino de la visión en adelante. Estos ocho son los que entran en la corriente (llamados así porque han entrado en la corriente del camino que conduce al nirvāṇa), los que

retornan una vez, los que no retornan y los arhats, estando cada uno dividido en quienes se acercan y permanecen en estos estados (dependiendo de cómo muchas aflicciones están siendo abandonadas o ya han sido abandonadas). En resumen, los que se acercan a la corriente son aquellos que se encuentran en los primeros quince momentos del camino de la visión, mientras que los que permanecen en ese resultado han llegado al decimosexto momento (habiendo renunciado así a todas las aflicciones imputadas que son los factores a los que se debe renunciar a través de la visión). Quienes retornan una vez se acercan a ellos desde el momento decimosexto (que, en el Śrāvakayāna, se considera en realidad el comienzo del camino de la familiarización) en adelante, estando en el proceso de renunciar a los primeros seis de los nueve grados innatos de las aflicciones del reino del deseo debe ser abandonados a través del camino de la familiarización. Los que permanecen en el que retorna una vez son aquellos que han abandonado estos seis, regresando así solo una vez al reino del deseo. Los que se acercan al que no retorna (al reino del deseo) están en el proceso de renunciar a los tres restantes de los nueve grados innatos de las aflicciones del reino del deseo. Los que permanecen en el que no retorna han renunciado a los nueve, por lo que sólo renacen en los reinos de la forma o los reinos sin forma. Allí, mientras trabajan para abandonar los setenta y dos grados restantes de las aflicciones innatas pertenecientes a estos dos reinos superiores, representan los que se acercan a los arhats. Una vez que también se han abandonado todas estas aflicciones, se vuelven permanentes en el fruto final de un arhat (para todas las ramificaciones y detalles, ver más abajo y los Gráficos 15-16). Este marco general se encuentra principalmente en el sexto capítulo del *Abhidharmakośa*, que en realidad contiene más de veinte variedades de Saṃgha noble (la mayoría de los términos también se encuentran en la parte inicial de la sección *prāptiviniścaya* del *Abhidharmasamuccaya*). Ten en cuenta también que esta progresión regular sólo se aplica a los practicantes que se han comprometido únicamente en el camino Budista y que no han renunciado previamente a ciertas aflicciones para ser abandonadas a través del camino Budista de familiarización en virtud de haber participado en otros samādhis no Budistas de la forma y reinos sin forma (llamado resumidamente el "camino mundano de familiarización"), lo que evita que estas aflicciones tengan que ser abandonadas nuevamente en el camino Budista supramundano de familiarización (ver la presentación del Saṃgha ejemplar a continuación). En AA, una selección de veinte de todas las categorías que se encuentran en el *Abhidharmakośa* se mapea metafóricamente en la Saṃgha de nobles Bodhisatvas irreversibles en el camino Mahāyāna según los sūtras de la prajñāpāramitā (esta última presentación y la anterior de los Śrāvakas representan la verdadera realidad y la Saṃgha ejemplar, respectivamente). La lista de variedades de la Saṃgha no analiza el camino hacia la iluminación de ninguna persona individual, pero representa un modelo exhaustivo de posibles rutas que seres con diferentes carreras espirituales previas pueden tomar en el camino Budista una vez que han alcanzado el camino de la visión, en su mayoría durante numerosas vidas y en varios reinos dentro del saṃsāra.

680 Excepto por la presentación de aquellos que renuncian instantáneamente (que se basa en el *Abhidharmasamuccaya*; P4049, fol. 110a.6-b.2), la explicación de la Saṃgha ejemplar sigue al *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.34-58.

681 Estos son los practicantes que, ya antes del camino Budista de la visión, se han liberado de ciertos grados de las aflicciones del reino del deseo que deben ser abandonados a través del camino Budista de familiarización, que es en virtud de su cultivo previo de samādhis de la forma o los reinos sin forma en caminos no Budistas.

682 Estos son practicantes que renuncian simultáneamente a los nueve grados de las aflicciones innatas del deseo, la forma y los reinos sin forma que se abandonarán a través del camino Budista de familiarización (la renuncia simultánea no es posible en el camino mundano de familiarización).

683 Estos son practicantes que gradualmente alcanzan los cuatro estados del que entra en la corriente y demás de una manera estrictamente progresiva.

684 Los tres grilletes consisten en las opiniones sobre una personalidad real, las opiniones que consideran primordiales la ética y las disciplinas espirituales, y la duda. A través del primero, uno tiene miedo de la liberación y, por lo tanto, se ve engrilletado por no querer continuar en el camino. A través del segundo, uno toma lo que no es el camino como si fuera el camino y, por lo tanto, queda engrilletado por tomar el camino equivocado. A través de la duda sobre el camino, también se obstruye la liberación. También están los juegos de cinco grilletes y nueve grilletes. El primero consta de dos conjuntos –los que están de acuerdo con el reino del deseo (los tres grilletes anteriores, el deseo esforzado y la malicia) y aquellos que están de acuerdo con los dos reinos superiores (el deseo en el reino de la forma y el deseo, la agitación, el embotamiento y el orgullo). en el reino sin forma). Las nueve grilletes son el apego, la ira, el orgullo, la ignorancia, la visión, el tener algo como primordial, la duda, la envidia y la avaricia.

685 Este es el reino sin forma más elevado (también conocido como “Ni Discriminación Ni No Discriminación”).

686 En general, hay dos tipos que permanecen –los meros que permanecen (que no hacen ningún esfuerzo por progresar al siguiente fruto) y los que permanecen especiales (que hacen tales esfuerzos en diversos grados).

687 Sct. śrāddhānusārin, Tib. dad pa'i rjes' brang pa.

688 Sct. dharmānusārin, Tib. chos kyi rjes 'brang pa. El primer término a menudo se traduce como “seguidores de la fe” o algo similar, lo que sugiere que es posible practicar y realizar el camino de la visión a partir de una mera fe (ciega). Sin embargo, las escrituras dejan muy claro que una comprensión sólida de las enseñanzas Budistas, especialmente de las cuatro realidades y de cómo meditar en ellas, es indispensable para ambos tipos de practicantes a fin de alcanzar el logro avanzado de uno que entra en la corriente (el camino de la visión). Debido a esto, tanto el *Abhidharmakośa* como el *Abhidharmasamuccaya* explican que ambos tipos practican con el fin de comprender claramente la realidad tal como es a través del recuerdo del Dharma, con la diferencia meramente en tener confianza en las enseñanzas dadas por otra persona versus estudiarlas confiando principalmente en el propio prajñā.

689 Sct. śraddhādhimukta, Tib. dad mos.

690 Sct. dṛṣṭiprāpta, Tib. mthong thob.

691 Esto significa que esta clasificación y sus nombres en términos de facultades más apagadas y más agudas no se limitan a aquellos que previamente se han liberado del apego, sino que se aplican en general, por lo tanto también a los que se acercan regularmente a los que entran en la corriente, a los que retornan una vez y a los que no retornan en la categoría de aquellos que alcanzan los frutos gradualmente. Tenga en cuenta que, según el *Abhidharmasamuccaya*, los dos anteriores que se acercan a los que retornan una vez así como los que se acercan a los que entran en la corriente de manera (gradual) y regularmente durante los primeros quince momentos, todavía están en el camino de la preparación, ya que el camino de la visión es solo el decimosexto momento. Por lo tanto, tanto los que retornan una vez, como los que gradualmente entran en la corriente, están en el camino de la visión y no en el camino de la familiarización (que sólo comienza después del decimosexto momento).

692 Como se mencionó antes, simplemente permanecer en cualquiera de los quince momentos del camino de la visión significa ser alguien que se acerca al que entra en la corriente. Sin embargo, los que entran en la corriente descritos aquí son practicantes que ya han renunciado a ciertos grados de las aflicciones innatas que serán abandonadas a través del camino Budista de familiarización en virtud de haber practicado el camino mundano de familiarización antes de haber entrado en el camino Budista de la visión. Por lo tanto, no tienen que abandonarlos en el camino Budista de familiarización. CE sigue aquí estrictamente la presentación en el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.30-31, que agrega que (a) aquellos durante los primeros quince momentos del camino de la

visión que, además, han renunciado previamente a cualquier número de los primeros cinco grados de las aflicciones innatas del reino del deseo de esta manera se denominan “acercarse al primer fruto (del que entra en la corriente).” Como se explicó anteriormente, (b) aquellos que previamente han renunciado a cualquier número comprendido entre seis y ocho grados de estas aflicciones se denominan “los que se acercan al que retorna una vez.” (c) Aquellos que han abandonado los nueve grados de las aflicciones del reino de los deseos, o estos más cualquiera de los sesenta y dos grados de aflicciones de los dos reinos superiores hasta el tercer reino sin forma (Nada en Absoluto), se les llama “los que se acercan al que no retorna.” En cuanto a (b) y (c), si bien técnicamente –únicamente desde la perspectiva del camino Budista– todavía están en el proceso de convertirse en los que entran en la corriente, en términos de la suma total de factores ya abandonados, al mismo tiempo ya se están acercando a los que retornan una vez y a los que no retornan, respectivamente. El *Bhāṣya* en VI.32 aborda las preguntas de por qué, al realizar el decimosexto momento, las personas (a) sólo se convierten en el que permanece en el que entra en la corriente y no se acercan a quienes retornan una vez (dado que ya han renunciado a algunas de las aflicciones innatas del reino del deseo para ser abandonado por el camino de la familiarización); las personas (b) sólo se convierten en el que permanece en el que retorna una vez y no se acercan al que no retorna; y las personas (c) sólo se convierten en el que permanece en el que no retorna y no se acercan a los arhats. La respuesta es que, al alcanzar un determinado logro, uno no alcanza ningún camino que sea más elevado que ese logro. Por lo tanto, mientras los que permanecen en cualquier fruto determinado no se involucran activamente en las prácticas yóguicas que conducen a la renuncia de los factores aún no abandonados (lo que finalmente produce el siguiente fruto superior), son simplemente permanentes en el fruto presente y no se aproximan al siguiente fruto.

693 Cada uno de los cuatro dhyānas y las cuatro absorciones sin forma tiene sus propias etapas preparatorias, durante las cuales se abandonan las impurezas del nivel inferior de absorción respectivo. Esto da como resultado la experiencia del respectivo estado real de samādhi como fruto. La razón es que no es posible renunciar a las impurezas de un reino determinado si uno todavía está atrapado en el ámbito mental de ese reino o simplemente experimenta la dicha del siguiente nivel. Por ejemplo, la etapa preparatoria del primer dhyāna del reino de la forma es un umbral entre una mente arraigada en el reino del deseo y una mente que simplemente descansa en la dicha de este primer dhyāna, durante el cual uno es realmente capaz de renunciar a las impurezas del reino del deseo. Por eso se le llama “no ineficaz” (Sct. anāgamya, Tib. mi lcogs med pa). Para obtener más detalles, consulte el tema general de las etapas preparatorias, dhyānas y absorciones sin forma en el contexto de la práctica del compromiso a continuación (I.44-45).

694 Sct. saptakṛtvaparama, Tib. srid Ian bdun pa. El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.34ab explica que esto en realidad se refiere a un máximo de veintiocho –los cuatro conjuntos de siete– estados de existencia: siete veces como humano con siete estados intermedios y siete veces como un dios con siete estados intermedios.

695 El tipo (b2) se llama “aquellos [que nacen) de familia en familia” (Sct. kulaṃkula, Tib. rigs nas rigs), lo que significa que renacen al menos dos y como máximo tres veces más en el mismo tipo del renacimiento como aquel durante el cual han alcanzado el camino de la visión, es decir, como un ser humano o un dios dentro del reino del deseo.

696 Sct. ekavīcika (literalmente “uno con un intervalo”), Tib. tshe gcig bar chad gcig pa. “Un intervalo” se explica de dos maneras en el *Abhidharmakośa* en VI.36ac –estar separado del nirvāṇa por sólo una vida y estar separado de el fruto de alguien que no retorna por sólo un grado de las aflicciones del reino del deseo.

697 Sct. rūpopaga, Tib. gzugs su nyer 'gro.

698 Sct. ārūpyopaga, Tib. gzugs med nyer 'gro.

699 Sct. dṛṣṭadharmaparinirvāyin, Tib. mthong chos zhi.

700 Sct. parivṛttajanma, Tib. 'dod par tshe yongs gyur.

701 Sct. kāyasakṣin, Tib. lus mngon byed.

702 Sct. antarāparinirvāyin, Tib. bar'da'ba.

703 Sct. upapadyaparinirvāyin, Tib. skyes 'da' ba.

704 Sct. sābhisaṃkāraparinirvāyin, Tib. mngon par 'du byed pa dang bcas te 'da' ba.

705 Sct. anabhisaṃkāraparinirvāyin, Tib. mngon par 'du byed med par 'da' ba.

706 Sct. ūrdhvaṃsrotas, Tib. gong 'pho ba.

707 El *Abhidharmakośabhāṣya* vuelve a dividirlos en tres –aquellos que pasan al nirvāṇa durante el estado intermedio rápidamente, no rápidamente y después de mucho tiempo.

708 El *Abhidharmakośabhāṣya* dice que, según los sūtras (*Samyukta Nikāya* 27.23), el orden de (a3) y (a4) se invierte en el sentido de que (a4) no necesita esforzarse con diligencia y su realización es así más espontánea. JNS (p. 129) sigue esto, diciendo que (a4) pasa al nirvāṇa durante la mitad de dicho nacimiento en el reino de la forma haciendo solo un poco de esfuerzo en el camino, mientras que (a3) lo hace al final de este vida mediante grandes esfuerzos (véanse también los comentarios sobre AA I.23d más adelante).

709 Sct. akaniṣṭhaga, Tib. 'og min 'gro ba. Esto no se refiere al Akaniṣṭha último de la Budeidad, sino a la más alta de las cinco moradas puras que constituyen al pico del reino de la forma (extensiones del cuarto nivel dhyāna; ver Gráfico 1). Estas cinco moradas se llaman “puras” porque en ellas no hay dioses ordinarios del reino de la forma, sino sólo seres nobles en el sentido Budista (es decir, aquellos que están por encima del camino de la visión). En el debido orden, los cinco niveles progresivos de cultivo alterno (ver más abajo) practicados por estos que no retornan sirven como causas para su renacimiento en estas cinco moradas.

710 Sct. pluta, Tib. 'phar ba.

711 Este es el más bajo de los tres cielos relacionados con el dios Brahma, que juntos forman el primero de los cuatro niveles del reino de la forma (ver Gráfico 1).

712 Por lo tanto, son “saltadores,” porque saltan todos los niveles del reino de la forma entre el más bajo (Brahmakāyika) y el más elevado (Akaniṣṭha). Los tres que no retornan que progresan a Akaniṣṭha ya han practicado el cultivo alternativo del cuarto dhyāna en su última existencia en el reino de los deseos, pero luego –en virtud de haber saboreado la dicha del primer dhyāna– retroceden desde los tres dhyānas superiores, de esta manera renaciendo en Brahmakāyika. En este renacimiento, reanudan la práctica de la forma suprema del cultivo alterno del cuarto dhyāna. En virtud de esto, renacen en Akaniṣṭha y pueden alcanzar allí el estado de arhat. Tenga en cuenta que entre (1) y (2) anteriores, el Tibetano de CE repite las dos frases *skye ba phyi ma 'og min du skyes nas myang 'das thob pa'i 'phar ba dang/ des spel sgom dang po gsum po gang rung sor chud* (“Alcanzan el nirvāṇa después de haber nacido en su próxima vida en Akaniṣṭha. En virtud de este [apoyo], restauran cualquiera de los tres primeros cultivos alternos.”

713 Sct. ardhapluta, Tib. Ched du 'phar ba.

714 Sct. sarvacyuta, Tib. gnas thams cad du 'chi 'pho ba.

715 Según el *Abhidharmakośabhāṣya*, la razón por la que estos que no retornan no nacieron en Mahābrahmāṇa es que este reino de dioses está restringido a los tīrthikas, quienes consideran al dios Brahma como el creador. Además, sólo puede haber un soberano –Brahma– en este cielo, pero los nobles que no retornan lo eclipsarían. En general, los que no retornan siempre progresan hacia arriba, es decir, no nacen en una morada inferior a la anterior ni en la misma dos veces.

716 El cuarto dhyāna es imperturbable y agudo en virtud de estar libre de las ocho perturbaciones o defectos del dhyāna –examen, análisis, placer y sufrimiento físico, placer y disgusto mental,

inhalación y exhalación (el examen se refiere a la investigación burda de los fenómenos, mientras que el análisis significa su escrutinio fino y detallado). Además, este dhyāna representa un equilibrio adecuado entre la permanencia en la calma mental y la visión superior, siendo así el más adecuado entre todos los tipos de samādhis en los reinos de la forma o sin forma para desarrollar la visión superior de la ausencia de identidad. Una vez que uno domina este dhyāna, también puede practicar la cultivación alterna con los otros tres dhyāna.

717 La forma no contaminada del cuarto dhyāna significa estar conectado con la meditación en las cuatro realidades y la ausencia de identidad de la persona, lo que sirve para cortar la raíz del saṃsāra. Como virtud puramente mundana dentro del saṃsāra, la forma contaminada de este dhyāna significa centrarse en comparar la paz, la pureza y la dicha de las moradas superiores en el reino de la forma con la tosquedad de los inferiores. Por lo tanto, entre las tres fases de dhyāna durante la cultivación alterna, son sólo los momentos de dhyānas contaminados los que pueden causar renacimientos en las cinco moradas puras del reino de la forma.

718 En cuanto a contar seis o nueve alternancias y demás, esto significa repetir el proceso de tres partes de la práctica principal como se describe aquí dos, tres veces, y así sucesivamente.

719 Según el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.42ab, en contraste con la propia opinión de Vasubandhu, los Vaibhāṣikas sostienen que tanto los arhats como los que no retornan pueden entrar en cada dhyāna por un solo momento.

720 El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.42cd agrega que los arhats y los que no retornan se involucran en tal cultivo alternativo por miedo a las aflicciones, es decir, para, respectivamente, evitar retroceder en su fruto y evitar involucrarse en los dhyānas mundanos que implican anhelo (llamado “el samādhi asociado con el disfrute”).

721 Sct. bhavāgraparamaga, Tib. srid rtser 'gro ba.

722 No existe ningún estado intermedio antes de cualquier renacimiento en el reino sin forma.

723 El JNS (p. 134) agrega que los que no retornan del último tipo necesitan al menos dos renacimientos más en el reino sin forma antes de alcanzar la condición de arhat. Son de seis tipos en términos de renacer en (1)-(2) los primeros dos o tres reinos inferiores sin forma, respectivamente; (3)-(4) los últimos dos o tres reinos, respectivamente; (5)-(6) los cuatro reinos en orden ascendente y descendente, respectivamente.

724 Esto significa que estos que no retornan alcanzan todos los frutos de los que entran en la corriente, los que retornan una vez, los que no retornan y los arhat en una sola vida en el reino del deseo. La pareja suprema se refiere a los dos principales discípulos del Buda, Śāriputra y Maudgalyāyana, que lograron esta hazaña.

725 Estas personas ya han alcanzado los frutos de uno que entra en la corriente o de uno que retorna una vez dentro de una serie de sus renacimientos previos (que pueden haber sido en el reino del deseo, el reino de la forma o el reino sin forma) y luego alcanzan el fruto de uno que no retorna en su próximo nacimiento, en el que también alcanzan el nirvāṇa (a este último es a lo que aquí se refiere “cambio de estado”). Así, JNS (págs. 134-35) explica que son triples. (1) Aquellos que se convierten en el que no retorna en un renacimiento en el reino del deseo son aquellos que previamente han alcanzado las realizaciones de “aquellos que tomarán siete renacimientos” en el reino del deseo o “aquellos que progresan de familia en familia.” (2) Aquellos que se convierten en el que no retorna en el reino de la forma son aquellos que previamente han alcanzado las realizaciones de cualquiera de los tres tipos de saltadores. (3) Aquellos que se convierten en el que no retorna en el reino sin forma son un subtipo particular del cuarto tipo (“aquellos que progresan más alto”) de los que no retornan que progresan al reino sin forma –aquellos que con seguridad tendrán una sucesión de renacimientos en los cuatro niveles de este reino y luego se convierten en “los que no retornan que cambian de estado después de nacer” en el último de estos renacimientos.

Según el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.41ab, por virtud del gran disgusto de los que no retornan (1) por el sufrimiento del reino del deseo, ellos también se vuelven arhats en esta misma vida y, por lo tanto, definitivamente no renacen en ningún otro reino. Los que no retornan (3) tampoco van a ningún otro reino, pero los que no retornan (2) a veces proceden al reino sin forma como "aquellos que progresan más alto" a través de la Cima de la Existencia.

726 La absorción meditativa de la cesación (también conocida como "la absorción meditativa en la que cesan la discriminación y el sentimiento") representa la cesación de todas las mentes primarias y factores mentales con un continuo inestable, así como algunos con un continuo estable, es decir, las primeras siete conciencias. (excepto la conciencia ālaya) y sus factores mentales. Para obtener más detalles, consulte CE a continuación en los versos IV.4-5, así como los Apéndices I4C2bc y I5F en el Volumen Dos.

727 Según el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.43cd, los cuerpos en los que la conciencia se ha detenido son los de los practicantes en la absorción meditativa de la cesación. Durante esta absorción meditativa, sus cuerpos experimentan una calma hasta ahora desconocida. Una vez que dichos practicantes salen de esta absorción meditativa, su conciencia regresa, de modo que también se vuelven mentalmente conscientes de esta experiencia física, que luego –en retrospectiva– saben que ha derivado de su absorción meditativa anterior. El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 107b.4) dice que estos que no retornan son los que cultivan los samādhis de las ocho liberaciones, cuya culminación es dicha absorción meditativa (para detalles sobre estas ocho, ver CE a continuación y el Gráfico 12). Como material adicional, el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.43 y VI.63 nos alerta de que las breves divisiones anteriores son sólo las clasificaciones más superficiales de los nobles. Cuando se clasifica aún más en términos de lugar, disposición, desapego y facultades, por ejemplo, sólo entre las dos categorías de los que no retornan y que progresan a los reinos de la forma y sin forma, hay 12.960 tipos cada uno, mientras que los "perseguidores por medio de la confianza" son de 147.825 tipos.

728 En otras palabras, los arhats que se acercan antes de este "samādhi similar a un vajra" son simplemente los mismos que los moradores especiales en el fruto del que no retorna descrito anteriormente.

729 Según el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.56-57, estos seis tipos de arhats se denominan (1) *parihāṇadharman*; (2) *cetanādharman* ("aquellos que tienen la característica de [ser capaces] a voluntad") –poder poner fin intencionalmente a su existencia; (3) *anurakṣaṇādharman* ("aquellos que tienen la característica de protegerse [de retroceder]"; (4) *sthitākampya* –no retroceden de su fruto incluso sin protegerse, siempre y cuando no haya causas fuertes de retroceso; (5) *prativedhanādharman* ("aquellos que tienen la característica de [ser capaces de] penetrar") –poder pasar al estado de los inamovibles sin esfuerzo y (6) *akopyadharman* ("aquellos que tienen la característica de ser inquebrantables") –no ser; susceptibles de retroceder en absoluto. Los arhats (1)-(5) se derivan de "aquellos que se convencen mediante la confianza" (facultades más torpes), mientras que (6) se derivan de "aquellos que alcanzan mediante la visión" (facultades más agudas). Los frutos dependen de ciertas situaciones –bienes materiales, ausencia de enfermedad y lugar– y, por lo tanto, deben ser vigilados constantemente, mientras que el sexto no es tan dependiente. En resumen, según el *Bhāṣya* en VI.58, los Vaibhāṣikas afirman que los primeros cinco arhats son susceptibles de retroceder desde su fruto, lo que luego resulta en que simplemente entran en la corriente. A esto le sigue un largo argumento de los Sautrāntikas que niegan la posibilidad de que cualquier arhat retroceda de sus estados de fruto (más bien, sólo pueden retroceder de permanecer en la dicha del samādhi durante su vida presente). La razón principal es que, de lo contrario, la liberación no sería definitiva sino reversible. En consecuencia, desde la perspectiva general de los sistemas filosóficos Budistas desde los Sautrāntikas hacia arriba, el JNS (p. 136) da las siguientes definiciones para estos seis tipos de arhat. Basado en el tipo gradualista de arhats con facultades más torpes, es posible que los arhats (1) retrocedan desde el estado de permanecer en la dicha

durante la vida actual que es irreversible a través de cualquier condición. (2) No retrocederán de este estado si abandonan rápidamente las formaciones de los skandhas de esta vida, pero retrocederán si no lo hacen. (3) No retrocederán de dicho estado si protegen sus mentes de los placeres de los sentidos, pero retrocederán si no lo hacen. Es imposible para (4) retroceder desde el estado de dicha, pero no pueden pasar a tener facultades agudas. Para (5), es imposible retroceder desde el estado de dicha y son capaces de pasar al estado de facultades agudas. (6) Son los arhats gradualistas que definitivamente tienen facultades más agudas desde el principio y, por lo tanto, nunca son susceptibles de retroceder desde el estado de dicha en esta vida. El *Bhāṣya* en VI.64ab enumera dos tipos más de nobles que pertenecen específicamente a los arhats y se clasifican en términos de la forma en que abandonan los oscurecimientos –aquellos que se liberan a través del prajñā únicamente y aquellos que se liberan a través del prajñā y el samādhi. Los primeros no son capaces de entrar en la absorción meditativa de la cesación, pero se liberan de todos los oscurecimientos aflictivos a través del prajñā de comprender la ausencia de identidad. Además, estos últimos son capaces de entrar en la absorción meditativa de la cesación, ya que también se liberan de los oscurecimientos de la absorción meditativa.

730 El JNS (págs. 130-31) dice específicamente que estos seis tipos también se aplican a los saltadores, medio saltadores y aquellos que mueren y transitan por todas las moradas. En general, sólo los que permanecen en los arhats no son aprendices, mientras que los otros siete nobles (los que se acercan y los que permanecen) son aprendices porque tienen que entrenarse constantemente en los tres entrenamientos de ética, samādhi y prajñā. Los seres ordinarios (practicantes por debajo del camino de la visión) no son llamados aprendices en este sentido porque no comprenden plenamente las cuatro realidades de los nobles y todavía están en peligro de perder por completo cualquier entrenamiento que hayan adquirido. El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.45 dice que el número de seres nobles, ocho, sólo se da en un sentido nominal. En términos de la progresión gradual real de realización y abandono en el camino, sólo hay cinco seres nobles –que se acercan a los que entran en la corriente y los cuatro que permanecen. Como se explicó anteriormente, en el debido orden, los tres que se acercan restantes no son diferentes de los tres primeros que permanecen.

731 El Sánscrito *śrāmaṇya* significa literalmente “hacer esfuerzos” y, en general, se refiere a los esfuerzos espirituales de los śrāmanas. Este último era originalmente un nombre para los mendicantes de origen no brahmánico que seguían cualquier camino espiritual no fundado en los Vedas. En la literatura Budista, este término se utiliza principalmente para los mendicantes Budistas. Aquí, se refiere específicamente a los esfuerzos meditativos de los ocho tipos de seres nobles antes mencionados para renunciar o “pacificar las aflicciones” (esta última es una explicación tradicional de este término).

732 El JNS (p. 142) afirma que “el acercamiento del esfuerzo virtuoso” es otro nombre para el camino ininterrumpido. Por tanto, “el fruto del esfuerzo virtuoso” es un camino no contaminado de liberación que se alcanza dependiendo de su correspondiente camino ininterrumpido. Fruto del esfuerzo virtuoso, camino de liberación y realidad de cesación son sinónimos.

733 Cuando se alcanza un camino ininterrumpido, éste conduce al fruto de un esfuerzo virtuoso que tiene un aspecto tanto condicionado como incondicionado. El fruto condicionado es el camino de la liberación y el fruto incondicionado es una instancia que es una realidad de cesación. Técnicamente hablando, un camino de liberación es el resultado de una causa de resultado similar y es a la vez un resultado que concuerda con su causa y un resultado a través del esfuerzo personal. Además, cualquier instancia que sea una realidad de cesación es el resultado de la libertad, que se refiere a la desconexión del correspondiente camino de liberación y al abandono completo e irreversible de todas las aflicciones del nivel correspondiente, principalmente a través del prajñā de comprender la ausencia de identidad (en otras palabras, esto es lo que se llama “cesación analítica”). El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.53cd añade que los dos frutos de los que retornan una

vez y los que no retornan (cuando son combinaciones de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión y ciertos factores ya abandonados a través de la meditación mundana) están además respaldados por la obtención pura de la libertad constante de sus respectivos factores deben ser abandonados, de modo que este tipo de nobles no puedan morir en un estado de haber retrocedido de sus respectivos frutos. Durante su vida, es posible que retrocedan temporalmente de su estatus, pero invariablemente lo recuperan antes de morir. En general, el logro de quien ha retornado una vez consiste en la renuncia a los tres grilletes (Sct. saṃyojanā; las opiniones sobre una personalidad real, la idea de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales, y la duda) y la reducción de la mayoría del deseo, el odio y la ignorancia pertenecientes al reino del deseo. El fruto de uno que no retorna consiste en el abandono de "los cinco vínculos inferiores" (Sct. avarabhāgīya; los tres grilletes más el deseo y el odio pertenecientes al reino del deseo). El fruto de un arhat consiste en el abandono de "los cinco vínculos superiores" (Sct. ūrdhvabhāgīya; los dos tipos de deseo pertenecientes a los reinos de la forma y sin forma, respectivamente, así como el orgullo, la agitación y la ignorancia pertenecientes a ambos).

734 Según el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.52-53ab, las cinco causas que caracterizan únicamente los cuatro frutos del que entra en la corriente, etc., son (1) abandonar un camino anterior (el nivel respectivo de quien se acerca); (2) alcanzar otro camino (el respectivo nivel de cumplimiento); (3) estar dotado de un único estado de obtención que consiste en la terminación de los respectivos factores a renunciar en su totalidad; (4) alcanzar un conjunto de ocho cogniciones a la vez (las cuatro cogniciones del Dharma y las cuatro cogniciones subsiguientes; para obtener detalles sobre ellas, consulte más adelante y el Apéndice I1H3ad); y (5) alcanzar los dieciséis aspectos de las cuatro realidades.

735 Éstas son la etapa preparatoria del primer dhyāna, los cuatro dhyānas reales, el primer dhyāna especial y las tres primeras absorciones meditativas reales del reino sin forma. En cuanto a la distinción entre el primer dhyāna ordinario y el especial, el primer dhyāna implica cinco ramas o factores mentales que lo acompañan, que se dividen en tres grupos. Las ramas remediadoras son el examen y el análisis, las ramas del beneficio son el regocijo y la dicha, y la rama que es la base es el samādhi. Cuando el primer dhyāna está libre de examen (que es la más burda de estas cinco ramas), se llama "especial" (no existe tal distinción para los tres dhyānas restantes; para más detalles, consulte la explicación sobre los puntos difíciles de I.44-45 más abajo). Para este y otros conjuntos de apoyos mentales o samādhis utilizados con frecuencia para el camino, consulte el Gráfico 11. En principio, cada uno de ellos puede usarse como un soporte mental de la mera calma mental, sobre la base del cual se desarrollan las visiones superiores liberadoras de la ausencia de identidad. Sin embargo, no todos son igualmente adecuados (como se mencionó anteriormente, el cuarto dhyāna es el más propicio).

736 Aunque los dioses sin forma no tienen cuerpo material, todavía tienen el llamado "cuerpo mental." El JNS (p. 144) dice que la afirmación sobre los soportes físicos se aplica en general. En particular, el estado del que no retorna y que previamente se han liberado del apego también se puede alcanzar con un soporte físico dentro de los reinos superiores. En cuanto a aquellos que habitan en sus respectivos frutos que han sido plenamente alcanzados, los que entran en la corriente y los que retornan una vez sólo pueden habitar en un soporte físico dentro del reino del deseo, mientras que los que no retornan y los arhats pueden habitar en soportes físicos dentro de los tres reinos.

737 Estos son los Bodhisatvas en los caminos de preparación, visión y familiarización, para quienes existen varios signos de niveles específicos de irreversibilidad (para detalles sobre estos niveles y sus signos, véanse los versos IV.38-59). Según los comentarios de Haribhadra, buscar refugio en ellos como la Joya Mahāyāna de la Saṃgha, como se explica en los sūtras de la prajñāpāramitā, significa darse cuenta de que no han nacido (como lo son todos los demás fenómenos).

738 Se sostiene comúnmente que el término "oscurecimiento cognitivo" sólo se encuentra en el Mahāyāna, pero no en el sistema de los Śrāvakas (como los Vaibhāṣikas). De hecho, el *Abhidharmakośa* y sus comentarios no lo mencionan, pero, como señala Cox, los términos "oscurecimientos aflictivos" y "oscurecimientos cognitivos" se encuentran en el *Mahavibhāṣya* (Taishō 1545, 27.724b28; ver Jaini 1992, pags. 139 y 144). El significado exacto de este último término en ese texto no está claro, pero obviamente no es el mismo que en las presentaciones Mahāyāna.

739 La mayoría de los comentarios Indios y Tibetanos consideran que el hecho de que los Bodhisatvas sean llamados "los que entran en la corriente," etc., sólo se aplica en un sentido nominal debido a ciertas propiedades similares. Sin embargo, JNS (págs. 139-40) cita el *Avaivartacakrasūtra* (D240, fols. 245a.4 y sigs.), al que también se hace referencia en el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*. Este sūtra enseña por qué los que entran en la corriente plenamente cualificados, los que retornan una vez, etc., se refieren a Bodhisatvas (por el contrario, LSSP considera que lo que dice el *Avaivartacakrasūtra* tiene sólo un significado conveniente). En otras palabras, los verdaderos que entran en la corriente y demás son los Bodhisatvas y no los Śrāvakas. El *Vṛtti* (D3787, fol. 38b.1-2; p. 46) y el *Ālokā* (p. 36) no dicen esto explícitamente, pero ambos también remiten al lector a las explicaciones detalladas de este sūtra. Los frutos de los Bodhisatvas tal como se enseñan en los sūtras de la prajñāpāramitā y se resumen aquí en AA I.23-24, así como los caminos a través de los cuales se alcanzan, no se enseñan en las escrituras comunes disponibles en el Hīnayāna. Por lo tanto, esta Saṃgha de nobles Bodhisatvas representa la verdadera joya suprema de la Saṃgha. La razón para usar los mismos nombres que en el Hīnayāna (el que entra en la corriente, etc.) son las similitudes antes mencionadas en ciertos aspectos. El propósito de dar estos nombres a los Bodhisatvas es hacer comprender que son capaces de establecer discípulos de disposiciones inferiores en los frutos de los que entran en la corriente a través de los Pratyekabudas. Definitivamente son capaces de hacerlo porque, desde el camino de la visión en adelante, los Bodhisatvas están dotados de todo tipo de realización y renuncia de Śrāvakas y Pratyekabudas de manera completa. Además, el *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 116a.6) invalida la presentación de los que entran en la corriente nominales y demás del Hīnayāna refiriéndose a los verdaderos que se acercan y que permanecen plenamente cualificados de los Bodhisatvas: "¿Por qué los Bodhisatvas no se convierten en los que entran en la corriente después de haber entrado en el perfecto [camino, es decir, el camino de la visión]?" Es porque entrar en la corriente no es perfecto. "¿Por qué no retornan una vez?" Esto se debe a que asumen renacimientos ilimitados en la existencia [samsárica] según lo deseen. "¿Por qué no se convierten en los que no retornan?" Esto se debe a que permanecen en virtud de dhyāna y, por tanto, nacen en el reino del deseo.

740 El CE no presenta estos versos en su totalidad aquí, sino solo sus respectivas porciones, como se explican a continuación.

741 La clasificación en cuarenta y cinco se encuentra en los sūtras en cien mil y veinticinco mil líneas, y la de uno en veinticinco aparece en la versión revisada de este último (ver CZ, pags. 67-74).

742 A diferencia de la mayoría de los otros comentarios, los números insertados en ( ) para identificar el recuento de CE de los veinte tipos de Saṃgha están escritos explícitamente en el texto.

743 Esta y todas las citas siguientes en esta sección se encuentran en CZ, págs. 67-74.

744 Obviamente, este pasaje del sūtra se refiere sólo a aquellos que están convencidos a través de la confianza. El JNS (p. 148) también proporciona el pasaje para aquellos que alcanzan a través de la visión: "Śāriputra, también están aquellos Bodhisatva mahāsattvas que son hábiles en los medios... Como no están separados del yoga de la prajñāpāramitā, despertarán en un camino

completamente perfecto hacia la iluminación completamente perfecta e insuperable en este muy Buen Eón.”

745 Tenga en cuenta que, en comparación con la presentación de (11) y (12) según la Saṃgha ejemplar anterior, tanto CE como JNS invierten su orden en términos de cuándo se alcanza el nirvāṇa.

746 El JNS (pags. 151-52) cuenta “aquellos que progresan hasta la cima más elevada de la existencia” y “aquellos que superaron el apego a la forma” como dos y también proporciona dos referencias diferentes de los sūtras (que concuerdan con el *Vṛtti*), con el anterior sólo se refiere a “aquellos que superaron el apego a la forma.” A aquellos que progresan hasta la cima más elevada de la existencia se les hace referencia de la siguiente manera (ver CZ, p. 72): “Śāriputra, están esos Bodhisatvas mahāsattvas que, habiendo practicado los dhyānas y las [absorciones] sin forma, nacen desde Brahmakāyika hasta Śubhakṛtsna. y luego nacen desde el āyatana del Espacio Infinito hasta la Cima de la Existencia. Luego, nacen en varios reinos Búdicos.”

747 Esto se debe a que “los que permanecen en el fruto de la Budeidad,” cuando se aplica al camino de los Bodhisatvas, son simplemente aquellos que permanecen en el fruto final de la Budeidad y, por lo tanto, no son parte de la Joya de la Saṃgha.

748 Por ejemplo, esto se describe en el *Śūraṃgamasamādhisūtra* en general y en particular, con Mañjuśri manifestándose en la forma de un Pratyekabuda como un medio hábil para liberar a ciertos seres (Lamotte 1998, pags. 111 y 214-16).

749 En sí mismos, ni el Sánscrito ni el Tibetano de los versos I.23-24 permiten una imagen clara de cuáles son exactamente los veinte tipos de Saṃgha, ni estos versos están completamente en consonancia con las secciones correspondientes del sūtra en veinticinco mil líneas (además, las primeras diecinueve líneas anteriores son obviamente subdivisiones de las categorías de las ocho personas nobles de los Śrāvakas, que ni siquiera se mencionan en estos versos). Esta ambigüedad se refleja en diferentes comentarios Indios y Tibetanos que dan diferentes listas y numeraciones de los veinte tipos de Saṃgha. La lectura más literal de AA I.23-24 la da Ratnākaraśānti, la posterior Buddhaśrījñāna, y JNS (p. 138), que dice que los que se acercan al que entra en la corriente son aquellos con (1) facultades más torpes y (2) más agudas y las quienes obtienen (3) confianza y (4) la visión. Los que permanecen en el que entra en la corriente son (5)-(6) aquellos que nacen de una familia a otra (dioses o humanos). Los que retornan una vez son (7) aquellos con un solo intervalo. Los que no retornan son aquellos que pasan al nirvāṇa (8) en el estado intermedio, (9) después de nacer, (10) con preparación, (11) sin preparación, (12) progresando hacia Akaniṣṭha; (13)-(15) los tres saltadores; (16) aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia, (17) superan el apego a la forma, (18) alcanzan la paz en medio de los fenómenos visibles y (19) son un testigo corporal. (20) Esos nobles Bodhisatvas que se parecen a los Pratyekabudas son como un rinoceronte. En comparación con esta lista, tanto el *Vṛtti* (D3787, fols. 33a.5-38b.3; págs. 39-45) como Bhadanta Vimuktisena eliminan las cinco entradas (12)-(16), las cuentan como la única categoría de “aquellos que progresan más alto,” y agrega otras cuatro entradas de los sūtras de la prajñāpāramitā (el “octavo Bodhisatva” como base clasificatoria para (1) y (2) más adelante; quienes se acercan al que retorna una vez; los que permanecen en el que no retorna; y los que se acercan a los arhats). Tanto *Ālokā* (pags. 35-36) como de *Vivṛti* (D3793, fols. 85b.3-86a.1) de Haribhadra omiten cuatro de las entradas enumeradas en I.23-24 y en su lugar complementan otras cuatro de los sūtras de la prajñāpāramitā. (a) Entre los que se acercan a los que retornan una vez, Haribhadra cuenta a “aquellos que se convencen mediante la confianza” y “aquellos que logran mediante la visión” como uno (pero los cuenta nuevamente como uno entre los que se acercan a los que no retornan). (b) No cuenta “aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha,” sino que los toma como la categoría general que luego se divide en los tres saltadores. (c)-(d) Tampoco cuenta “aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia” y “aquellos que progresan al reino sin forma” (“aquellos que superaron el apego a la forma”). Porque los considera iguales en significado y luego los toma como

la categoría general que los divide aún más en “aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles” y “aquellos que son un testigo corporal.” En cambio, Haribhadra añade a los dos meros moradores en los frutos del que entra en la corriente y del que retorna una vez, así como a los dos que se acercan a los frutos del que no retorna (en la forma de repetir “aquellos que se convencen a través de la confianza” y “aquellos que alcanzan a través de la visión” como uno) y arhat. Así, según Haribhadra, las veinte clases de Saṃgha constan de cinco que entran en la corriente, tres que retornan una vez, diez que no retornan, los que se acercan a los arhats y Pratyekabudas (esta clasificación se acepta como autorizada en casi todos los comentarios Tibetanos). Abhayākaragupta deja caer a “aquellos que progresan hacia Akaniṣṭha” y complementa a los que se acercan a los arhats. Tenga en cuenta que los comentarios posteriores de JNS sobre su propia lista anterior (págs. 147-53) difieren, haciendo coincidir principalmente las veinte entradas de esta lista con los pasajes del sūtra correspondientes en la edición revisada del sūtra en veinticinco mil líneas. Aquí, solo se dice que los que se acercan a los que entran en la corriente son (1) y (2), mientras que (3) y (4) se aplican tanto a los que se acercan a los que retornan una vez como a los que no retornan. (5)-(6) También pertenecen a los que se acercan a los que retornan una vez que y (7) son los moradores especiales de los que retornan una vez y que (por lo tanto, las listas de JNS difieren en ambos momentos tanto de Haribhadra como de CE). El JNS dice que esta última forma de comentar surge del sistema de la mayoría de los discípulos de Ngog Lotsāwa. En este sistema, Ar Jangchub Yeshe da las siguientes razones para no contar los cinco siguientes entre los veinticinco tipos de Bodhisatvas en el sūtra revisado. “El octavo” no es una categoría separada, sino la base clasificatoria de las categorías de los de facultades más torpes y agudas. Dado que aquí se mencionan explícitamente tres tipos de moradores especiales (los que retornan una vez, los que no retornan y los arhats Pratyekabuda), los tres meros moradores correspondientes se entienden implícitamente. Dado que los que retornan una vez se mencionan explícitamente, también los que se acercan a los arhats están cubiertos implícitamente. En cuanto a la lista de CE, sigue en gran medida la de Haribhadra, pero difiere en que cuenta a “aquellos que progresan hasta la Cima de la Existencia” y “aquellos que superaron el apego a la forma” como entrada (16) entre los veinte, sin dar, sin embargo, ninguna indicación de que “aquellos que alcanzan la paz en medio de fenómenos visibles” y “aquellos que son testigos corporales son subcategorías de los primeros. Además, CE cuenta “aquellos que nacen de familia en familia” como una sola entrada (4), mientras que Haribhadra los cuenta explícitamente como dos (dioses y humanos por separado). En conclusión, tanto el *Vṛtti* (D3787, fol. 38b.1-2; p. 46) como el *Ālokā* (p. 36) recomiendan consultar las explicaciones claras sobre estos veinte tipos de Saṃgha Bodhisatva en el breve texto de *Avaivartikacakrasūtra* sobre los veinte tipos de Saṃgha (Dpal sprul 'jigs med chos kyi dbang po 2003) concuerda con las descripciones anteriores de las formas de enumerar de Āryavimuktisena, Haribhadra, Ratnākaraśānti y Buddhaśrījñān. Para más detalles. sobre las diversas listas de los veinte tipos de Saṃgha en el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*, AA I.23-24, el *Vṛtti*, el *Ālokā*, el *Vivṛti* y el JNS, véanse los Gráficos 6-8. Para comparar las terminologías específicas en términos de los veinte tipos de Saṃgha que se encuentran en la edición revisada del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*, el AA y el *Abhidharmakośa*, consulte el Gráfico 9 (para más comparaciones con el canon Pāli, *Abhidharmasamuccaya* y el *Mahāvyutpatti*, véase Apple 2003, págs. 516 y 518).

750 La explicación anterior se encuentra principalmente en su *Munimatālaṃkāra* (y en parte en su *Marmakaumudī*), que, sin embargo, no menciona explícitamente el acercarse a los arhats y Pratyekabudas. Como se mencionó anteriormente, los que se acercan a los arhats antes del “samādhi similar al vajra” son simplemente los mismos que los moradores especiales en el fruto del que no retorna descrito anteriormente.

751 Como se explicó antes, “penetración” es sinónimo del camino de la visión, mientras que “las ramas de la penetración” o “los factores que conducen a la penetración” son nombres del camino de la preparación. La presente sección explica esto último.

752 Para la definición de JNS, consulte el Apéndice I1D y el Gráfico 3.

753 Como se mencionó antes, el Sánscrito *prayoga* puede significar “preparación,” “unión” y también “causa.”

754 Para más detalles sobre este camino, véanse IV.32-34.

755 El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 92b.5-7) dice: “¿Qué es el calor? Es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) de alcanzar la iluminación de las [cuatro] realidades a través de la experiencia personal. ¿Qué es el pico? es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) del aumento de la iluminación de las [cuatro] realidades a través de la experiencia personal. ¿Qué es la disposición equilibrada que concuerda con las realidades? Es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) de entrar y seguir una parte de las [cuatro] realidades a través de la experiencia personal. ¿Cuál es el dharma mundano supremo? Es el samādhi (congruentemente asociado con el prajñā) del estado mental inmediatamente antes de [ver directamente] las [cuatro] realidades a través de la experiencia personal. Para las explicaciones sobre estos cuatro niveles en el *Vṛtti*, el *Ālokā* y el JNS, consulte el Apéndice I1D.

756 Como se mencionó anteriormente, al comienzo del capítulo sobre el entrenamiento completo en todos los aspectos, tanto el *Ālokā* (D3791, fol. 176a.3-4) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 104b.3-4) definen “aspectos “en el contexto general de AA como los casos específicos de las sabidurías que se centran en la naturaleza de los Dharmas reparadores (como la impermanencia) de los factores antagónicos (como el aferramiento a la permanencia). JNS (vol. 2, p. 12) dice sobre esto que los “aspectos” son los rasgos distintos de las instancias específicas de conciencia que delimitan sus objetos directamente percibidos entre la totalidad de los objetos cognoscibles. Así, en todo momento, en el par de “objeto de enfoque” y “aspecto,” este último se refiere a las diversas y progresivas facetas cognitivas (los sujetos) de percibir y centrarse en los respectivos objetos de enfoque que constituyen los diversos niveles de la falta de ambos el aprehensor y lo aprehendido (o, en general, la vacuidad de todos los fenómenos) en la mente de un Bodhisatva durante los cuatro niveles del camino de la preparación (lo mismo ocurre con los caminos de la visión y la familiarización). Para obtener más detalles, consulte la sección sobre la tríada de objeto de enfoque, aspecto y causa a continuación.

757 El EC tiene *stong* (vacío) en lugar de *gtong* en tanto en el texto como en la cita.

758 VI.21cd-22a. Esto significa que las personas nobles abandonan el camino de la preparación y pasan a la siguiente etapa del camino, pero nunca pueden perderlo al morir o incluso retroceder. Por otro lado, los seres ordinarios pierden sus cuatro niveles al morir, y también pueden perder los dos primeros al retroceder desde ellos.

759 XI.31. Según el *Bhāṣya* y otros comentarios, la “falsa imaginación” se identifica como las mentes y los factores mentales de los tres reinos del saṃsāra. Las realizaciones en los caminos mundanos de acumulación y preparación “no son correctas” porque todavía son mundanas. Sin embargo, tampoco “son falsas” porque concuerdan aproximadamente con la sabiduría supramundana. La talidad misma y la sabiduría del equilibrio meditativo supramundano son “no imaginación.” El logro supramundano posterior no es “ni imaginación” (porque carece de apego a aprehensor y aprehendido) “ni no imaginación” (ya que todavía hay apariencias de aprehensor y aprehendido en él). En cuanto a la relación entre la falsa imaginación y la “concepción,” véanse las observaciones sobre este último término más adelante y el Apéndice I1D. Sobre la naturaleza y el alcance de la imaginación falsa, *Madhyāntavibhāga* I.8ab está de acuerdo con la identificación anterior, y el *Madhyāntavibhāgabhāṣya* de Vasubandhu en I.1 la glosa como “la imaginación del aprehensor y lo aprehendido.” El *Ṭīkā* de Sthiramati (Pandeya ed., págs. 11.30-12.3; D4032, fol. 135b.1-3) elabora sobre esto: “La falsa imaginación significa que la dualidad es irreal (o falsa) en ella, o que [la dualidad] es imaginada por la palabra ‘falso’ indica que no existe tal como se imagina [a sí mismo] en la forma de ser aprehensor y aprehendido. La palabra ‘imaginación’ indica

que los referentes no se encuentran como son imaginados y aprehendido se explica como la característica de esta [falsa imaginación]. Entonces, ¿Qué es esta [falsa imaginación]? Sin más diferenciación, la falsa imaginación consiste en las mentes y los factores mentales del pasado, presente y futuro, que sirven como causas y los resultados comprenden los tres reinos, no tienen principio, terminan en el nirvāṇa y se ajustan al saṃsāra. Pero cuando se diferencian, es la imaginación del aprehensor y de lo aprehendido. Aquí, la imaginación del aprehensor es la conciencia que aparece como referentes [externos] y seres sintientes. La imaginación del aprehensor es la conciencia que aparece como un yo y una cognición. 'Dualidad' se refiere a aprehensor y aprehendido, siendo lo aprehendido formas y etc. y siendo el aprehensor la conciencia ocular y demás." En resumen, esto significa que tal "imaginación" incluye también las ocho conciencias con sus factores mentales que las acompañan como sus respectivos objetos. En cuanto a todo esto que parece aparecer, pero que en realidad es irreal como el propio juego confuso de la mente, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.15 afirma:

> La falsa imaginación se explica
> como una ilusión.
> Así como el aspecto en el que [aparece] una ilusión,
> se explica como el error de la dualidad.

El *Bhāṣya* añade que se debe saber que la imaginación falsa es la naturaleza dependiente de lo otro, lo cual también se afirma en XI.40cd. Además, el verso 5 del *Triṃśikā* declara:

> ¿Qué es aquí la imaginación de lo inexistente?
> Es la mente la que imagina de ciertas maneras lo que [no existe],
> [pero sus] referentes, que imagina de esa manera,
> nunca se encuentran en absoluto de estas maneras.

A veces también se presenta lo opuesto a la imaginación falsa –la imaginación (o concepción) correcta. Esta última se refiere a que la mente se dedica a cultivar antídotos para la falsa imaginación en el camino Budista. La "imaginación correcta" se refiere a procesos o creaciones mentales cada vez más refinados, pero todavía más o menos dualistas, que sirven como remedio para tipos respectivamente más burdos de creaciones mentales, percepciones e ideas erróneas que oscurecen (falsa imaginación). Inicialmente, en los caminos de acumulación y preparación, tales actividades correctivas son conceptuales de una manera bastante obvia, como meditar sobre el carácter repulsivo del cuerpo como antídoto contra el deseo, o cultivar la Bodichita mediante la contemplación de la bondad de los padres, etc. Enfoques más sutiles incluirían familiarizarse con la impermanencia momentánea o la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos. Desde el camino de la visión en adelante, todas las concepciones burdas de los seres sintientes ordinarios (incluso las reparadoras) han cesado. Sin embargo, durante los primeros siete bhūmis todavía hay conceptos sutiles sobre la verdadera realidad, y en los últimos tres bhūmis, sobre cómo alcanzar el fruto final de la Budeidad. En otras palabras, aunque los fenómenos ya no se consideran reales, en los primeros siete bhūmis todavía existe la aprehensión de características, y en los últimos tres bhūmis todavía hay una sutil tendencia a la dualidad. En resumen, dado que la sabiduría reparadora que consume lo que se debe abandonar todavía depende de lo que se renuncia y todavía implica puntos de referencia sutiles con respecto al Dharmadhātu, eventualmente y naturalmente también debe amainar, una vez que incluso su combustible más sutil (la aprehensión de características y dualidad) se quema. En comparación con el ejemplo de lavar una camisa manchada, la sabiduría remediadora correspondería al detergente utilizado para eliminar las manchas. Obviamente, después de que el detergente cumpliera su función, tanto él como las manchas se eliminarían de la camisa para que se considerara limpia; desde la perspectiva de la camisa limpia en sí, tanto las manchas como el detergente son suciedad. Así, aunque la imaginación correcta es el remedio para la imaginación falsa, ambas siguen siendo "imaginación" en el sentido de que, desde la perspectiva del único conocimiento inequívoco de un Buda, incluso las realizaciones sobre los bhūmis no son

definitivas y deben ser trascendidas (esto lo enfatiza repetidamente JNS). En consecuencia, la “sabiduría no conceptual” de la Budeidad es la capacidad cognitiva última de la mente que no se ve afectada por imaginaciones o ficciones mentales; en ella no hay ninguna necesidad o impulso ilusorio de construir nada.

760 Para obtener más detalles, consulte el Apéndice I1D.

761 Las últimas seis líneas en Tibetano son algo diferentes:

> El carácter de calor y demás
> de un Bodhisatva protector
> se basa en estar asociado con las cuatro concepciones.
> [Sus] [grados] menor, medio y grande
> son más distinguidos que
> los de los Śrāvakas y los similares a los rinocerontes.

762 Estos son centrándose en (1) significados, (2) entidades, (3) características, (4) direcciones, (5) tiempo y (6) lo que es razonable (ver, por ejemplo, el *Sacittikabhūmi* del Yogācārabhūmi; D4035, fol. 165b.1-2).

763 Estos son (1) investigación, (2) examen, (3) análisis fino, (4) calma mental, (5) visión superior, (6) su unión, (7) lucidez, (8) no conceptualidad, (9) ecuanimidad, (10) continuidad ininterrumpida y (11) no distracción.

764 Ver Gráfico 10 y CE a continuación bajo la práctica del equipamiento que es la calma mental.

765 El JNS (p. 158) explica que la superioridad del camino de la preparación Mahāyāna en virtud de estas cinco características es lo que Haribhadra afirma (tanto en su *Ālokā* como en *Vivṛti*), mientras que Āryavimuktisena enumera cuatro o seis de esas características (ya sea sin contar (5), o añadiendo el hecho de que el camino de la preparación está dividido en doce grados). Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 163-66) dice que este camino de la preparación es concordante con ver la realidad de las cuatro realidades en el camino de la visión y es posterior al camino de acumulación de los Bodhisatvas. Este último representa los esfuerzos de un principiante por estudiar, reflexionar y meditar (“las raíces de la virtud que conducen a la liberación”; sobre ellas, ver CE en IV.32), que tienen la naturaleza de las cinco facultades (como la confianza). Entre las cinco características anteriores, (1) se refiere a centrarse en las cuatro realidades a través de la realidad verdadera. (2) Significa que uno no se aferra a ningún fenómeno a través de dicho enfoque que funciona como remedio para cualquier punto de vista sobre la identidad de los fenómenos. De hecho, además de que los Śrāvakas y Pratyekabudas se centran meramente en los dieciséis aspectos de las cuatro realidades, el camino Mahāyāna de preparación implica infinitas formas de centrarse en cada detalle de las cuatro realidades (como se explicará en detalle más adelante) –a veces mediante el camino de (a) causa (darse cuenta de que los cinco skandhas son vacuidad); a veces a modo de (b) resultado (samādhi); a veces por vía de (c) la naturaleza (no habiendo entidades reales); y a veces a través de (d) la naturaleza de los fenómenos. En cuanto a las glosas en ( ) en términos de las formas (a)-(d) de que centrarse en el camino de la preparación Mahāyāna es superior, JNS dice que los subcomentaristas de Haribhadra dan explicaciones diferentes, pero las dadas aquí concuerdan con el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, a quien le gusta el Madhyamaka. La característica (4) se refiere a ser guiado por amigos espirituales que son hábiles en los medios, y (5) se refiere a las cuatro concepciones sobre aprehensor y aprehendido que se explicarán en detalle en los contextos de los caminos de la visión y familiarización. El camino de la preparación (así como dichos otros dos caminos) se basa en estas cuatro concepciones, de modo que los últimos son los factores a los que hay que renunciar y los primeros son sus remedios. Por el contrario, en los caminos de preparación de Śrāvakas y Pratyekabudas, la atención se centra únicamente en las cuatro realidades en sus dieciséis aspectos, siendo este el remedio para aferrarse a los cinco skandhas como entidades que se establecen a través de sus propias características específicas. Al servir esto como remedio para las

opiniones sobre una identidad de la persona, los Śrāvakas y Pratyekabudas se familiarizan únicamente con los aspectos cognitivos que son los dieciséis aspectos de las cuatro realidades. Por lo tanto, cultivan este camino sólo en aras de un tipo limitado de realización, están desprovistos de tutoría Mahāyāna y no abandonan las cuatro concepciones sobre aprehensor y aprehendido. La intención de Haribhadra aquí es enseñar que los caminos de preparación de los Śrāvakas y Pratyekabudas carecen del camino Mahāyāna de preparación que consiste en captar los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar mediante la visión y la familiarización con el Mahāyāna y la meditación de manera que se supriman estos factores que se deben abandonar. Por el contrario, la afirmación de otros Tibetanos de que, en el sistema de Āryavimuktisena y Haribhadra, las líneas I.25cd explican el camino de la preparación para la concepción es errónea.

766 Tenga en cuenta que este sentido de aspecto difiere de cómo se usa aquí este término. Según los Sautrāntikas, los objetos materiales externos no son perceptibles para la conciencia, pero proyectan una semejanza de sí mismos hacia la mente. Estos “aspectos” son entonces los objetos reales percibidos.

767 Para más detalles sobre los objetos de enfoque y aspectos del camino de la preparación, ver Apéndice I1D.

768 Esta explicación sobre el camino de la preparación del Hīnayāna se basa en el *Abhidharmakośa* VI.17-19. El *Bhāṣya* dice que la etapa final del nivel de preparación media significa meditar sólo en un único aspecto (“sufrimiento”) de la realidad del sufrimiento con respecto al reino del deseo a través de la participación mental en él durante dos momentos distintos. La gran disposición equilibrada y el Dharma Supremo consisten cada uno en un solo momento de involucrarse mentalmente en este aspecto “sufrimiento,” por lo que carecen de un continuo. Para obtener más detalles, consulte el Apéndice 12B.

769 El JNS (pags. 171-72) explica que, en el contexto de las ramas de penetración del enfoque común de Hīnayāna y Mahāyāna en general, la manera de tomar las cuatro realidades como objetos de enfoque y luego eliminar las superimposiciones sobre sus dieciséis aspectos es presentado a través del término convencional “aspecto.” En particular, en la presentación del camino Mahāyāna de preparación en AA, cada uno de los doce niveles del camino de la preparación tiene un objeto de enfoque distinto y un aspecto distinto. Esto comienza con los objetos de enfoque anteriores (las cuatro realidades) y los aspectos (impermanencia, etc.) de todo el camino de la preparación del yana común presentados como los específicos del nivel de calor menor, mientras que los objetos de enfoque específicos y los aspectos de los niveles restantes no son comunes con el Hīnayāna. Sin embargo, Haribhadra también enseña aquí que esto no significa que los objetos y aspectos de enfoque de los anteriores entre estos doce niveles no existan en los siguientes. La frase “abstenerse de aferrarse y demás con respecto a la impermanencia” se refiere a tres aspectos –abstenerse de aferrarse a través de puntos de vista erróneos, permanecer a través de una mente equivocada y conocer a través de discriminaciones erróneas (según el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu, uno se abstiene de estos tres en los niveles de calor mayor, medio y menor, respectivamente). Estos puntos enseñan los objetos de enfoque y los aspectos de calor menor, que también deben asociarse con los otros niveles del camino Mahāyāna de preparación.

770 CZ. Pag. 95.

771 Como dicen JNS y otros comentarios, ser la causa del camino de la visión Mahāyāna (que abarca las realizaciones de los tres yānas) se aplica a todos los niveles de todo el camino de la preparación.

772 CZ. pag. 98.

773 El JNS (p. 173) glosa “subir y bajar” como aumento y disminución; superimposición y negación; y surgiendo y cesando. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 174) dice que cualquier afirmación o negación en términos de forma, etc., no es observable a través de la ocupación mental

de la aspiración. A través de la ocupación mental con la verdadera realidad, ni siquiera la forma misma se ve, o se observa sin ver.

774 Esta y las tres citas siguientes están todas en la p. 99 en CZ.

775 A diferencia de CE y JNS, la mayoría de los otros comentarios dicen que “permanecer” pertenece al aspecto de calor medio, lo que significa que los fenómenos parecen permanecer como algo similar a los continuos que sugieren sus nombres.

776 El JNS (p. 173) añade que los fenómenos, los términos convencionales y las imputaciones no perduran, están libres de permanencia y tampoco *no* están libres de permanencia.

777 El JNS (p. 175) explica el objeto de enfoque de este nivel de la siguiente manera. Aquí, todas las instancias de la realidad del sufrimiento (como los cinco skandhas) y, en general, todos los fenómenos que componen las cuatro realidades no permanecen como objetos de la mente en forma de características referenciales. Más bien, permanecen únicamente como naturaleza de la forma y demás, es decir, como no establecidos por ninguna naturaleza propia.

778 CZ, pág. 100.

779 El JNS (págs. 175-76) dice que la forma y demás y la naturaleza de los fenómenos son inseparables al ser uno como vacío natural. Dado que la vacuidad es aquello que opera a través del poder de la naturaleza de los fenómenos, incluso la forma perfecta no es no vacía. Cuando la naturaleza de los fenómenos reside en los portadores de esta naturaleza, esto es ciertamente vacuidad, pero no hay conexión entre los portadores de esta naturaleza (forma, etc.) y la naturaleza de los fenómenos (vacuidad). Más bien, la permanencia de la naturaleza de los fenómenos en los portadores de esta naturaleza es una permanencia a la manera de la impermanencia. Cuando se explica de esa manera, esto se refiere a los sūtras que dicen: “La vacuidad es forma.” El significado de esto reside en la intención de que todas las formas imaginarias y concebidas no existen por naturaleza propia. Hoy en día se afirma que, en términos de significado definitivo, la vacuidad aparece como forma; esa forma se disuelve en el vacío; que las acciones kármicas y sus resultados surgen de la causa que es la vacuidad como una negación no implicativa; que las acciones kármicas y sus resultados deben volverse vacuidad al ser aniquilados en la vacuidad. Por no hablar del sistema Madhyamaka, tales afirmaciones no se hacen en ningún sistema de nadie que siga un sistema filosófico Budista. Son lo que la tradición Tibetana Bön propone como significado definitivo y, por lo tanto, deben descartarse. Todas las formas concebidas e imaginarias permanecen como los aspectos que son los cuatro epítomes o sellos del Dharma (impermanencia, sufrimiento, ausencia de identidad y paz). Por lo tanto, dado que la naturaleza de las concepciones acerca de aprehensor y aprehendido no permanece ni está establecida, la comprensión de que no permanecen es el aspecto del pico menor. Tener en cuenta que los términos “forma imaginaria,” “forma concebida” y “forma perfecta” (o “forma en términos de la naturaleza de los fenómenos”) aparecen con bastante frecuencia en los sūtras de la prajñāpāramitā, de manera más prominente en el capítulo de Maitreya en el *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas*. En el debido orden, estos términos pueden equipararse con las tres naturalezas (ver también el Apéndice I3C).

780 CZ, pág. 100.

781 El JNS (pags. 176-78) explica que las formas concebidas e imaginarias carecen de toda naturaleza que se establezca como su ser. Por lo tanto, están vacías de ser tales formas. Al estar vacías en términos de este aspecto de estar vacío, no son otra cosa que la vacuidad natural. Por lo tanto, en virtud de su estado natural de no estar en contradicción con la naturaleza de los fenómenos y de ser la unicidad que niega ser diferente, son de sabor único como vacuidad natural. Este es el objeto de enfoque de pico medio. El significado de esto es entender el pasaje de los sūtras que dice que la vacuidad no existe aparte de la forma, que la forma no existe aparte de la vacuidad y que las dos vacuidades así explicadas tienen la misma naturaleza (ver CZ, p. 100). Dado que la forma no existe por naturaleza propia, aparte de la forma, no hay vacuidad como nada más que la

forma que pueda identificarse diciendo: “Esto es todo.” Es la vacuidad de la forma que no se establece como existente lo que se enseña como vacuidad. Declarar que, aparte de la vacuidad, no existe forma alguna que no sea la vacuidad es el significado de la explicación de que los fenómenos de la realidad aparente (como la forma) no existen primordialmente. En resumen, que no hay vacuidad aparte de la forma ni forma aparte de la vacuidad, se refieren respectivamente a las dos explicaciones siguientes. La forma está vacía del yo y, aparte de este mismo ser vacío que de esta manera se explica como vacío del yo no queda ninguna forma que quede como residuo de puntos de referencia y características. Hoy en día, la vacuidad de la mayoría de las personas que son reconocidas por haber realizado todos los puntos esenciales del significado definitivo está escrita en muchos contextos de la terminología del Dharma de Madhyamaka de la siguiente manera. (a) Cuando se habla de “No hay vacuidad aparte de la forma,” se afirma que la forma no está vacía y también que el ser vacío que no puede existir sin forma es la naturaleza o esencia de la forma, que no es adecuada para ser vista por los seres ordinarios y no es diferente en sustancia de la entidad que es forma. (b) Cuando se habla de “No hay forma aparte de la vacuidad,” se afirma que esta misma vacuidad es adecuada como forma, aparece como forma y se establece como forma. Se afirma que si una persona se da cuenta de esto, ese portador de la naturaleza de los fenómenos se convierte en la vacuidad. Si no se realiza, se confunde con una forma, etc. También se afirma que la diferencia entre darse cuenta y no darse cuenta se refiere a reconocer o no reconocer; que reconocer o no reconocer se refiere a reconocer o no reconocer la forma y así sucesivamente como vacuidad; que la mente que reconoce esto se refiere a la mente pensante; y que tales pensamientos tienen la naturaleza del Dharmatākāya con todas sus cualidades, como los diez poderes. No importa en qué tradiciones aparezcan tales afirmaciones, no concuerdan con lo que afirman los Budas y Bodhisatvas y, por lo tanto, deben descartarse. No importa si tomamos el sistema de “las etapas progresivas de meditación de las obras de Maitreya” transmitido desde Dsen Kawoche o la progresión del camino de las obras de Maitreya transmitida desde Atiśa hasta el maestro de Tagpo (Gampopa), la certeza de darse cuenta de que los fenómenos de la realidad aparente están vacíos puede surgir en los flujos mentales de los seres ordinarios, pero tiene la naturaleza de ser conceptual y estar vinculada a términos. Por lo tanto, como el maestro de Tagpo y su sobrino explican que la vacuidad de la sabiduría no conceptual no es sostenible como sujeto perceptor en el equilibrio meditativo del camino mundano de preparación, ciertamente no es su posición presentar la cognición válida que determina la vacuidad última es una mente conceptual. Sin embargo, aquellos que proclaman en voz alta lo contrario son personas que critican al maestro de Tagpo y a su sobrino. Como me quedo del lado de este maestro, considero que estas personas dan miedo. Las observaciones del Karmapa en (a) parecen referirse a ciertas posiciones dentro de la Escuela Gelugpa (como que la forma no está vacía de forma, sino que está verdaderamente establecida, y que esta vacuidad no es realizable por los seres ordinarios). Su discusión en (b) obviamente se refiere a personas dentro de su propia tradición que conciben erróneamente la relación entre los fenómenos y la vacuidad y lo que se necesita para realizar esta última, particularmente con respecto a afirmaciones como “La naturaleza de los pensamientos es Dharmakāya” en la tradición Mahāmudrā. En cuanto a la traducción y transmisión del *Uttaratantra* y los demás textos de Maitreya (particularmente el *Dharmadharmatāvibhāga*), el linaje que comenzó con los dos traductores Tibetanos Dsen Kawoche y Su Gawe Dorje es llamado “el sistema meditacional de las obras de Dharma de Maitreya” (según la introducción de Kongtrul Lodrö Taye a su comentario sobre el *Uttaratantra*, cada uno de estos traductores compuso un comentario ahora perdido sobre este texto). Por el contrario, la transmisión de esos textos por Ngog Lotsāwa (quien también estudió con Sajjana y Dsen Kawoche) se denomina “el sistema de estudio y reflexión de las obras de Dharma de Maitreya” (en particular, la interpretación de Ngog del *Uttaratantra* fue adoptada más tarde) en la mayoría de los puntos por la Escuela Gelugpa).

782 CZ, pág. 101.

783 CZ, pag. 102.

784 La versión Tibetana de I.30b incluye un *phyir*.

785 D12, fol. 5b.1; Conze 1973, pág. 85. Según el *Ālokā* (págs. 52-53), el objeto del pico grande corresponde al pasaje “Esto también debe conocerse como la perfecta sabiduría de un Bodhisatva, que no se apodere de la forma, etc.... Por lo tanto esto también debería ser conocido como la sabiduría perfecta de un Bodhisatva” (Conze 1973, pags. 85-86). El pasaje correspondiente del sūtra en veinticinco mil líneas es el tercer párrafo de la pág. 102 en CZ. El *Vṛtti* (p. 61), sin embargo, incluye este párrafo bajo el aspecto de pico medio y tiene el objeto de enfoque del pico grande comenzando con lo que CE identifica como el aspecto del pico grande (ver siguiente cita), mientras que el aspecto del pico grande corresponde al primer párrafo de la pág. 103 en CZ. JNS (p. 178) no proporciona ningún pasaje de sutra para el objeto de enfoque del pico grande y concuerda con CE en el pasaje para el aspecto del pico grande. Ni PSD ni PBG ni BT (págs. 353-54) proporcionan aquí pasajes de sutras, pero este último describe las diferentes formas de Āryavimuktisena y Haribhadra de relacionar AA I.28cd-30 con los objetos de enfoque y los aspectos de los picos menor, medio y grande. Según los primeros, en términos de no diferenciar las cuatro realidades, las líneas I.28cd corresponden al objeto de enfoque, mientras que I.29a indica el aspecto. En términos de diferenciar las cuatro realidades, I.29bc y I.29d representan el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, de la realidad del sufrimiento. Los objetos de enfoque y aspectos de las tres realidades restantes se enseñan en I.29b-I.30d, correspondiendo I.30ab y I.30cd al pico medio y grande, respectivamente. Según el *Vivṛti* de Haribhadra (D3793, fol. 87a.487b.1), I.28cd y I.29ab representan el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, de pico menor; I.29cd y I.30a, el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, de pico medio; y I.30b y I.30cd, el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, de pico grande. Así, CE sigue a *Vivṛti*, al igual que JNS (págs. 175-79). LSSP (fols. 182a.6-185b.2) presenta primero la explicación de Āryavimuktisena, complementada por la posición diferente de Ratnākaraśānti (las líneas I.28cd-29a y I.29bd representan el objeto de enfoque y el aspecto, respectivamente, del pico menor; I.30a y I.30b, el mismo de pico medio; y I.30c y I.30d, el mismo de pico grande). En segundo lugar, se dice que la explicación de Haribhadra es seguida por Ratnakīrti y el *Prajnāpradīpāvalī* de Buddhaśrījnāna. Al igual que CE, LN (p. 347) cita el pasaje anterior del sūtra en ocho mil líneas y lo comenta según Haribhadra. Al igual que BT, YT (págs. 157-61) proporciona explicaciones tanto de Āryavimuktisena como de Haribhadra. NSML (p. 165) sigue a Haribhadra.

786 CZ, pág. 102. JNS (págs. 178-80) explica que el aspecto de gran pico es la comprensión, en virtud de investigar la talidad a través del prajñā que no está mezclada con concepciones, de que la talidad es inobservable en todos los aspectos. La investigación a través del prajñā significa responder las cuatro preguntas de la cita anterior. La naturaleza de la prajñāpāramitā es la vacuidad. Ella es la pāramitā (perfección o trascendencia) de todos los fenómenos. La razón para llamarla “prajñāpāramitā” es que ella es la realización de la característica definitoria de la talidad. La forma en que funciona la prajñāpāramitā es llevarnos a la iluminación insuperable. Por lo tanto, es sostenible afirmar que esta manera de investigar a través del prajñā no es una conciencia conceptual o no conceptual, sino que es aproximadamente concordante con la manera de observar que carece de concebir las tres esferas (agente, objeto y acción). JNS agrega que sus comentarios sobre el significado de las palabras del AA mismo concuerdan con la posición de Asaṅga y Vasubandhu y que también el significado de las palabras del *Vivṛti* debe exponerse de acuerdo con los Yogācāra-Mādhyamikas. Porque cuando Haribhadra comenta sobre el significado pretendido de la prajñāpāramitā, aunque afirma la manera de cortar los puntos de referencia por el camino de la visión según los *Sūtrantācāra-Mādhyamikas, cuando se trata de hacer de esto una experiencia viva a través de la meditación, su posición concuerda con los Yogācāra-Mādhyamikas. La naturaleza, los objetos de enfoque y los aspectos del camino de la preparación en este contexto son únicamente algo que debe convertirse en una experiencia viva a través de la meditación, pero no el tipo de meditación en la que uno analiza a través del conocimiento válido de un razonamiento. conciencia y luego se aferra a meras generalidades del objeto. Quizás te preguntes: “¿No es meditar sobre la

naturaleza de los fenómenos en forma de generalidades de objetos el camino de la preparación para convertirlo en una experiencia viva a través de la meditación?" No es así –no importa qué contexto de los objetos o aspectos de enfoque en los doce niveles del camino de la preparación puedas considerar, no hay ninguna explicación en ninguna tradición India de que las experiencias en los contextos de estos objetos y aspectos de enfoque sean las experiencias de sus generalidades de objeto. Por lo tanto, aunque es bien sabido como el viento en el Tíbet que el camino de la preparación significa meditar a través de generalidades de objetos, esto no es algo en lo que debas confiar. Según JNS (Apéndice I1D), los equilibrios meditativos de el camino de la preparación son percepciones válidas, auto-conscientes e inequívocas que son aproximadamente concordantes con la sabiduría inequívoca real sin la dualidad de aprehensor y aprehendido en el camino de la visión. Por lo tanto, implícitamente, esto significa que meditar en la verdadera realidad a través de generalidades de objetos ocurre sólo en el camino de la acumulación (para más detalles, ver el Apéndice I1D y las definiciones de los caminos de acumulación y preparación en el Gráfico 3).

787 El JNS (p. 180) explica el objeto de enfoque de la disposición equilibrada menor como fenómenos, tales como la forma concebida, siendo sin ninguna naturaleza de existencia. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 184) dice que la naturaleza de las características de lo aparente y la característica de la naturaleza de la concordia última en ser uno es simplemente la vacuidad. Por eso se dice que la forma y demás carecen de naturaleza. La explicación de algunos Tibetanos que conectan este pasaje del *Vivṛti* con características definitorias y lo que ellas definen no es sostenible ya que no se trata de determinar la vacuidad de esta manera. Más bien, el significado aquí es negar cualquier cosa que no sea los aspectos de forma y demás como sirvieran a su naturaleza. Por la preocupación de que, en tal negación, pueda quedar algún residuo en términos de características de entidades, se explica que las características están vacías de naturaleza. Es simplemente este ser vacío al que aquí se hace referencia con el término "naturaleza," y esta "naturaleza" se explica a su vez como vacía de características. Por lo tanto, lo que se pretende aquí es simplemente el hecho de que tanto la naturaleza de los fenómenos como sus portadores son iguales en cuanto a ser vacíos.

788 Esta y las tres citas siguientes están todas en la p. 103 en CZ.

789 El JNS (p. 180) dice que el aspecto de disposición equilibrada menor es que el no ser de una naturaleza es el ser de la forma, etc. Porque aparte de la naturaleza de la inexistencia, la forma y demás no son adecuados para tener ninguna naturaleza de existencia. Para la elaboración de JNS sobre *Vivṛti* en el aspecto de disposición equilibrada menor, consulte el comienzo del Apéndice I4F (la diferencia entre *rangtong* y *shentong* y conceptos erróneos sobre este último).

790 El JNS (p. 181) dice que, como es imposible que surjan los fenómenos que tienen la naturaleza de la conciencia y lo que les aparece, tampoco hay liberación final. Para más detalles sobre esto, ver el Apéndice I1C1.

791 El JNS (p. 183) comenta que los fenómenos y la naturaleza de los fenómenos son todos completamente puros por naturaleza. Los Bodhisatvas que se ocupan de la madre basándose en esta pureza son puros ya que la naturaleza del cuerpo, la palabra y la mente carece de todos los defectos adventicios. Esta naturaleza es inmutable como el oro puro. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 187) dice que uno habla aquí de ser puro de malas acciones porque, en virtud de darse cuenta de que la naturaleza de todos los fenómenos no existe, uno no acumula karma en ningún aspecto a través del cuerpo, el habla, y la mente al concebir erróneamente lo que no existe como existente.

792 Según JNS (p. 183), este objeto de enfoque significa que las instancias de talidad, que carecen de características en términos de las naturalezas y los aspectos de las dos realidades identificables como tales y cuales, aparecen de esta manera. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 187) dice que todos los fenómenos carecen de características específicas porque cualquier fenómeno está vacío de ser una entidad o realizar una función. En este caso, "la realización de una función" debe ocurrir de manera instantánea o gradual. Sin embargo, si sucediera en un solo momento, existiría el defecto de

que el funcionamiento no necesita una continuidad de momentos. Si esto sucede gradualmente, se acumulan los siguientes defectos. No hay más continuo que instantes específicamente caracterizados ni nada que cambie momentáneamente; y en términos de un continuo de momentos, no hay nada que los conecte. Los fenómenos tampoco tienen características generales. Porque las generalidades son no entidades y, por tanto, se superimponen como objetos de la mente. Excepto por las características generales que se fabrican, no se realiza ninguna función que pueda determinarse como caracterizada a través de características específicas que sean identificables como tal o cual.

793 Esta y la siguiente cita están en la p. 104 en CZ.

794 El JNS (p. 183) dice que, al no insistir en las características de ser ignorante acerca de la forma, etc., no hay aspiración por ningún objeto de las opiniones erróneas sin principio ni discriminación de los sujetos y objetos que consisten en aprehensor y aprehendido. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 187-88) dice que, cuando la naturaleza de los fenómenos se analiza únicamente a través de la naturaleza de los fenómenos, se realiza de la siguiente manera. En virtud de que el poder mental que se induce a través del razonamiento de las características de la forma y demás está libre de dependencia mutua, no hay aspiración para la ocupación mental de la aspiración, ni hay ningún conocimiento de la verdadera realidad que se induce a través de la ocupación mental con la verdadera realidad.

795 El JNS (pags. 183-84) agrega que, una vez que se alcanza el nivel de disposición equilibrada en el camino de la preparación, en virtud de haber renunciado a todo mal, uno no sólo no renace en los reinos desagradables bajo el dominio del karma, pero tampoco hay miedo a tal renacimiento, ni siquiera en los sueños. Esto se explica en muchos sūtras Mahāyāna, por lo que es demasiado limitado decir que haber alcanzado esta disposición equilibrada sólo significa no caer en los reinos desagradables.

796 Los sūtras de la prajñāpāramitā contienen distintas listas de samādhis con diferentes nombres (que van del 108 al 121). Véase CZ, págs. 148-52 para obtener una lista de 112. El *Mahāvyutpatti* (sección 21, entradas 506-623) tiene 118.

797 Esta y las tres citas siguientes están en la p. 105 en CZ.

798 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 189-90) dice que los Bodhisatvas en este nivel, a través de los poderes de sus plegarias de aspiración pura, su excelente mérito, su sabiduría y el Dharmadhātu, se involucran sin esfuerzo y con gran ecuanimidad (libres de estar cerca de ellos). y lejos o apego y aversión) en todos los reinos mundanos, es decir, en tantos como el poder individual de su samādhi les permita.

799 El JNS (p. 188) dice que esta profecía es hecha por los Budas pasados y presentes en las diez direcciones y se la conoce como “la profecía inmediatamente después de la generación de la Bodichita” en el *Bodhisattvabhūmi*. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 190) agrega que se debe al gran poder de la naturaleza de los fenómenos que los Budas alaban y hacen profecías sobre los yoguis que están dotados del samādhi de ocuparse perfectamente en el yāna de la talidad.

800 El JNS (p. 189) explica que estos Bodhisatvas no se enorgullecen de haber recibido la profecía anterior ni de sus experiencias de samādhi.

801 Esta y la siguiente cita están en la p. 106 de CZ.

802 El JNS (p. 189) agrega que este samādhi no puede ser más que no conceptual ya que la prajñāpāramitā, el equilibrio meditativo de descansar en él, y los Bodhisatvas que descansan en él son vistos como uno como talidad.

803 Curiosamente, pero sin más comentarios, SLG (fol. 13b.3-4) dice aquí que el Dharma Supremo es la culminación de la iluminación de la sabiduría, que carece de cualquier apariencia de las distracciones del apego a la realidad de la verdadera realidad. A través de esto, se realiza la visión de *Shentong*, mientras que el sistema filosófico de los Falsos Aspectarianos es una perturbación.

804 Que los seres sintientes sean simplemente equiparados aquí con oscurecimientos, la conciencia ālaya, la naturaleza impura dependiente de lo otro, la ignorancia no afligida y la imaginación falsa puede sonar inusual y algo impactante, pero concuerda exactamente con lo que se encuentra en las discusiones de CE y JNS sobre el Dharmadhātu como la disposición para la Budeidad (ver más abajo y el Apéndice I1E). Refiriéndose al Tercer Karmapa, JNS (p. 221) dice: “En su auto-comentario sobre *La Profunda Realidad Interior*, hace una doble clasificación [de la mente como tal], diciendo: ‘lo que es puro se expresa como mente, y lo que es impuro [también] se expresa como mente.’ Al explicar que aquellos que poseen impulsos mentales impuros son seres sintientes, aclara que el Dharmadhātu no existe en tales seres sintientes. Él presenta a estos mismos seres sintientes como manchas adventicias producidas por la falsa imaginación, que se desvía erróneamente del Dharmadhātu. Al darle a la mente pura nombres como ‘mente ordinaria', ‘protector original’ y ‘Buda original’, dice que es exactamente esta [mente] la que posee el modo de ser inseparable de las cualidades de Buda.] es también el corazón [de Buda] que realmente cumple esta función.” Como se concluye más adelante en CE, al ser equivalentes a manchas adventicias, los seres sintientes no son más que nubes insustanciales que flotan y oscurecen el cielo infinito del Dharmadhātu. Aferrarse a un yo de la persona y a la noción resultante de un ser sintiente es como quedarse atrapado en la perspectiva claustrofóbica y sombría de fijarse en la configuración de una de estas nubes (que además cambia todo el tiempo) desde dentro de esa nube, mientras se es consciente de la extensión del cielo libre de nubes e iluminado por el sol y sin ningún punto de referencia se asemeja a la sabiduría no conceptual del Dharmadhātu de un Buda.

805 En todo momento, “estado mental” traduce el Tibetano *blo* (Sct. buddhi), que –en este sentido– generalmente representa cualquier tipo de mente dualista en oposición a la sabiduría no dual de los Budas y Bodhisatvas de los bhūmis.

806 Según PBG (p. 544), involucrarse mentalmente en aspirar a la realidad verdadera se refiere a que la mente surge como una mera semejanza de aquello con lo que está familiarizada, mientras que involucrarse mentalmente en la realidad verdadera significa que la mente surge exactamente de la manera en que son las características definitorias con lo que se familiariza. Para obtener detalles sobre la noción Budista de “concepción” en general, consulte CE en I.14c arriba. Para obtener más detalles sobre los cuatro conjuntos de concepciones sobre aprehensor y aprehendido en todos sus grados burdos y sutiles, que deben abandonarse a lo largo de los caminos de preparación, visión y familiarización, véanse los versos I.34-35, V.5-16, y V.26-34 y los Apéndices I1D, así como I4B e I5A en el Volumen Dos.

807 El JNS (p. 203) responde al reparo de que no se justifica explicar la ignorancia en el contexto de las concepciones sobre lo aprehendido porque la ignorancia es un aprehensor. Es cierto que la ignorancia es un aprehensor en dependencia de sus respectivos propios objetos aprehendidos. Sin embargo, dependiendo del aprehensor que toma la ignorancia misma como un objeto, la ignorancia es algo aprehendido.

808 Esta y todas las citas siguientes en las dos secciones sobre las concepciones sobre aprehendido y aprehensor se encuentran en las páginas 107-12 en CZ.

809 “Nombre y forma” es el cuarto de los doce eslabones de la originación dependiente e indica que los skandhas de sentimiento, discriminación, formación y conciencia son de naturaleza mental –al ser sin forma, sólo pueden ser nombrados.

810 El JNS (p. 202) comenta que esto se refiere a concepciones sobre las doce personas que son agentes –los cuatro del yo, el ser sintiente, el alma viviente (Sct. jīva, Tib. srog) y el sustentador (Sct. poṣa, Tib. gso ba); los cuatro del individuo (Sct. puruṣa. Tib. skyes bu), persona (Sct. pudgala, Tib. gang zag), portador de Manu (Sct. mānuva, Tib. shed can) y nacido de Manu (Sct. manuja, Tib. shed las skyes); y los cuatro del agente, sensitivo, conocedor y vidente. Todos estos términos se utilizan en varias tradiciones Indias no Budistas para indicar un yo de la persona, un alma intrínseca

o un espíritu realmente existente. Portador de Manu y nacido de Manu son nombres de seres sintientes en general y de seres humanos en particular. Provienen de los mitos Védicos sobre la creación del mundo, que dicen que Manu fue el primer ser humano del que surgió el universo.

811 Como se desprende claramente de la siguiente cita, en los sūtras este punto se refiere a los dieciocho dhātus y no al (Dharma)dhātu como la disposición fundamental para la iluminación. Sin embargo, la mayoría de los comentarios lo interpretan como lo último.

812 El JNS (p. 203) tiene "la sabiduría que realiza la vacuidad."

813 Para estas, véanse los Gráficos 11 y 12.

814 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 204) glosa esto como "captar que los cinco skandhas son impermanentes en un sentido meramente imputado."

815 El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 95b.4-5) dice: "Los caminos especiales se refieren a los caminos de preparación, los caminos ininterrumpidos y los caminos de liberación con respecto a ciertas aflicciones distintas de las anteriores [aquellas abandonadas en varios niveles del camino de familiarización). [El término] también puede referirse al camino de dejar de lado la aplicación de uno mismo para abandonar las aflicciones y dedicarse a ciertas reflexiones particulares sobre el Dharma, aplicaciones del Dharma o absorciones meditativas. También puede referirse al camino de lograr o permanecer en ciertas cualidades especiales." Los caminos de las cualidades especiales (como en la lista de los cincuenta y cinco fenómenos purificados; ver Gráfico 2) son (a) los cinco conocimientos sobrenaturales; (b) los cuatro samādhis (especiales) ("paso heroico," "tesoro del cielo," "el inmaculado" y "el deporte del león"); y (c) las cuatro puertas de dhāraṇī en términos de palabras, es decir, disposición equilibrada); y mantra sobre (a)-(c), véanse también el Gráfico 12 y CE en I.47b.

816 Para la manera y el orden en que se abandonan los cuatro conjuntos de nueve concepciones antes mencionados durante los cuatro niveles del camino de la preparación, véase el Apéndice I1D. Tenga en cuenta que hay otros dos conjuntos de treinta y seis concepciones similares sobre lo aprehendido y el aprehensor, que pertenecen a los caminos de la visión y la familiarización, respectivamente. En comparación con las concepciones en el camino de la preparación, estas últimas son progresivamente más sutiles y constituyen los oscurecimientos cognitivos imputados e innatos que se deben abandonar a través de estos dos caminos, respectivamente. Se discuten en detalle en el contexto del entrenamiento culminante (V.5-34).

817 Esta y las dos citas siguientes se encuentran en la p. 114 en CZ.

818 Los sūtras dicen que el primero de estos rasgos se refiere a los Bodhisatvas que se entrenan en el camino; el segundo indica lo que hacen los buenos mentores de estos Bodhisatvas; y el tercero es tratado como una extensión o reverso de los segundos –los Bodhisatvas que necesitan abandonar a sus malvados compañeros y mentores. Dado que AA I.36 es bastante ambiguo, diferentes comentarios proporcionan diversas descripciones sobre exactamente de qué características son los tres anteriores (particularmente el primero) –los Bodhisatvas como los que están siendo tutelados; los Bodhisatvas como mentores; los mentores de los Bodhisatvas; u otros seres que son guiados por estos Bodhisatvas/mentores. JNS (págs. 206-207) comenta lo siguiente. Se enseña que los mentores expertos en medios son aquellos cuyas mentes no se sienten intimidadas, etc. Según el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu, esto se refiere a grados de miedo menor, medio y grande. Ese miedo no surge en los mentores, los amigos espirituales. Cuando escuchan el Dharma de la profunda vacuidad, las mentes de tales mentores no se intimidan. Por lo tanto, con habilidad en los medios, enseñan a otros la falta de naturaleza de todos los fenómenos y demás (las seis pāramitās). Animan a estos otros a abandonar los factores antagónicos de medios profundos y prajñā que existen en sus flujos mentales. Estos son los mentores de los Bodhisatvas en todos los sentidos. Dado que los amigos espirituales de los tres yānas se originan del flujo natural del Dharmadhātu, no son más que el poder natural de la propia madre profunda de los victoriosos. En general, el mentor en el

Mahāyāna, expresado con frases como “El amigo espiritual es disciplinado y pacífico,” se refiere principalmente al “mentor interno de ser hábil en los medios” entre las cualidades supremas del amigo espiritual. El *Bṛhaṭṭīkā* enseña cuatro tipos de habilidades en términos de discriminar todos los fenómenos, completar plenamente las seis pāramitās, confiar en el amigo espiritual y abandonar los malos compañeros. Los Bodhisatvas que son guiados por un amigo espiritual también están dotados de estas cualidades de habilidad en los medios. Sin embargo, aquellos que no cuentan con esa tutela no tienen estas cualidades y, por lo tanto, se sienten intimidados, etc. Por lo tanto, AA I.37 indica el alcance de que Bodhisatvas tan hábiles dependan de un mentor, pero también es una explicación de que este mentor también debe poseer estas cualidades. En resumen, los sūtras explican la tríada del amigo espiritual que es el mentor, los Bodhisatvas que deben ser tutelados y el alcance de ser tutelado. Por lo tanto, dado que aquel que posee las cualidades de ser mentor descritas aquí es enseñado como mentor, los Bodhisatvas que van a depender de dicho mentor serán guiados a través de estas cualidades. Por lo tanto, el mentor, el aprendiz y la manera de tutelar deben entenderse sin mezclarlos.

819 Entre los cincuenta y un factores mentales, el “desapego” pertenece al grupo de los once factores mentales virtuosos.

820 La definición de causa sustancial (o próxima) es “aquello que es primario al producir la naturaleza de un resultado,” o “aquello que produce principalmente el continuo de su propia sustancia como su resultado específico.” En general, en el Budismo, lo “sustancial” no se limita únicamente a la materia, sino que también se aplica a la mente como la “materia” básica de la que están hechas todas las cogniciones y eventos mentales. En particular, aquí, la “materia” de la cual se logra la iluminación o se logra la Budeidad es la naturaleza inmutable de la mente (el corazón de sugata), que es un continuo ininterrumpido a lo largo de la base, el camino y el fruto. Por lo tanto, como se explica repetidamente a lo largo de CE y JNS, la naturaleza Búdica no es realmente una causa en el sentido habitual, en primer lugar, ya que no hay dos entidades diferentes que puedan llamarse “causa” y “resultado” (como cuando el fuego produce humo) y dado que nada se produce nunca de nuevo en la verdadera naturaleza de la mente o por ella. Más bien, al corazón de sugata sólo se le conoce como una “causa” en términos de la perspectiva de los seres en el camino, para quienes primero parece como si no hubiera iluminación y luego como si la hubiera (como un fruto aparentemente nuevo de el camino). Sin embargo, como JNS explica repetidamente, desde la perspectiva del corazón de sugata mismo, siempre es el mismo en toda la base, el camino y el fruto. Lo que aparece como fruto no es más que este corazón de sugata que se revela, una vez que las manchas adventicias (que nunca fueron parte de él) han sido reconocidas por lo que son – oscurecimientos ilusorios.

821 Tenga en cuenta que la noción de naturaleza Búdica aparece sólo en un solo sūtra de la prajñāpāramitā, el *Adhyardhaśatikā* (150 líneas), que dice explícitamente que “todos los seres sintientes contienen/poseen el corazón del tathāgata” (*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*; ver Zimmermann 2002, p. 90 y Conze 2002, pág. 230).

822 Como se mencionó anteriormente, el *Uttaratantra* I.35-38 describe la naturaleza Búdica a través de los cuatro pāramitās del yo genuino, la pureza, la dicha y la permanencia (ver también el Apéndice I4F), donde el “yo genuino” se refiere a todos los puntos de referencia del yo y la falta. de que yo haya desaparecido por completo.

823 Pág. 85; D3787, fol. 60a.3-4. Lo anterior es en realidad una cita de la colección de sūtra de *Ratnakūṭa* en *Vṛtti* (CE tiene una versión muy abreviada y algo corrupta de esta cita). El *Vṛtti* también explica (págs. 76-77; fols. 59a.7-60a.4) que debe entenderse que el pasaje correspondiente de los sūtras de la prajñāpāramitā dice que los Bodhisatvas no tienen apego porque no conciben ni se aferran a las entidades reales y sus características. La talidad de todos los fenómenos es que no existen. Por lo tanto, este pasaje enseña que, dado que nada más que el Dharmadhātu es la causa de todas las cualidades de los nobles, el fundamento de la práctica es la disposición naturalmente

permanente. El texto rechaza la noción de que la disposición sea el rasgo distintivo de los seis āyatanas, pero la considera sinónimo de la naturaleza de los fenómenos (*dharmatā*). En la medida en que uno se centra en ello (en el camino), sirve como causa de las cualidades de los nobles, y en esa medida se le puede llamar "disposición." La etimología hermenéutica de *gotra* radica en su significado de cualidades (*go* de *guṇa*) liberadas (*tra* de *uttāraṇa*), lo que significa que las cualidades surgen o se originan a partir de él (esto es literalmente lo que dicen el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* III.4d y su *Bhāṣya*). El *Ālokā* de Haribhadra (p. 77) también cita esta etimología, pero dice que la noción de disposición sólo pertenece al nivel de la realidad aparente. El fundamento real de la práctica no es más que el Dharmadhātu, del que sólo convencionalmente puede decirse que sirve como causa o portador de las cualidades (*guṇa-uttāraṇa*) de los nobles en virtud de ser tomado como objeto de su práctica progresiva en trece aspectos. Sin embargo, Haribhadra toma la frase de los sūtras de que "el significado de la palabra 'Bodhisatva' carece de un significado verbal (*apadārtha*)" (CZ, p. 118) como una referencia a que, en última instancia, no existe ninguna disposición (*agotra*). No hay realización para los Bodhisatvas a menos que se entrenen en realizar los Budadharmas como personas ilusorias, sin aferrarse a nada como si fuera real. En el nivel de la realidad aparente, el Dharmadhātu se glosa como este Bodhisatva ilusorio que es el fundamento de los Budadharmas que se realizan en las diversas etapas del camino. Además, todas las distinciones de carácter, tales como las disposiciones que permanecen naturalmente, se desarrollan, son ciertas e inciertas, o las disposiciones de Śrāvakas y Pratyekabudas, no son sostenibles en última instancia. Porque no es nada más que el Dharmadhātu tomado como objeto de enfoque por todos los practicantes de los tres yānas lo que sirve como causa o fundamento para realizar y manifestar sus respectivas cualidades de los nobles, todas las cuales son expresiones de este único Dharmadhātu último (véanse también CE y JNS en I.39). Tenga en cuenta que las declaraciones de Āryavimuktisena y Haribhadra acerca de que el Dharmadhātu incondicionado no es una causa productiva real, sino sólo una "causa" en términos de servir como objeto de enfoque de las prácticas que resultan en las cualidades supramundanas de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas, se corresponden estrechamente al *Viniścayasaṃgrahaṇī*, que también dice que la talidad es incondicionada; no es una causa; y sólo pertenece a la categoría de "condición de objeto" (D4038, vol. zi, fols. 5a.2, 5b.1, 5b.7 y 6b.5). El *Mahyantāvibhāgabhāṣya* de Vasubandhu (Pandeya ed., p. 39.9-10) también dice que el Dharmadhātu es la causa de las cualidades de los nobles porque estas cualidades surgen en virtud de que sirve como objeto de enfoque. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 238-39) agrega que es sostenible identificar la frase de *Vivṛti* "nada más que la naturaleza del Dharmadhātu" como el corazón de Buda. Porque el *Vṛtti* de Āryavimuktisena refuta la manera en que los Meros Mentalistas y otros afirman la disposición y luego enseña como su propio sistema que nada más que el Dharmadhātu es la disposición, que es también lo que enseñan aquí tanto el *Vivṛti* como el *Ālokā*. Esta instrucción de que el Dharmadhātu y el corazón de Buda son indiferentes es el significado final pretendido de las últimas tres obras de Maitreya (*Madhyāntavibhāga*, *Dharmadharmatāvibhāga* y el *Uttaratantra*).

824 Líneas 34ab.

825 Líneas 8cd.

826 En resumen, los seres sintientes no tienen la naturaleza de un Buda ni son Budas. Como se mencionó anteriormente, dado que los seres sintientes no son más que manchas ilusorias y adventicias que (aparte de los engaños de una mente equivocada) nunca existieron en primer lugar, ¿Cómo podrían tales inexistentes poseer algo, y mucho menos la naturaleza Búdica? Además, dado que las características de tales manchas adventicias y la naturaleza Búdica son contrarias en todos los aspectos, el que uno posea al otro sería como la oscuridad poseyendo la luz o el odio poseyendo el amor. Tampoco se puede decir que los seres sintientes sean Budas porque los seres sintientes –como manchas adventicias– son impermanentes y se desintegran, mientras que la Budeidad es incondicionada, por lo tanto absolutamente inmutable, y nunca puede volverse inexistente. Por

tanto, no pueden ser iguales. En términos de la naturaleza Búdica o el Dharmadhātu, se habla de que está dotada de una doble pureza –pureza natural y pureza de manchas adventicias. Convencionalmente, en los seres sintientes sólo se puede decir que existe la primera pureza, en el sentido de la verdadera naturaleza de las manchas adventicias, que nunca se ve afectada por ellas. Una vez que estas manchas se comprenden como lo que son –apariencias ilusorias inexistentes– se dice que su verdadera naturaleza (el Dharmadhātu) está dotada de ambas purezas, ya que ya no está oscurecida por estas manchas adventicias (estos temas, así como varios otros, se aclaran en detalle en la discusión de JNS sobre la disposición en el Apéndice I1E).

827 I.129 (CE sólo cita la línea b).

828 Dado que el texto de Rangjung Dorje fue escrito antes de la época de Tsongkhapa y sus seguidores (quienes son bien conocidos por sostener que la naturaleza Búdica no es más que la vacuidad de los seres sintientes en el sentido de una negación no implicativa), debe referirse aquí a la posición de Ngog Lotsāwa y algunos de sus seguidores, como aparece explícitamente en *Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i don bsdus pa* del primero (Dharamsala 1993, fol. 4a.2-3).

829 Rang byung rdo rje n.d., fol. 12a.4-5.

830 Sct. icchantika, Tib. rigs chad pa. El significado de *icchantika* no está del todo claro, pero a menudo se entiende que significa “aquellos que simplemente siguen su gran deseo.” El *Laṇkāvatārasūtra* habla de dos tipos, siendo el primero equivalente al *agotraka* del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (ver más abajo). El Tibetano *rigs chad pa* se suele traducir como “disposición de cortar,” pero especialmente a la luz de las siguientes explicaciones y de lo que dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, esto sugiere erróneamente que hay seres sintientes cuya disposición ha sido eliminada para siempre (lo cual, cuando el término se utiliza como equivalente de naturaleza Búdica, es obviamente ridículo). Definitivamente no significa que haya seres que no tengan naturaleza Búdica, sino que se refiere a que toda virtud condicionada en el flujo mental de un determinado ser se ha extinguido temporalmente (lo que significa que, en principio, se pueden acumular nuevas virtudes nuevamente, aunque es posible que algunos seres nunca lo hagan). Para obtener más detalles, consulte a continuación y el Apéndice I1E.

831 D3787, fol. 59b.1-2; pag.76 (CE sólo cita la frase hasta “nobles”).

832 Ibíd., fol. 60a.4-5; pag.77. Tenga en cuenta que el Sánscrito *prabhāvita* es ambiguo aquí, lo que se refleja en D3787 que dice *'dus rna byas kyis rab tu phye ba,* mientras que CE tiene *'dus rna byas'pa las byung ba* (“surgen de lo incondicionado”).

833 Sct. pañcānantarya, Tib. mtshams med lnga. A menudo se traduce como las “cinco acciones inmensamente negativas o atroces” –matar al padre, a la madre o a un arhat; creando un cisma en la Saṃgha; y hacer intencionalmente que la sangre fluya del cuerpo de un Buda. Se les llama “sin intervalo” porque su resultado es el inevitable renacimiento en un reino infernal inmediatamente después de la muerte, sin el intervalo de un estado intermedio (bardo) antes del siguiente renacimiento.

834 Estos cuatro estados se refieren al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11:

> Algunos se dedican únicamente a hacer el mal,
> algunos han destruido completamente los inmaculados Dharmas,
> algunos carecen de la virtud que conduce a la liberación,
> algunos tienen inmaculados [Dharmas] inferiores y [algunos] carecen de la causa.

Consulte el Apéndice I1E para obtener más detalles sobre este verso, la disposición como naturaleza Búdica y las cuestiones de si el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el *Madhyāntavibhāga* y el *Dharmadharmatāvibhāga* pertenecen a lo que los Tibetanos llaman “Mero Mentalismo”; si estos textos y la Escuela Yogācāra enseñan que algunos seres no tienen disposición alguna para alcanzar la iluminación; y si afirman en última instancia tres yānas.

835 Esta y las siguientes citas en la sección sobre la disposición se encuentran en las págs. 118-20 en CZ.

836 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 234) glosa esto como el nivel de práctica en el que se reconoce que tanto los factores a los que se debe renunciar como los remedios son inobservables. Por lo tanto, se abandonan todas las concepciones sobre cualquier factor a abandonar y sus remedios que implican el surgimiento y el cese –no hay posibilidad de que surjan concepciones que aprehendan alguna característica de los remedios y factores a abandonar.

837 El JNS (págs. 233-34) comenta que la descripción aquí de la forma en que surge el remedio y los factores a renunciar cesan en el octavo bhūmi se aplica también a todas las demás descripciones similares. El remedio que, una vez surgido su poder sin trabas, hace cesar de manera indefensa su factor a renunciar se llama “remedio de renuncia”. Sobre esta forma en que el remedio renuncia a su factor de renuncia, algunas personas dicen que el remedio surgido directamente en el camino ininterrumpido y su factor de renuncia cesan simultáneamente. No hay mucho de malo en esta explicación, pero algunas personas incultas añaden las palabras: “Al anularlos, los remedios futuros renuncian a las semillas de los factores que surgirán a abandonar.” Esto es inútil ya que un remedio futuro, en su momento, es algo que está en el presente. Así, dado que renuncia a las semillas de sus factores a ser renunciados en ese momento al hacer que no surjan, los renuncia en el mismo momento en que ha surgido el remedio de renuncia, que –en un momento dado– no es más que el presente. Se llega a esta explicación a través del razonamiento y las escrituras. [La siguiente cita muy breve en JNS se parece un poco al comienzo de un pasaje en el *Abhidharmasarnuccaya* (D4049, fol. 85a.3-5) que dice que la renuncia no ocurre por nada en el pasado, el futuro o el presente. Simplemente significa que las tendencias latentes de las aflicciones son abandonadas desde donde existen. Esto significa que el surgimiento del aspecto de un remedio y el cese del aspecto de su factor a ser abandonado ocurren simultáneamente, tal como el surgimiento de la luz y el cese de la oscuridad. Puesto que se ha liberado de las respectivas tendencias latentes de las aflicciones, el flujo mental permanece como algo en lo que estas aflicciones no surgirán en el futuro. Esto es lo que se entiende por renuncia.] Según la explicación de Haribhadra, de entre los dos tipos de factores que deben abandonarse –las semillas y los manifiestos– es el poder de las semillas el que se extingue. Dado que sus respectivos remedios en realidad surgen inmediatamente antes de su cese, la extinción de estas semillas a ser abandonadas y el surgimiento pleno de su remedio ocurren simultáneamente, tal como cuando se observa una sensación de calor muy intensa en el lugar de una sensación de frío impotente. Sin embargo, no hay renuncia a ningún factor manifiesto a renunciar en términos de ser los factores a cancelar y algunos factores que los cancelan, que se oponen directamente entre sí. Porque, al hacerse poderosos estos últimos, los primeros ya no se levantan inmediatamente después de ello. El significado de esto corresponde a que no es adecuado que los Dharmas poco comunes que concuerdan con la iluminación surjan en el flujo mental de uno hasta que ciertos factores manifiestos a los que se debe renunciar, como el deseo, hayan disminuido. Esto significa que, dado que cualquier factor mental que acompañe a una sola mente primaria es congruente con ella a través de los cinco factores de congruencia [en términos de apoyo (facultad sensorial); objeto; aspecto; tiempo; y sustancia], desde la perspectiva de un solo momento, no es adecuado que tanto un remedio como su factor a abandonar (como la ignorancia y el prajñā) ocurran juntos. Además, sin el cese del momento anterior en la continuidad de momentos similares de una mente primaria que es un remedio o un factor al que hay que renunciar, no surge el siguiente momento del otro respectivo. Así, la afirmación de que “las semillas son directamente anuladas” se hace en términos de ser fácilmente aplicable en el nivel de las convenciones e inducir convenientemente la aparición de una generalidad del objeto sobre ello. Sin embargo, en términos del significado definitivo, no hay renuncia de tal manera que los remedios anulen algunas semillas reales de factores a renunciar porque los mismos factores a renunciar no son más que errores fortuitos una vez que esto se establece a través de la percepción yóguica válida de darse cuenta de que los factores a renunciar no existen por naturaleza propia, esto

se presenta como la pureza natural de los factores a renunciar. Por otro lado, la afirmación "No es adecuado que los factores a renunciar se abandonen sin anularlos" y la afirmación "Esto es como en el ejemplo de una enfermedad y un medicamento porque los factores a renunciar se interrumpen a través de la habiendo surgido el poder del remedio" sólo tienen un significado conveniente.

838 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 235) dice que, a través de la maduración de las plegarias de aspiración anteriores y el poder de los medios hábiles (como la generosidad) en el octavo bhūmi, este bhūmi tiene la cualidad especial de prajñā y los medios caracterizados por no permanecer en los dos extremos de saṃsāra y nirvāṇa.

839 VIII.2 a.C.

840 XI.45ac. el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.42-46 explica que, en el octavo bhūmi, la maestría sobre la sabiduría no conceptual y los reinos puros se logra mediante el cambio de estado (para más detalles sobre esta noción, ver más abajo) de la mente afligida y la percepción, respectivamente. Del mismo modo, en virtud de que la conciencia conceptual cambió de estado en el octavo bhūmi (el Apéndice I1H dice noveno y décimo bhūmis), en el noveno, los Bodhisatvas obtienen maestría sobre la operación libre y sin ataduras de la sabiduría en todos los tiempos, y en el décimo bhūmi, obtienen maestría sobre todo tipo de actividades iluminadas.

841 V.60b.

842 Sct. abhisaṃdhi/abhiprāya, Tib. dgongs pa/ldem dgongs (estos se explican en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XII.16 y sigs. y sus comentarios). Al igual que las palabras Sánscritas y Tibetanas, el término Español "intención" puede entenderse de muchas maneras (ver Ruegg 1985), lo que ha llevado a diferentes (malas) interpretaciones. Además, los términos Tibetanos a menudo se usan de maneras diferentes a las palabras Sánscritas. Como lo mostrarán los ejemplos de los diferentes tipos de intención e intención indirecta que aparecen a continuación, no hay coherencia en lo que se refieren –no siempre es simplemente otro significado (como el contenido de una intención) o una intención per se, y también hay superimposiciones. En un sentido general, "tener algo particular en mente" al hacer una afirmación suele parecer más correcto. Para más detalles, véanse Broido 1984 y Ruegg 1985.

843 El JNS (pags. 235-36) añade que la naturaleza imaginaria carece de naturaleza en términos de características porque los referentes no existen a través de sus propias características específicas. La naturaleza dependiente de lo otro carece de naturaleza en términos de surgir porque no surge de sí misma. La naturaleza perfecta es la falta última de naturaleza porque es la última y no existe como la naturaleza de los dos tipos de identidad. Sin embargo, presentar esta triple falta de naturaleza como ejemplo de la intención de otro significado sólo es sostenible en el sistema de los Meros Mentalistas Aspectarianos, pero no en ningún sistema filosófico Budista desde los Meros Mentalistas no Aspectarianos hacia arriba.

844 Estos ocho defectos se enumeran en el *Mahdyanasūtralaṃkāra* XII.19 –desprecio por el Buda o el Dharma, pereza, complacencia con los pequeños logros, conducta movida por pasión u orgullo, arrepentimiento y separación de aquellos de disposición indefinida. Los remedios son para enseñar puntos específicos del Mahāyāna. JNS (p. 237) da un ejemplo del primero de estos ocho. Algunos pueden menospreciar al Buda preguntándose: "¿Es el Buda Śākyamuni inferior en cualidades a otros Budas?" Para contrarrestar esos pensamientos, el Buda puede decir: "En ese momento, yo era el Tathāgata Vipaśyī." Aquí, aunque el hablante dice esto teniendo en mente la igualdad del Dharmakāya (como en la intención anterior en términos de igualdad), el oyente, al entender que esto se refiere a la igualdad del rūpakāya, abandona el desprecio por el Buda actual.

845 D326, fol. 252b.7.

846 JNS (pags. 237-38) añade que cualquier declaración con una intención no es necesariamente una declaración con una intención indirecta, mientras que esta última es necesariamente también

del primer tipo. Una declaración con una intención simplemente se refiere a algo que el hablante tiene en mente, mientras que una declaración con una intención indirecta sirve para que otra persona comprenda la intención detrás del significado explícito de esta declaración. El comentario de Ngülchu Togme sobre los versos relevantes del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (Dngul chu thogs med bzang po dpal 1979, fol. 133b.4-6) dice que los cuatro tipos de intención están incluidos en la intención indirecta de un remedio. La diferencia entre intención e intención indirecta es que la primera enseña principalmente el contenido que se pretende y la segunda su propósito. Algunas personas dicen: "Todas las intenciones e intenciones indirectas tienen un significado conveniente." Pero este no es el caso porque el *Mahāyānasaṃgraha* II.31 afirma que "la totalidad de las palabras del Buda deben entenderse a través de las cuatro intenciones y las cuatro intenciones indirectas" y que "la intención indirecta de un remedio enseña los remedios en los ochenta y cuatro mil secciones de las palabras del Buda en las que se debe participar." Esto tampoco se contradice con el pasaje del *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 119b.5) que "cuasi" equipara la intención indirecta con el significado conveniente al describirlo como una transformación semántica de ciertas palabras y letras. Porque este pasaje sólo se aplica al caso particular de la intención indirecta de transformación (esta posición está respaldada por los ejemplos posteriores en el *Abhidharmasamuccaya*).

847 El JNS (p. 232) agrega que las prácticas (7)-(10) se refieren respectivamente al camino ininterrumpido de recuperación del octavo bhūmi; los caminos de la liberación de haber renunciado a los dos oscurecimientos; y la cualidad especial de vacuidad y compasión en unión de este bhūmi. (11) En el noveno bhūmi, los Bodhisatvas practican y perfeccionan el conjunto de cualidades que no son comunes con los Śrāvakas y Pratyekabudas. (12) En el décimo bhūmi, el bienestar de los demás se logra sin mezclar su progresión. En esta y las explicaciones anteriores, las formas de identificar cuáles son las trece prácticas y de relacionarlas con los pasajes de los sūtras provienen de explicaciones inequívocas en los comentarios de Nyalshig Jambel Dorje y otros (el *Vṛtti* solo proporciona referencias a los sūtras para las primeras seis y la última entre las trece prácticas, mientras que los comentarios de Haribhadra no proporcionan tales referencias en absoluto).

848 El JNS (págs. 240-41) profundiza en las consecuencias absurdas y defectuosas de un oponente tal como se presentan en los comentarios de Haribhadra de la siguiente manera. "Si se considera que el Dharmadhātu es el carácter de Buda, entonces los Bodhisatvas no son los únicos que tienen el carácter de Buda porque el Dharmadhātu es el fundamento general de los tres yānas y porque todos los seres sintientes poseerían el carácter de Buda. Si eso se acepta, se deduce que tres tipos de personas con tres disposiciones diferentes son imposibles porque todos poseen la disposición de Buda." Esta consecuencia es errónea ya que el propio Maitreya sostiene que si la disposición Búdica no existiera ni siquiera en los Śrāvakas y Pratyekabudas, no se cansarían del sufrimiento ni aspirarían al nirvāṇa (como se afirma en el *Uttaratantra* I.40). Además, el Buda dijo que, en términos del significado definitivo, todos los seres sintientes están impregnados del corazón de sugata. Por esta razón, en última instancia, sólo se presenta un único yāna. Por lo tanto, como se explicó anteriormente, aunque todos los seres sintientes tienen la disposición de Buda y en última instancia solo hay un yāna, no es contradictorio presentar temporalmente personas que tienen tres disposiciones diferentes y tres yānas.

849 Según el JNS (p. 239), este ejemplo proviene del *Ratnakaraṇḍasūtra*. Comenzando con el *Vṛtti*, se usa (generalmente sin fuente) como ilustración predeterminada en este contexto en todos los comentarios. El sūtra dice que, a partir de un solo trozo de arcilla, se fabrican varias vasijas y se queman en el mismo horno. Algunas de estas pueden luego usarse como recipientes para miel y azúcar molida; otras, para aceite y mantequilla; y otras más, por asuntos sucios. Del mismo modo, el único Dharmadhātu puede servir como recipiente para los Bodhisatvas, Pratyekabudas y seres ordinarios. Tenga en cuenta que el *Laṇkāvatārasūtra* (D107, fols. 136a.3-137a.3) usa el ejemplo de un alfarero que hace diferentes vasijas a partir de un solo trozo de arcilla para ilustrar que el Buda

enseña la misma vacuidad o ausencia de identidad a través de diferentes términos, a veces a través de la enseñanzas sobre la ausencia de identidad propiamente dicha y, a veces, a través de la noción del corazón de Buda (para aquellos que temen la ausencia de identidad). Se dice explícitamente que el corazón de Buda se entiende y se confía en él como el *anātmatathāgatagarbha*, sirviendo así como remedio para aquellos que se aferran a un *ātman*.

850 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 241-42) dice que el Dharmadhātu está etiquetado con el término convencional “disposición” por el hecho de que tiene la naturaleza de ser la causa de los tres tipos de iluminación de acuerdo con las respectivas realizaciones de ausencia de identidad en los tres yānas que se centran en este Dharmadhātu. En términos de que estas formas de enfocarse sean cercanas, intermedias o distantes, hay tres niveles diferentes de realización, en virtud de los cuales este mismo Dharmadhātu también se etiqueta como tres disposiciones diferentes. Sin embargo, en términos de su propia naturaleza, el Dharmadhātu no puede etiquetarse con ningún término convencional de ninguna disposición que no sea la disposición de Buda. Precisamente con esto en mente, el *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga (D4049, fol. 54a.4) dice: “¿Por qué [la talidad] se llama Dharmadhātu? Porque es la causa de todas las cualidades de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas.” Algunos Tibetanos dicen: “El significado que se enseña aquí es que las personas que han entrado en los tres yānas necesariamente se centran en el Dharmadhātu; necesariamente deben darse cuenta de ello, si se concentran en ello; y necesariamente deben revelar una ausencia de identidad de los fenómenos, cuando se den cuenta de ello.” Sin embargo, no sólo no es necesariamente así, sino que tal declaración simplemente indica no haber llegado al significado final de este pasaje en AA. Lo que se enseña aquí es lo siguiente En cuanto al enfoque en las realizaciones progresivas de los Śrāvakas, Pratyekabudas, etc., cuando se ocupan en sus respectivas realidades últimas, surgen sus respectivas cualidades de ser superiores al nivel de los seres ordinarios, ya que éstas surgen de la condición causal que es el Dharmadhātu incondicionado, se presenta como la disposición. Sin embargo, simplemente presentarlo de esta manera no significa que los Śrāvakas y demás necesariamente tengan que darse cuenta de ello o necesariamente enfocarse en ello directamente. Porque esto es similar al ejemplo de que toda excelencia en el mundo surge de la causa que es la compasión del Buda. Aunque la compasión del Buda también proviene del Dharmadhātu incondicionado, los seres sintientes no tienen que centrarse en ninguno de estos dos ni darse cuenta de ellos para poder participar de las excelencias mundanas. En conclusión, el JNS (págs. 243-44) dice:

> Dado que la disposición es una sola como el Dharmadhātu solo,
> las diferencias entre renunciar por completo a las manchas
> o renunciar solo a una parte de ellas
> se presentan como las disposiciones de los tres yānas.
> Por lo tanto, este mismo Dharmadhātu
> es la disposición y también la causa.
> Por lo tanto, con el elemento básico existente, se dice que
> los esfuerzos a través de nuestras actividades no son inútiles.

Para presentar un breve esbozo de la posición de la Escuela Sakya sobre la disposición, NSML (págs. 197-200) dice lo siguiente. La naturaleza de la disposición se explica de muchas maneras, como Dharmakāya, Dharmadhātu o mente, pero la naturaleza plenamente completa de la disposición se presenta en el *Uttaratantra* I.28:

> Puesto que el budakāya perfecto irradia,
> puesto que la talidad es indiferenciable,
> y debido a la disposición,
> todos los seres siempre contienen el corazón de Buda.

En el debido orden, las primeras tres líneas de este verso se refieren a lo que es adecuado para (1) la condición de la actividad iluminada de un Buda que lo involucra, (2) la renuncia a las condiciones

adversas de los oscurecimientos, y (3) el surgimiento de todas las cualidades de Buda como fruto. Por lo tanto, la definición del corazón de sugata en el momento de ser una causa de la Budeidad es el Dharmadhātu que es adecuado en estas tres formas. La disposición para la Budeidad es el aspecto causal que consiste en (a) su propia naturaleza siendo apta para convertirse en cualquiera de los tres kāyas y (b) cualquiera de las raíces de la virtud de la fase durante la cual se desarrolla el dhātu o la disposición que no es libre de las manchas despiertas. Se dice que la disposición condicionada, naturalmente permanente, tal como se entiende en el sistema de los Meros Mentalistas, es sinónimo de vacuidad, talidad, lo último, el Dharmadhātu, etc. Aunque es coextensivo con todos estos, en el sistema Madhyamaka se afirma que el corazón de sugata, el Dharmadhātu y la disposición naturalmente permanente se refieren a la unidad inseparable de aquello que lleva la verdadera naturaleza de los fenómenos (lucidez) y esta naturaleza misma (los puntos de referencia de los cuatro extremos en cuanto a que esa lucidez ha llegado a su fin). Sin embargo, por sí solos, la vacuidad, la talidad, etc., se presentan desde la perspectiva de la naturaleza básica que consiste en que los puntos de referencia de la existencia real (o los cuatro extremos) han llegado a su fin. Por lo tanto, hay una diferencia muy grande porque estos últimos términos sólo se refieren al aspecto de la vacuidad en esa unidad de lucidez y vacuidad. En el sistema Madhyamaka, la disposición naturalmente permanente debe ser necesariamente el Dharmadhātu, ya que es la causa de Dharmas como los diez poderes de un Buda, y porque "Dharmadhātu," "disposición" y "causa" son equivalentes. Además, AA I.38 llama al fundamento de la práctica –que se equipara con el Dharmadhātu en I.5 y I.39– la "disposición." Lo mismo se encuentra en sus comentarios y además Nāgārjuna no dijo nada más que esto.

851 Para obtener detalles sobre esto, consulte el Apéndice I1F.

852 El JNS (p. 248) dice que el objeto de enfoque de la práctica Mahāyāna consiste en todos los fenómenos porque uno debe eliminar las superimposiciones sobre ellos para determinar cuáles de ellos deben adoptarse y cuáles deben rechazarse.

853 Los diez restantes son un sentimiento de vergüenza y turbación (abstenerse de no ser virtuoso), desapego, falta de odio, falta de ignorancia, vigor, flexibilidad, atención, ecuanimidad y no violencia (que, en el Mahāyāna, incluye la compasión).

854 "Cesación no analítica" se refiere a algo que no sucede debido a que sus causas y condiciones específicas no están completas.

855 El JNS (p. 249) glosa esto como indiferencia.

856 El JNS (págs. 249-50) explica que las acciones virtuosas son aquellas que pueden producir resultados que son los reinos superiores en el saṃsāra (humanos, asuras y dioses) y la liberación. Lo que no es virtud por naturaleza consiste en las aflicciones primarias y secundarias del reino del deseo. Lo que es neutral por naturaleza consiste en cosas como las facultades sensoriales y sus referentes que poseen forma. Las acciones neutrales asociadas congruentemente son las mentes primarias y los factores mentales que están asociados congruentemente con las opiniones sobre una personalidad real y sus extremos.

857 Estos tres son el espacio, la cesación analítica y la cesación no analítica.

858 El JNS (p. 252) explica que esto se refiere a que los objetos atractivos se convierten en poco atractivos y los estados placenteros de las facultades sensoriales en desagradables.

859 Ver "La [instrucción sobre] la menor de las cuatro realidades" ("Manera de expandirse") más arriba. El JNS (p. 252) explica que el *Abhidharmakośa* habla de dos puertas que expanden las contaminaciones –sus objetos de enfoque y las ayudas que son sus factores mentales asociados congruentemente.

860 El *Abhidharmasamuccaya* no habla explícitamente de "seis puertas," pero enumera brevemente (sin sus ejemplos) las seis formas anteriores de contaminarse (D4049, fol. 58a.4-5).

JNS (p. 252) resume que los fenómenos contaminados son aquellos que tienen la naturaleza de las realidades del sufrimiento y su origen, que en conjunto representan los factores a ser abandonados a través del camino. Los fenómenos no contaminados son aquellos que no están incluidos en estas dos realidades y no son factores a los que se debe renunciar. En términos del *Abhidharma-samuccaya*, los fenómenos contaminados son aquellos que están conectados con las seis puertas anteriores, mientras que los fenómenos no contaminados son aquellos que no están tan conectados.

861 El JNS (p. 250) dice que la primera triple división de los fenómenos (virtuosos, no virtuosos y neutrales) es su división general, mientras que las ocho divisiones restantes son las particulares de la general. Tanto estos objetos de enfoque generales como particulares deben dividirse en mundanos y supramundanos. En cuanto a los ocho particulares, se pueden resumir en cuatro –el camino (4)-(5); factores a renunciar y sus remedios (6)-(7); las dos realidades (8)-(9); y el fruto (10)-(11). Así, (1)-(3) representan la base clasificatoria para los fenómenos mundanos y supramundanos, mientras que los restantes son sus divisiones distintas.

862 CZ, pág. 120.

863 Nótese que, en sí misma, la línea I.42c puede leerse como (a) la mente que es el estado más elevado (Budeidad) entre todos los seres sintientes; (b) la mentalidad que hace que los Bodhisatvas alcancen este estado más elevado; o (c) su mentalidad de establecer a todos los seres sintientes en este estado más elevado. Los sūtras y la mayoría de los comentarios explican (c), mientras que algunos comentarios (como CE, JNS y PSD) diferencian entre esta gran mente como el fruto final y su desarrollo en el camino como la fuerza impulsora para llevar a todos los seres a la Budeidad. Obviamente, CE primero toma I.42c en el sentido de (a) y luego explica las tres grandezas en términos del camino como medio para lograr (a). PBG (p. 497) dice que "gran mente" se refiere a una gran compasión (incluidos los factores mentales asociados con ella) durante las fases tanto de causa como de fruto. Éste es el Dharma que produce el estado más elevado entre los seres sintientes –la Budeidad. Para los comentarios del JNS, consulte a continuación.

864 Según los sūtras de la prajñāpāramitā y JNS más amplios (p. 254), (1) "la mente vajra" es la motivación para nunca abandonar a un solo ser sintiente, que no puede verse afectado por ninguna condición adversa. (2) "La mente vasta" no alberga ninguna aflicción ni la mentalidad limitada de los Śrāvakas o Pratyekabudas. (3) "La mente inquebrantable" se refiere a la total falta de vanidad con respecto a (2) o no comprometerse mentalmente ni siquiera con el conocimiento de todos los aspectos. (4) "La mente dirigida hacia el bienestar y la felicidad de todos los seres" los protege del sufrimiento y nunca los abandona. (5) "Deleite constante en el Dharma" significa esforzarse por alcanzarlo y disfrutarlo en todo momento. (6) "La mente que se involucra en la familiarización" se familiariza con las dieciocho vacuidades, los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación, etc. Todos estos se generan en los caminos del aprendizaje y se perfeccionan en el camino del no aprendizaje (para más detalles, ver CZ, pags. 124-25). Según el sūtra de ocho mil líneas, los seis estados mentales son (1) la Bodichita, (2) la mente omnisciente, (3) la mente no contaminada, (4) la mente incomparable, (5) la mente que iguala a la incomparable, y (6) la mente que no tiene en común con ningún Śrāvakas o Pratyekabudas. Según el *Ālokā* (p. 82; D3791, fol. 50a.4-50b.2), el último grupo de seis representa la tercera grandeza de la gran realización. Entre estos seis, (1) representa la Bodichita de aspiración y aplicación. (2) Se refiere a la mente que aspira a fusionarse con la omnisciencia, la Bodichita, en el nivel de compromiso a través de la aspiración. (3) En virtud de la sabiduría discriminatoria supramundana no conceptual, la mente no está contaminada, lo que se refiere a los siete bhūmis preparatorios –la Bodichita de la intención superior pura. (4) En el octavo bhūmi y así sucesivamente, la mente es incomparable en virtud de que se ocupa de una manera que no requiere esfuerzo ni señales –la Bodichita de la maduración. (5) La mente que iguala a los incomparables Budas se refiere al Budabhūmi –la Bodichita de la renuncia a los oscurecimientos. O (1) se refiere a la mente cuya esencia no surge y que representa la naturaleza de la iluminación. (2)-(5) En términos de la realidad aparente yóguica, esta misma

mente está conectada con una sabiduría similar a un espejo, etc. Por lo tanto, a través de ciertos aislamientos, se explica como son los cuatro llamados "mente omnisciente," y así sucesivamente. (6) Todos estos estados mentales no son comunes con ningún Śrāvakas o Pratyekabudas. El JNS (p. 256) sigue a Sthirapāla al conectar los seis estados mentales del sūtra en ocho mil líneas con la primera grandeza en términos de la mente, que se basa en la intención de que las mentes que producen el estado más elevado entre todos los seres sintientes sean muy relacionado con los estados mentales en el orden que se enseña aquí. En cuanto al pasaje anterior del *Ālokā* en este contexto, JNS (p. 254) lo explica de la siguiente manera. En los caminos del aprendizaje, (1) y (2) representan la Bodichita de aspiración y aplicación, mientras que (3)-(6), en el debido orden, representan los tipos de Bodichita antes mencionados del nivel de compromiso a través de la aspiración. etcétera. En el camino del no aprendizaje, (1) y (2) se refieren al svābhāvikakāya y (3)-(6) a las cuatro sabidurías (sabiduría similar a un espejo, de igualdad, discriminativa y que todo lo logra).

865 CZ, pág. 123.

866 El JNS (p. 255) dice que gran renuncia se refiere a enseñar el Dharma en forma de no observación para renunciar gradualmente a los treinta puntos de vista sobre todo tipo de identidades de la persona y los fenómenos que se enumeran en los sūtras (CZ, p. 126). Estos son (1)-(12) los puntos de vista sobre los doce tipos de personas antes mencionados que son agentes (yo, ser sintiente, etc.), así como los puntos de vista sobre (13)-(16) permanencia, extinción, existencia e inexistencia; (17)-(23) skandhas, dhātus, āyatanas, originación dependiente, las pāramitās, los Dharmas concordantes con la iluminación y las cualidades únicas de Buda; (24)-(30) madurar a los seres sintientes, purificar los reinos Búdicos, las Tres Joyas, hacer girar la rueda del Dharma y pasar al parinirvāṇa. Entre estos puntos de vista, (1)-(12) representan los puntos de vista sobre una personalidad real o una identidad personal. Estos y los puntos de vista (13-(16) son comunes con los seres ordinarios; (17)(23) son comunes con los Śrāvakas y Pratyekabudas; y (24)-(30) son comunes entre los Bodhisatvas.

867 CZ, pág. 126.

868 Ibíd., págs. 126 y 27.

869 El JNS (págs. 256-59) explica las tres grandezas como la gran mente para lograr la Budeidad como el estado más supremo entre todos los seres sintientes y, basándose en haber generado tal mente, la renuncia a lo que se debe renunciar y la realización de lo que se va a realizar. En virtud de que los Bodhisatvas toman estas tres grandezas como objetivos, también deben utilizarlas como medios para lograrlas. Esto significa que el poder de los tres se desarrolla progresivamente en gran medida, de modo que finalmente se convierten en sabiduría no dual, que tiene la naturaleza de surgir por sí misma. Ésta es una gran mente o un "mahāsattva." Esta misma sabiduría es también una gran renuncia, ya que nunca se ve afectada primordialmente por todas las manchas. También es una gran realización, ya que se comprende y se penetra primordialmente desde la perspectiva de la sabiduría experimentada personalmente. En cuanto a "gran mente" en los caminos de aprendizaje, se refiere a la mente que, en el debido orden, tiene la naturaleza de Bodichita aparente y última, que lo convierte a uno en el refugio, protector y supremo de todos los seres sintientes. En el camino del no aprendizaje, es la sabiduría no dual –la mente iluminada que está más allá de los reinos y esferas experienciales de todos los seres sintientes– la que recibe el nombre de "la mente que hace al más elevado de los seres sintientes." En cuanto a la renuncia y la realización en los caminos del aprendizaje, se refieren a los respectivos niveles de renuncia y realización en estos caminos. En el nivel del no aprendizaje, representan la infinita renuncia y realización de la omnisciencia. Por lo tanto, la práctica que apunta a estas tres grandezas como objetivos temporales en los caminos de aprendizaje y como objetivo último en el nivel de no aprendizaje es lo que está presente en los flujos mentales de los Bodhisatvas con visión profunda, llamados "mahāsattvas." Algunas personas identifican a "la gran mente que hace al más elevado de los seres sintientes" como la generación de

la Bodichita en el Budabhūmi, pero esto es sólo una fracción. En términos del significado definitivo, esto corresponde a la sabiduría no conceptual de un Buda que se enseña a través del nombre "mente" en los tantras. La generación de la Bodichita que se enseña en el *Daśabhūmikasūtra* como "la generación de la Bodichita en el Budabhūmi" no es una instrucción sobre la existencia de una generación de Bodichita en algun flujo mental ordinario. Dado que todo lo que se necesita se ha logrado de manera completa a través de tal generación de la Bodichita en los caminos del entrenamiento, es este logro el que se enseña a través del nombre "generación de la Bodichita." Según Trolungba Lodrö Jungne, las sílabas de la palabra Tibetana para Bodhisatva representan las tres grandezas –"ser purificado" (*byang*) representa una gran renuncia; "comprensión total" (*chub*) es una gran realización; y "mente" (*sems*) es una gran mente. TOK (vol. 3, p. 593) presenta las tres grandezas de la siguiente manera. La gran renunciación es el kāya que es completamente puro de los dos oscurecimientos y sus tendencias latentes. La gran realización es la sabiduría que ve lúcidamente toda la esfera de los objetos cognoscibles sin excepción. La gran mente es la promoción del bienestar de todos los seres a través de la fuerza de estas dos de una manera permanente, abarcadora y espontánea.

870 El JNS (págs. 259-61) identifica la descripción anterior de la naturaleza de la práctica Mahāyāna presentada en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* V.1. (1) La práctica similar a la armadura se refiere a la causa de ponerse la gran armadura que consiste principalmente en el vigor mental para luchar por el bienestar de los demás a través de la motivación del Mahāyāna. (2) La práctica del compromiso es principalmente la aplicación de este vigor que está precedido por (1) como su causa. (3) La práctica de los equipamientos significa abrazar implacablemente las actividades que hacen que uno alcance el fruto de la gran iluminación. (4) La práctica de la liberación final libera a uno de bhūmi a bhūmi y tiene la naturaleza de la unión de medios y prajñā. JNS explica que AA enseña claramente estas prácticas (1)-(4). Sin embargo, Haribhadra hizo aquí su propia presentación de que "los tres conocimientos son la práctica en términos del objeto" y "los cuatro entrenamientos son la práctica en términos del sujeto." Cuando uno considera que la práctica logra el fruto de la Budeidad para el bienestar de los demás, depende de los cuatro entrenamientos que constituyen la práctica en el sistema de los sūtras de la prajñāpāramitā y AA. Por tanto, las cuatro formaciones tienen dos partes. (1) La parte de la visión (el objeto) consiste en meditar para darse cuenta de la triple falta de surgimiento de los tres conocimientos, que es la práctica general. (2) La parte de la conducta consiste en meditar para realizar las seis pāramitās. Así, los tres conocimientos se explican como "la práctica general" y los cuatro entrenamientos como "las prácticas particulares." En virtud de esta explicación, la práctica para lograr la Budeidad debe consistir necesariamente en los cuatro entrenamientos a través de (1) tomar los tres conocimientos como objetos y (2) hacer de estos entrenamientos una experiencia viva a través de las seis pāramitās. Sin embargo, entre los primeros Tibetanos existe consenso en que la práctica similar a la armadura representa tanto la práctica general como la particular, mientras que las tres restantes constituyen principalmente la práctica general. Algunos también dicen que las prácticas de los primeros tres capítulos de AA representan la práctica general, mientras que las prácticas de los cuatro siguientes son las prácticas particulares.

871 En cuanto al cuarto, tanto el *Ālokā* (p. 84) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 90b.3) simplemente dicen "el camino especial." Esto obviamente se refiere a algún camino especial del camino de familiarización, que, sin embargo, los comentaristas identifican de diferentes maneras (ver más abajo).

872 El JNS (págs. 260-61) cita el pasaje relevante del *Ālokā* (p. 84), que comienza diciendo que la siguiente presentación es de Asaṅga. (1) La práctica similar a la armadura y (2) la práctica de compromiso tienen la naturaleza de entrenamiento de manera indirecta y directa y, por lo tanto, consisten en el camino de acumulación y el nivel de compromiso a través de la aspiración (el camino de la preparación), respectivamente. En cuanto a (3) la práctica de los diecisiete

equipamientos que tiene la naturaleza de entrenamiento de manera inmediata, sus primeras quince partes (desde la bondad amorosa hasta dhāraṇī) constituyen el gran Dharma Supremo del camino de la preparación. La práctica del equipamiento que tiene la naturaleza del primer bhūmi es el camino de la visión, mientras que la misma práctica que tiene la naturaleza del segundo bhūmi y así sucesivamente es el camino de la familiarización. La práctica del equipamiento de los remedios es la esfera de estos dos últimos caminos (para los diecisiete equipamientos, ver I.47-71) (4) La práctica de la liberación final se basa en el camino de la familiarización. Según JNS, Trolungba Chökyi Jungne dice que la intención del *Ālokā* aquí es la siguiente. En términos de entrenamiento de manera indirecta y directa, respectivamente, (1) la práctica similar a la armadura existe desde el camino de la acumulación en adelante, mientras que (2) la práctica del compromiso existe desde el camino de la preparación en adelante. (3) La práctica de los equipamientos representa la esfera tanto de los caminos mundanos como de los supramundanos –de manera general, existe desde el gran Dharma Supremo en adelante, mientras que los equipamientos particulares son los que representan las naturalezas de los caminos de la visión y familiarización, respectivamente, y los equipamientos de los remedios y la sabiduría. (4) La práctica de la liberación final se refiere a la sabiduría del final del camino de familiarización justo antes del final del continuo. Ngog Lotsāwa está de acuerdo con Trolungba en (1)-(3), mientras dice que (4) parte del camino especial del camino de familiarización. Desde sus respectivos puntos de partida, (1)-(4) existen hasta el final del continuo. YT (págs. 210-211) está de acuerdo con Trolungba en (1)-(2) y la mayor parte de (3). Con respecto a este último, YT especifica que sus primeros quince elementos existen desde el último momento del gran Dharma Supremo en adelante. Las dos prácticas de los equipamientos del primer bhūmi y de los remedios para los factores a ser abandonados mediante la visión constituyen el camino de la visión, mientras que el camino de la familiarización consiste en las dos prácticas de los equipamientos de los nueve bhūmis restantes y de los remedios para los factores que se deben abandonar mediante la familiarización. (4) Consiste en el camino especial del camino de familiarización, que existe en los tres bhūmis puros. NSML (p. 211) está de acuerdo con YT excepto en identificar el comienzo de (3) como el gran Dharma Supremo per se. PBG (págs. 511-12) está de acuerdo con NSML en (1)-(3) excepto en identificar el comienzo de (3) como el Dharma Supremo en general. Sin embargo, se dice que (4) consiste en los caminos especiales de los diez bhūmis. En resumen, según PBG, las prácticas (2)-(4) existen desde el primer bhūmi hasta el final del continuo.

873 Nótese que la pāramitā del vigor se define como un estado mental, mientras que los esfuerzos físicos y verbales representan sólo el flujo natural y la aplicación de la actitud de estar entusiasmado por dedicarse a la virtud.

874 XVI.8.

875 En cuanto al término *prātimokṣa* (o *pratimokṣa*), cabe señalar que literalmente significa “volver a unir” (*mokṣa* no significa aquí liberación). El término se refiere al código de regulaciones que, al ser recitado principalmente durante la ceremonia monástica quincenal de confesión (Sct. poṣadha, Tib. gso sbyong), purifica las deficiencias de los preceptos monásticos y los restaura. En las traducciones Occidentales que traducen literalmente el Tibetano correspondiente *so sor thar pa* (y ciertos comentarios al respecto), el término se traduce erróneamente de manera generalizada como los votos de “liberación individual” o “auto-liberación.”

876 Según JNS (p. 267), los dos últimos se presentan como votos con la intención de que, una vez que la mente descanse en dhyāna o haya visto la verdadera realidad, todas las acciones no virtuosas cesen por sí solas.

877 Los tres entrenamientos son ética, samādhi y prajñā. Cuando estos se clasifican en términos de aplicarles el cuerpo y la mente, hay seis tipos de esfuerzos. La forma en que JNS (p. 269) cuenta siete tipos de vigor es (1)-(6) aplicar uno mismo respetuosa y persistentemente a estos seis esfuerzos más (7) la práctica similar a la armadura.

878 En el debido orden, estos tres tipos de dhyāna se refieren a la etapa preparatoria del primer dhyāna y del primer dhyāna actual ordinario, del primer dhyāna actual especial y de los tres dhyānas verdaderos restantes.

879 El JNS (págs. 263-64) explica la definición general de pāramitā como el prajñā especial y no artificial de darse cuenta de que, primordialmente, una naturaleza de todos los fenómenos nunca existió. Así, las definiciones de las seis pāramitās incluyen la frase "darse cuenta de que todos los fenómenos no están establecidos por ninguna naturaleza propia" como su parte general. Además, las partes particulares de sus definiciones son las siguientes. La generosidad se define como regalar todas las posesiones propias a los demás. La ética se refiere a la semilla continua de no confiar en una conducta incorrecta. Paciencia significa que la mente de uno está en paz interior. El vigor es un deleite ilimitado por las actividades virtuosas. Dhyana se refiere a que la mente está enfocada en un solo punto sin moverse a ningún otro lugar que no sea su objeto de enfoque. Prajñā significa discriminar completamente nombres y referentes. En otras palabras, es la prajñāpāramitā la que se divide en seis en virtud de que hay seis factores a los que hay que renunciar a través de las seis pāramitās –el apego, la ética corrupta, la impaciencia, la pereza, el no descansar en el equilibrio meditativo y el prajñā corrupto. El hecho de que las seis pāramitās estén incluidas en la prajñāpāramitā se debe al poder de las entidades. Sin embargo, la generosidad y demás que no son abrazadas por el prajñā especial de comprender la vacuidad de cualquier identidad de la persona o de los fenómenos no se presentan como pāramitās. Por lo tanto, es seguro que la prajñāpāramitā de la generosidad y demás no existe en aquellos que no ven la realidad. Teniendo esto en cuenta, algunos antiguos grandes maestros dijeron que las seis pāramitās existen en los flujos mentales de los Bodhisatvas desde el momento en que se dedican a abandonar los oscurecimientos cognitivos después de haber abandonado los oscurecimientos aflictivos en términos del Mahāyāna. En otros, sin embargo, estas pāramitās no existen. Basado en el *Mahāyanasūtrālaṃkāra* XVI.17-28, JNS (págs. 266-74) explica con más detalle las naturalezas, causas, frutos, funciones, cualidades especiales y subdivisiones de cada pāramitā (sus naturalezas y subdivisiones son en su mayoría las anteriores y en CE). (1) En cuanto a la generosidad, su causa es el factor mental virtuoso del desapego, es decir, el impulso de dar. Su fruto consiste en un excelente cuerpo y posesiones. Su función es cuidar de uno mismo y de los demás y perfeccionar la acumulación de méritos. Su cualidad especial es no ser avaro. (2) Según el *Śrāvakabhūmi* (D4036, fols. 18b.7-19a.3), la naturaleza de la ética consta de seis elementos –el entrenamiento mediante (a) morar en la ética; (b) ser disciplinado mediante los votos prātimokṣa; (c) el excelente ritual de hacer estos votos; (d) la excelente esfera de compromiso; (e) considerar con miedo incluso las malas acciones muy sutiles; y (f) adoptar adecuadamente las bases de la formación. La causa de esta naturaleza especial de la ética debe estar plenamente arraigada en la motivación de desear alcanzar la paz del nirvāṇa. El fruto de la ética es el renacimiento en los tres reinos superiores. Su función es servir como fundamento de todas las cualidades, pacificar el tormento de las aflicciones y hacer que uno mismo y los demás no tengan miedo de las malas acciones. Su cualidad especial es estar dotada de la acumulación de mérito. (3) La causa de la paciencia es la gran compasión. Su logro consiste en no guardar ningún rencor, no causar divisiones, estar físicamente bien y mentalmente feliz, morir sin arrepentimientos y renacer en los reinos superiores. Su cualidad especial es estar dotado de la capacidad suprema para soportar dificultades. (4) La causa del vigor es basarse en la confianza y el esfuerzo. Su fruto es el crecimiento de la atención plena, el samādhi, etc. Su función es servir como remedio para los fenómenos afligidos. Su cualidad especial es estar muy dotado de desapego, etc. (5) La naturaleza del dhyāna es la mente descansando en el interior. Esto significa descansar dentro de la mente habiendo tomado conciencia de sí misma de manera directa y no delimitar (ni de manera afirmativa ni negativa) ninguna forma de sujeto y objeto que no sea esa. Las causas del dhyāna son la atención plena y el vigor. Su fruto es la generación de una dicha especial. Su función consiste en dominar los conocimientos sobrenaturales, etc. Su cualidad especial es estar dotada del soporte mental en el que pueda surgir el primario entre todos los fenómenos –el prajñā especial de

comprender la ausencia de identidad. Sus subdivisiones son las anteriores o, según el *Bodhisattvabhūmi* (D4037, fol. 111a.4), consisten en las tres clases de dhyāna con el objetivo de permanecer felizmente en esta vida, logrando todas las cualidades de los samādhis de los Bodhisatvas y promoviendo el bienestar de los seres sintientes. (Por lo general, el camino de morar felizmente en medio de los fenómenos visibles consiste en las últimas cinco de las ocho liberaciones –las cuatro absorciones sin forma y la absorción meditativa de la cesación– todas las cuales hacen que uno more en la dicha física y mental en una vida samsárica; ver CE abajo, fol. 84a-b). (6) La causa del prajñā es confiar en dhyānas mundanos y samādhis supramundanos. Su fruto es la liberación de la mente de las aflicciones. Su función es eliminar las dudas mostrando un nivel de vida insuperable y explicando bien el Dharma. Su cualidad especial es estar dotado del supremo de todos los fenómenos –el prajñā. Sus subdivisiones son las anteriores o constan de los tres prajñās que surgen del estudio, la reflexión y la meditación. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVI.36-42 explica las cualidades específicas de cada uno de las seis pāramitās en términos de su magnificencia, gran propósito, falta de explotación e inagotabilidad.

880 Basado en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVI.2, XVI.4 y XVI.7, respectivamente, JNS (pags. 264-65) da tres explicaciones diferentes sobre el número definido de las pāramitās (siendo la tercera la misma que en CE). (1) En el debido orden, las primeras cuatro pāramitās logran todas las excelentes cualidades de los reinos superiores –las posesiones, el cuerpo, la compañía y el excelente resultado de las acciones. El dhyāna libera a uno de estar bajo el poder de las aflicciones y el prajñā realiza todas las actividades del Budabhūmi. (2) En términos de que el propio bienestar se logre actuando por el bienestar de los demás, en el debido orden, uno elimina la pobreza de los demás; no les hace daño; soporta que le hagan daño a uno mismo, hace que no se sientan tristes al servirles como los compañeros que necesitan; los deleita mediante el despliegue de diversos poderes milagrosos obtenidos mediante dhyāna; y elimina sus dudas. En cuanto a (3), la generosidad es la causa de la formación superior en ética, mientras que la ética y la paciencia representan su naturaleza. El Śrāvakabhūmi explica que los tres entrenamientos superiores se llaman “superiores” porque los no Budistas no poseen estos tres entrenamientos Budistas.

881 XVI.14.

882 V.38-39 (la última línea en CE tiene la “Omniciencia, se alcanzará”).

883 XVI.15.

884 El JNS (pags. 274-75) dice que, según los eruditos anteriores, la práctica similar a la armadura como sujeto que toma como objeto las seis pāramitās consiste en practicarlas de tal manera que las seis estén incluidas en cada una de ellas. porque no se practican de forma aislada por si solas. Sin embargo, dado que las seis pāramitās que están incluidas en cada una de estas seis pāramitās deben estar de acuerdo con este último, la propia naturaleza de la práctica similar a una armadura consiste en sólo las seis pāramitās. JNS también señala que la división anterior de la práctica similar a una armadura en vasta motivación y vasta práctica proviene del *Bṛhaṭṭīkā* (D3808, fol. 116b.1-2), según la cual vasta práctica significa que todas las prácticas se logran a través de una sola (ya que todas las pāramitās están incluidas en cada una).

885 CZ, pág. 128.

886 Como se mencionó anteriormente, esto se refiere a la edición revisada del sūtra en veinticinco mil líneas con los títulos insertados del AA.

887 En sus temas generales del AA (Padmavajra 2001, fols. 18b-19a), Dzogchen Khenpo Padmavajra proporciona la siguiente descripción. La generosidad en cada una de las seis pāramitās es morar dentro de la respectiva pāramitā, establecer otras en ella y dedicarlo a la iluminación convirtiéndolo en algo que se comparte con todos los seres sintientes. La ética de cada una no debe estar contaminada por las intenciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas que mentalmente se ocupan únicamente de su propio bienestar. La paciencia en cada una es que la mente no se vea perturbada

por los propios factores antagónicos y los compromisos equivocados de los demás. El vigor de cada una es deleitarse enormemente en practicar las seis pāramitās para el bienestar de los demás. El dhyāna en cada una es practicar con una mente enfocada en el bienestar de los demás y el conocimiento de todos los aspectos. El prajñā en cada una es ser sin vanidad. En términos de realidad aparente, esto último se logra al dedicar la práctica de las seis pāramitās a la iluminación. En términos de realidad última, esto se logra al no considerar ningún punto de referencia en términos de las tres esferas.

888 Esta y todas las citas siguientes en la sección sobre la práctica del noveno compromiso se encuentran en las páginas 131-36 en CZ.

889 Según el JNS (p. 305), Haribhadra habla aquí del "camino del no aprendizaje" porque, en el octavo bhūmi, todas las características de hacer esfuerzos han disminuido. Otros, como Abhayākaragupta, dicen que esto no es sostenible porque "no aprender" es imposible en la etapa de ser un Bodhisatva. Por lo tanto, la práctica de emprender el camino se refiere a familiarizarse con todo, desde los cuatro fundamentos de la atención plena (en el camino menor de acumulación) hasta las dieciocho cualidades únicas de un Buda.

890 El JNS (págs. 305-6) explica que los primeros ocho de estos nueve se explican como el Mahāyāna causal y el último como el Mahāyāna del fruto. Los tres primeros representan el propio bienestar; los tres del medio, el bienestar de los demás; y los tres últimos, ambos bienestares. En cuanto a que estos nueve se explican sólo en este orden, Haribhadra (*Ālokā*, págs. 85-86) afirma lo siguiente. Primero, uno estabiliza la mente, luego reúne las acumulaciones y luego se ocupa en los caminos. En estos caminos, uno cultiva el amor y etc. por los demás y corta los objetos de enfoque, que encadenan a esos otros. En base a eso, uno se vuelve puro de las tres esferas. La conducta pura para con los demás significa ocuparse del propio bienestar, las tres grandezas. Para ello, también es necesario esforzarse por conocer las mentes de los demás, etc. Una vez hecho esto, uno se involucra en la omnisciencia porque está entusiasmado por alcanzar la iluminación. Esta progresión de realización resume todo el Mahāyāna. En cuanto al significado de "subir al Mahāyāna," JNS dice que uno debe entender que la única vía de todos los Budas es la sabiduría no dual, a la que se le da el nombre de "yana." Subirse significa progresar mediante la participación en estas nueve prácticas.

891 Con más detalle, estos siete se encuentran en el *Mahdyanasūtralaṃkāra* XIX.59-60. (1) La grandeza de enfoque significa que los Bodhisatvas se concentran en la vasta colección de escrituras Mahāyāna. (2) La grandeza de los logros es el beneficio tanto para uno mismo como para los demás. (3) La grandeza de la sabiduría es la anterior. (4) La grandeza de aplicar diligencia es hacer esfuerzos en el camino durante tres eones incalculables. (5) La grandeza de la habilidad en los medios se refiere a que a los Bodhisatvas desde el primer bhūmi en adelante se les permite cometer las siete acciones negativas del cuerpo y la palabra. Porque en virtud de su Bodichita inmaculada, nunca abandonan a ningún ser sintiente y no están sujetos a aflicciones. (6) La grandeza del logro perfecto significa alcanzar las treinta y dos cualidades del Dharmakāya de un Buda perfecto (los diez poderes, las cuatro intrepideces y las dieciocho cualidades únicas). (7) La grandeza de la actividad iluminada se refiere a la actividad sin esfuerzo, espontánea e incesante por el bien de todos los seres.

892 Las siguientes explicaciones se complementan con extractos relevantes de los temas generales correspondientes en JNS (págs. 278-304).

893 Los dhyānas causales o absorciones sin forma son aquellos que se cultivan en esta vida, mientras que los del fruto se refieren a los efectos de tal entrenamiento en la próxima vida –renacer y experimentar las correspondientes moradas divinas del reino de la forma o del reino sin forma (que en sí mismos son estados ininterrumpidos de absorciones meditativas que duran toda la vida).

894 Esto significa que cada una de las absorciones meditativas pertenecientes a los diecisiete niveles del reino de la forma y a los cuatro niveles de los reinos sin forma (ver Gráfico 1) tiene sus propias etapas preparatorias y actuales. Éstos sólo pueden cultivarse y alcanzarse en los respectivos niveles inferiores a ellos. Para obtener detalles sobre todas estas etapas, véase más adelante, Zahler 1983 (págs. 92-143), el *Yogācārabhūmi* y el *Abhidharmasamuccaya*.

895 El JNS (págs. 281-84) da las razones de por qué varios tipos de practicantes alcanzan o no ciertas absorciones meditativas. Los Śrāvakas simultáneos antes de ser arhat sólo alcanzan las etapas preparatorias de Brahmakāyika porque el logro de la etapa real de este dhyāna no significa nada más que el abandono del noveno y último grado de las aflicciones en el reino de los deseos. Como es la naturaleza de los simultaneistas, renuncian a todas las aflicciones de los tres reinos con el mismo grado al mismo tiempo, por lo que una persona que haya renunciado al grado final de las aflicciones del reino del deseo automáticamente habría renunciado a los grados finales de todas las aflicciones de los dos reinos superiores también y así ser un arhat. En cuanto a los arhats que se liberan únicamente a través del prajñā, tampoco alcanzan el primer dhyāna real, ya que no han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa que impiden tal logro.

896 La razón de esto es que estos Śrāvakas, antes de su nivel del Dharma Supremo, deben haber alcanzado las etapas preparatorias en las que se abandona el sexto grado de las aflicciones del reino de los deseos. Antes de ese nivel, pueden poseer o no las etapas preparatorias quinta y sexta de Brahmakāyika porque este tipo particular de Śrāvaka puede o no haber renunciado a los grados séptimo al octavo de dichas aflicciones antes de este nivel (ver arriba en la sección sobre las veinte tipos de Saṃgha ejemplares).

897 La razón por la que estos que retornan una vez alcanzaron la etapa real de Brahmakāyika es que, como se dijo anteriormente, tal logro equivale a la renuncia al noveno y último grado de las aflicciones en el reino del deseo, que es la característica definitoria del que no retorna. La razón por la que ellos, a través del Dharma Supremo, pueden poseer o no cualquier número de etapas previas o reales desde Brahmapurohita hacia arriba radica en el hecho de que los que no retornan de este tipo van desde estar ocupados en renunciar a las aflicciones de Brahmapurohita hasta el noveno grado de las aflicciones de la Nada Absoluta. En su camino de familiarización, alcanzan la condición de arhat mediante el logro de las respectivas absorciones meditativas superiores a través de sus respectivas etapas preparatorias, o bien alcanzan la condición de arhat mediante la renuncia a todas las aflicciones restantes de los reinos superiores confiando en el dhyāna real no contaminado de Brahmakāyika.

898 La razón por la que estos que entran en la corriente poseen o no las tres etapas preparatorias intermedias de Brahmakāyika es que la segunda y tercera de ellas son necesarias para renunciar a los primeros tres grados de las aflicciones del reino de los deseos, mientras que la cuarta es necesaria para renunciar al cuarto y quinto de estos grados (que es el rango de renuncia de estos que entran en la corriente). Que no alcancen las dos últimas etapas preparatorias es porque son necesarias para la renuncia del sexto al noveno de estos grados. Si estos que entran en la corriente gradualistas ya hubieran abandonado el sexto grado, serían los que retornan una vez y que previamente se liberaron del apego. En cuanto a los que retornan una vez, si han abandonado el séptimo y octavo grado de las aflicciones del reino del deseo, poseen las dos últimas etapas preparatorias, pero si ni siquiera están en el proceso preparatorio de abandonar el séptimo grado, no posee ninguna de estas dos etapas. En ningún caso pueden poseer el primer dhyāna porque tienen que regresar una vez más al reino del deseo.

899 Incluso en su penúltima vida, estos practicantes no pueden poseer la etapa real del primer dhyāna por las siguientes razones. Al ser practicantes cuya disposición Pratyekabuda es segura, en su última vida definitivamente deben asumir un nacimiento humano bajo el dominio del karma y las aflicciones. Porque la realización de un Pratyekabuda arhat sólo puede lograrse en un cuerpo humano y no en ningún otro reino. Sin embargo, en su última vida, algunos de ellos pueden poseer

la etapa real del primer dhyāna si ya han alcanzado las realizaciones correspondientes en los cuatro caminos de los Śrāvakas en alguna vida anterior.

900 La razón es que estos Pratyekabudas progresan a través de todas las etapas desde el calentamiento hasta el conocimiento de la terminación y el no surgimiento en una sola sesión de meditación que se basa en el nivel final del cuarto dhyāna.

901 La razón es que también hay arhats Pratyekabuda que se liberan únicamente a través de prajñā (ver arriba bajo los simultaneístas).

902 Esto se refiere a aquellos Bodhisatvas en el camino de la acumulación que aún no han dependido de ningún soporte mental de absorción meditativa, sino que simplemente obtuvieron los votos del Bodhisatva basados en el ritual para generar la Bodichita.

903 La razón de esto es que este dhyāna es la condición dominante indispensable para alcanzar los correspondientes poderes milagrosos, etc. Además, los Bodhisatvas en el gran camino de la acumulación deben haber alcanzado "el samādhi de la corriente del Dharma" (ver CE en 1.21).

904 Las razones son (1) que los Bodhisatvas deben haber alcanzado las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva durante la etapa de cognición posterior de la realidad del sufrimiento en el camino de la visión Mahāyāna y (2) que es imposible dedicarse a ningún entrenamiento para lograr nuevamente estos nueve durante las tres etapas anteriores del camino de la visión (disposición para el Dharma, cognición del Dharma y disposición posterior para el sufrimiento). En cuanto a (1), AA IV.47d ("disolución de las ramas de los dhyānas") explica que los Bodhisatvas en esta etapa de cognición posterior de la realidad del sufrimiento alcanzan una realización especial porque, a pesar de haber alcanzado estas nueve absorciones meditativas, no renacen en los reinos de la forma o los reinos sin forma como resultado de la maduración de experimentar estas absorciones. Las razones para (2) son las siguientes. (a) Los Bodhisatvas en la etapa de disposición para el Dharma del sufrimiento han abandonado tanto los oscurecimientos aflictivos como los oscurecimientos de la absorción meditativa que impiden a uno alcanzar las etapas reales de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva porque han completado completamente el tipo de realización y abandono de aquellos Śrāvaka arhats que son liberados tanto a través del prajñā como del samādhi. (b) En las tres etapas de disposición para el Dharma, cognición del Dharma y posterior preparación para el sufrimiento, cualquier etapa preparatoria para el segundo dhyāna y más allá es imposible porque estos últimos no son necesariamente los caminos ininterrumpidos y el camino de liberación que representan las tres etapas anteriores. (c) En la etapa de disposición para el Dharma del sufrimiento en el camino de la visión Mahāyāna, el primer dhyāna real debe haber sido alcanzado porque está dotado con los poderes milagrosos de sacudir cien reinos mundanos, etc. (ver los doce conjuntos de cualidades de los Bodhisatvas en el Gráfico 12) implica haber alcanzado su soporte mental, que es este primer dhyāna. En particular, los Bodhisatvas en el camino de la visión y aquellos que poseen la sabiduría del final del continuo deben poseer el cuarto dhyāna real. Porque el cuarto dhyāna se alcanza al final del Dharma Supremo del camino Mahāyāna; el primer logro del Dharmakāya debe ocurrir confiando en el cuarto dhyāna; y el cuarto dhyāna real es el supremo entre todos los caminos convenientes (como se mencionó antes, este dhyāna implica un equilibrio adecuado entre permanecer en calma mental y la visión superior, lo que –entre todos los tipos de samādhi– lo convierte en el más adecuado para la meditación introspectiva Budista).

905 Los flujos mentales de los Budas no pueden diferenciarse en cuanto a si poseen o no algunas de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva. Al estar libres de todos los oscurecimientos con respecto a todas estas absorciones meditativas, sus mentes simplemente permanecen en puro equilibrio meditativo.

906 Según JNS (p. 285), (1) significa haber acumulado las extensas raíces de la virtud que son las causas respectivas de estas absorciones meditativas. (2) se refiere a las disposiciones que son las

causas respectivas del despertar de estas absorciones meditativas. (5) Al final de un eón, aquellos que tienen el soporte psicofísico de dioses o humanos en el reino del deseo no pueden sino dar lugar a absorciones meditativas y así transitar a reinos superiores.

907 En general, si estas etapas preparatorias no se usan como partes de un camino no contaminado, es decir, supramundano (Budista), sino en los caminos mundanos de simplemente alcanzar estados superiores dentro del saṃsāra, "renunciar" a las aflicciones significa que sólo las manifiestas ya no aparecen, mientras sus tendencias latentes aún permanecen. Esto hace posible que surjan nuevamente en las circunstancias adecuadas, como renacer en el reino de los deseos después de que la vida como dios en los reinos de la forma o de sin forma haya llegado a su fin.

908 En términos de la división general de permanecer en la calma mental y la visión superior, estas seis etapas pertenecen a la última, siendo tipos de introspección superior mundana, que se basan en un entrenamiento previo en la calma mental a través de las nueve etapas de calmar la mente (ver Gráfico 10).

909 Los cuatro caminos son el camino de la preparación, el camino ininterrumpido, el camino de la liberación y el camino especial.

910 Esta clasificación se basa en la naturaleza de las etapas preparatorias (para la diferencia entre puro y no contaminado, ver más abajo las etapas reales de los dhyānas). Cada una de las etapas preparatorias de los dhyānas también puede clasificarse en cuatro en función de si se practican en los caminos Hīnayāna de acumulación, preparación y visión, y en el camino Mahāyāna de acumulación. En términos de su función, pueden servir como preparación para los dhyānas reales dentro del saṃsāra o como preparativos para estos dhyānas tal como se utilizan en el camino hacia la liberación del saṃsāra. JNS (p. 291) añade que las etapas preparatorias del primer dhyāna, cuando las practican aquellos que no han entrado en ningún camino Budista, se presentan como "las puras." Para los arhats simultaneístas, estas etapas sirven como soporte mental para renunciar simultáneamente a las aflicciones de los nueve niveles de los tres reinos y, en ese caso, se presentan como "las no contaminadas."

911 El JNS (pags. 290 y 292) especifica que las etapas preparatorias "no ineficaces" se refieren exclusivamente a las etapas preparatorias de Brahmakāyika (el primero de los tres niveles del primer dhyāna). Por lo tanto, no existen tales etapas preparatorias "no ineficaces" para los otros dos niveles del primer dhyāna (Brahmapurohita y Mahābrahmāṇa), los tres dhyānas restantes y las absorciones sin forma porque sus etapas preparatorias no son necesariamente partes del camino hacia la liberación de saṃsāra.

912 Por lo general, como se mencionó anteriormente, el camino de permanecer dichosamente en medio de los fenómenos visibles consiste en las últimas cinco de las ocho liberaciones (las cuatro absorciones sin forma y la absorción meditativa de la cesación; ver CE más abajo, fol. 84a-b). CE parece referirse aquí al pasaje del *Bodhisattvabhūmi* antes mencionado que generalmente divide la pāramitā de dhyāna en tres con el fin de morar felizmente en esta vida, lograr las cualidades de los samādhis de los Bodhisatvas y promover el bienestar de los seres sintientes.

913 El JNS (pags. 291-92) agrega que, entre las seis etapas preparatorias (a)-(f), las etapas preparatorias de las cuatro absorciones sin forma incluyen (c) separación, (d) alegría y retiro, y (f) entrenamiento final, que –como se explicó anteriormente– son los que realmente renuncian a los respectivos nueve grados de oscurecimientos aflictivos y oscurecimientos de absorción meditativa. En términos de los sentimientos asociados con las etapas preparatorias, los de los primeros tres dhyānas están asociados con el placer físico y mental así como con la ecuanimidad, mientras que los del cuarto dhyāna y las absorciones sin forma solo están asociados con la ecuanimidad.

914 En general, los dhyānas pertenecen principalmente a la categoría de meditación analítica, mientras que las absorciones sin forma son meditaciones de reposo. Los meditadores pasan de un dhyāna al siguiente en virtud de la presencia o ausencia de ciertas ramas o factores mentales,

mientras que éstos faltan en los estados sin forma. La forma en que uno pasa más allá del cuarto dhyāna y de una absorción sin forma a la siguiente es a través de los cuatro objetos de enfoque, como el espacio infinito, y sus aspectos cognitivos que se describen a continuación. Al igual que las etapas preparatorias de los dhyānas, aquellos de las absorciones sin forma inicialmente también se dedican a la meditación analítica en cuanto a que los estados inferiores respectivamente son más burdos y los superiores son más pacíficos, pero su énfasis principal está entonces en traer dichos objetos de enfoque a la mente y descansando en ellos.

915 Además, JNS (p. 295) dice que el primer dhyāna no contaminado carece tanto de examen como de análisis (por lo tanto, solo tiene las tres ramas de regocijo mental, dicha física y samādhi). Como se mencionó anteriormente, no existen tales distinciones para los tres dhyānas restantes.

916 La diferencia entre la formación de la ecuanimidad y el sentimiento de ecuanimidad es que la primera se refiere simplemente a descansar en un estado de equilibrio meditativo en el que no hay necesidad o impulso de remediar ningún defecto de la meditación, mientras que la segunda se refiere a estar en un estado mental emocionalmente neutral que no es ni agradable ni desagradable. Como se mencionó anteriormente, los ocho defectos del dhyāna son el examen, el análisis, el placer y el sufrimiento físicos, el placer y el disgusto mental, la inhalación y la exhalación. En términos de estos ocho, las principales diferencias entre los cuatro dhyānas son las siguientes. En el primero, debido a la presencia del examen y/o análisis, el poder del samādhi es incompleto. En el segundo, el samādhi está completo, pero la rama del beneficio está incompleta ya que todavía hay regocijo. En el tercero, debido a la ausencia de euforia, el beneficio de la dicha es completo, pero todavía hay tres defectos del dhyāna (inhalación, exhalación y dicha), lo que significa que es ligeramente impuro en el sentido de carecer de ecuanimidad total. Puesto que no existen tales defectos en el cuarto dhyāna, está dotado de completa pureza y ecuanimidad.

917 El JNS (págs. 294-95) explica que estas ramas son tanto la naturaleza como las ramas de los respectivos dhyānas porque necesariamente surgen como factores mentales asociados de la conciencia mental que es la naturaleza del respectivo dhyāna puro. En particular, son las ramas de estos dhyānas porque (a) funcionan como remedios, benefician al cuerpo y a la mente y calman la mente; (b) hacer que uno alcance dhyānas no alcanzados previamente; y (c) mantener la continuidad de estos dhyānas una vez que se hayan alcanzado.

918 Las cuatro aflicciones principales presentes en los dhyānas son (1) el anhelo (estar apegado a la dicha de los dhyānas); (2) ver (como pensar que este estado de dhyāna y el meditador es eterno, o ver muchas vidas pasadas y futuras en virtud de la clarividencia, pensando así que el yo es eterno); (3) orgullo (como pensar: “Yo he alcanzado dhyāna, pero otros no”); y (4) ignorancia (dando lugar a dudas sobre si este dhyāna es un camino de liberación o no).

919 Según JNS (pags. 293-94), la primera de estas cuatro divisiones, un dhyāna real puro que es aproximadamente concordante con la regresión de él, significa que uno es dominado por las aflicciones de su propio nivel respectivo mientras descansa en él y sujeto por lo tanto a retroceder desde él. Un dhyāna puro que es aproximadamente concordante con la permanencia significa que es seguido por momentos similares de este dhyāna puro. Un dhyāna puro que es aproximadamente concordante con ser especial significa que es seguido por uno de los dhyānas puros superiores respectivamente. Un dhyāna puro que es aproximadamente concordante con la penetración significa que es seguido por el dhyāna no contaminado de su nivel respectivo.

920 El JNS (p. 297) explica que tanto estas nociones como los oscurecimientos aflictivos de los niveles inferiores respectivamente constituyen los factores antagónicos de las cuatro absorciones sin forma.

921 Falta la última frase en CE y está complementada por JNS (p. 299).

922 El JNS (págs. 300-303) cita el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVII.22-23 XVII.36 como beneficios temporales para uno mismo y los demás (como cumplir plegarias de aspiración, no retroceder y

madurar seres sintientes), mientras que XVII.31 representa el beneficio final de estar cerca de la iluminación. En debido orden, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVII.42, XVII.52, XVII.47, y XVII.32 explican las funciones de los cuatro inconmensurables –desapego; no desear la propia felicidad; eclipsar la felicidad de los demás incluso a través del sufrimiento de un Bodhisatva que supera toda felicidad mundana; y no cansarnos del saṃsāra. Como se describe en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVII.17b y XVII.43, las cualidades que surgen cuando los Bodhisatvas están dotados de los cuatro inconmensurables son la sabiduría no conceptual, ser supramundano y no tener ninguna acción malvada. En cuanto a sus objetos, según *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVII.17c, XVII.62 y XVII.29-30, respectivamente, se pueden dividir en tres (en términos de seres sintientes, el Dharma y el ser no referencial); seis (su concentración compasiva en aquellos que son avaros, violentos, perturbados, descuidados, bajo el dominio de los placeres de los sentidos y aferrados a lo que está mal); o diez (aquellos que están inflamados por el apego al placer; bajo el poder de los enemigos; oprimidos por el sufrimiento; oscurecidos por la oscuridad mental; viajando por caminos que no conducen a la liberación; atados por puntos de vista erróneos; aferrándose a la dicha de las absorciones meditativas; desviarse del camino hacia la liberación; desviarse hacia el Hīnayāna cuando es de disposición incierta y Bodhisatvas con acumulaciones incompletas). El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVII.24 y XVII.27, respectivamente, presentan las deficiencias de no cultivar los cuatro inconmensurables (estar bajo el dominio de sus opuestos –ser malicioso, violento, carecer de regocijo y estar apegado al deseo y la malicia) y los beneficios de cultivarlos (estar libre de los defectos anteriores y permanecer en saṃsāra, sin apego, por el bien de los seres sintientes).

923 CZ, pág. 137.

924 CZ, pág. 138.

925 CZ, pág. 140.

926 CZ, pág. 140.

927 CZ, pág. 141.

928 CZ, pág. 143.

929 CZ, pág. 144. Para obtener detalles sobre el equipamiento de la sabiduría, consulte el Apéndice I1G.

930 CZ, pág. 148.

931 (1) El conocimiento del sufrimiento es darse cuenta de que el sufrimiento es innato. (2) El conocimiento del origen del sufrimiento es realizar la renuncia al sufrimiento. (3) El conocimiento de la cesación es darse cuenta de que el sufrimiento ha cesado. (4) El conocimiento del camino es realizar el óctuple sendero de los nobles. (5) El conocimiento de la terminación es realizar la terminación del deseo, el odio y la ignorancia. (6) El conocimiento del no surgimiento es darse cuenta de que los lugares de renacimiento y devenir no vuelven a surgir. (7) La cognición del Dharma consiste en darse cuenta de que los cinco skandhas son meras ilusiones. (8) La cognición de realización posterior consiste en darse cuenta de que las facultades sensoriales, los elementos y sus derivados son impermanentes y etc. (9) El conocimiento de lo aparente es realizar los caracteres mentales de otros seres. (10) El conocimiento de la familiaridad es estar familiarizado con el camino. (11) El conocimiento de la literalidad es el conocimiento que tiene el Buda de todos los aspectos.

932 Éstas son la facultad que hace conocer todo lo desconocido, la facultad de conocerlo todo y la facultad de estar dotado de saberlo todo (ver Apéndice I4E).

933 Como se mencionó antes, estos tres se refieren a la absorción meditativa que implica tanto examen como análisis, sólo análisis o ninguno de los dos.

934 Estos son los recuerdos del Buda, el Dharma, la Saṃgha, la ética, el dar, las deidades, el nacimiento, la muerte, el cuerpo y la inhalación y la exhalación.

935 Para los conjuntos no explicados aquí, consulte las tablas en el Apéndice II; "la explicación de los treinta y nueve aspectos poco comunes del conocimiento de todos los aspectos" según AA IV.4ac a continuación; y los comentarios sobre AA VIII.2-6.

936 CZ, pág. 153.

937 CZ, pág. 160.

938 Las cuarenta y tres letras y su orden (comenzando con "A") que el sūtra de la prajñāpāramitā en veinticinco mil líneas enumera aquí (CZ, pags. 160-62) corresponden al alfabeto *Arapacana* temprano de la lengua Karoṣṭhi de la Región Noroeste India de Gāndhāra, que más tarde se utilizó ampliamente como dispositivo mnemotécnico para simbolizar términos clave Budistas (donde cada letra representa la primera letra de una determinada palabra Sánscrita). Como en este caso, estas letras y los términos que representan a menudo se tomaron como base para contemplar sus significados. Por ejemplo, con respecto a todos los fenómenos, las primeras cinco letras del alfabeto *Arapacana* simbolizan lo siguiente: "A" –siendo no nacido (*anutpannatva*); "RA" –estando libre de contaminación (rajas, lit. "polvo"); "PA" –lo último (*paramārtha*) está vacío; "CA" –morir (*cyavana*) es inobservable; y "NA" –ser sin nombre (*nāma*).

939 Así, más comúnmente, en términos de (a) y (b), dhāraṇī se refiere al poder de recuerdo total. Su naturaleza es recogimiento especial y prajñā, y su función es el poder de retener los Dharmas virtuosos y eliminar los no virtuosos. En cuanto a los puntos (c) y (d) anteriores, existen muchas variedades. A veces, "dhāraṇī" incluso se usa como nombre de textos, como el *Avikalpapraveśadhāraṇī*.

940 El JNS (pags. 309-11 y 314-19) comenta que (1) la motivación pura de los Bodhisatvas es su bondad amorosa para pacificar los sufrimientos de todos los reinos desagradables a través de sus poderes milagrosos, incluso si no tienen un conexión directa con los seres en estos reinos. (2)-(7) La aplicación especial de esta motivación consiste en que los propios Bodhisatvas permanezcan en todos los fenómenos que son parecidos a una ilusión en el sentido de que no existen como nada más que meras apariencias, y de la misma manera establecen a otros en las seis pāramitās semejantes a una ilusión. (8) Los Bodhisatvas logran esto último mientras descansan siempre en la calma mental de estar dotados del conocimiento de todos los aspectos, lo que sirve como base para el surgimiento del prajñā perfecto. (9) La visión superior de los Bodhisatvas que han entrado en el perfecto (primer) bhūmi es la sabiduría cuyo objeto de enfoque puro es la forma, etc., de la naturaleza perfecta (la sabiduría) estando vacía de la forma de entidades (la naturaleza imaginaria). En general, la visión superior se identifica como el prajñā de eliminar las superimposiciones del verdadero modo de ser, tal como es, que se induce a través del poder de la conciencia inmaculada. (10) La naturaleza de los fenómenos, que es la naturaleza perfecta del conocimiento de todos los aspectos de tales Bodhisatvas (la indestructible "forma y así sucesivamente con todos los aspectos"), es la sabiduría que no está encadenada ni liberada. Por lo cual, tanto los vastos medios como el profundo prajñā están completos en esta sabiduría, en virtud de la cual representa el camino de su unión precisamente de acuerdo con que estos dos sean completos. Estos diez equipamientos, que establecen a los Bodhisatvas morando en el Mahāyāna y luego familiarizándose con ponerse la gran armadura, atrapan a estos Bodhisatvas para que no caigan ni en el saṃsāra ni en el nirvāṇa. Los siete equipamientos restantes indican la propia naturaleza del Mahāyāna. Entre ellos, la naturaleza del camino que hace progresar a los Bodhisatvas se enseña a través del rasgo distintivo de la habilidad en los medios, la causa que es la sabiduría, la naturaleza del mérito y las funciones del dhāraṇī. Las causas para llegar al final de este camino consisten en los equipamientos de los bhūmis y los remedios. En particular, (11) la habilidad de los Bodhisatvas en los medios de las seis pāramitās sin que observen ningún fenómeno es lo que libera a todos los seres. (12) La

sabiduría se refiere al Dharmadhātu –la naturaleza de los fenómenos vacíos de todo fenómeno adventicio– así como, en virtud de que también es consciente de sí mismo, al sujeto puro llamado "sabiduría experimentada personalmente." Tal vacuidad y sabiduría se conocen como vacuidad y sabiduría no nacidas (para una explicación completa sobre la sabiduría en JNS aquí, consulte el comienzo del Apéndice I1G). (13) El mérito se acumula descansando en el equilibrio meditativo de numerosos samādhis. La diferencia entre los samādhis a los que se hace referencia en I.32c (bajo el Dharma Supremo del camino de la preparación) y los samādhis que se enseñan aquí es la siguiente. La función última de los samādhis explicada anteriormente es convertirse rápidamente en un Buda. El propósito de explicar la función del samādhi aquí por separado es enseñar los samādhis en términos de su función principal de Budas y Bodhisatvas en el camino supramundano no contaminado, sin involucrarse en ninguna actividad de pensamiento de una mente distraída. (14) Los Bodhisatvas se familiarizan con los veintiún conjuntos del camino de forma no referencial. Los Bodhisatvas que participan en los primeros trece de estos veintiuno están además dotados de dos conjuntos de tres cualidades –las tres grandezas en términos de motivación, aumento y concentración, y las tres cualidades de igualdad y estar libre de daños internos y externos (este último incluye tanto el daño a través de seres sintientes como formaciones condicionales externas). (15) Dhāraṇī significa tomar el camino excelente en el flujo mental propio y de los demás. Al comprender que las naturalezas, los aspectos y los sonidos de la expresión de todas las letras desde la A hasta la HA son iguales en el momento de nacer, uno puede comprender fácilmente los dhāraṇīs de las palabras y el significado. Basándose en esas letras y estos dhāraṇīs, uno se dedica a comprender la naturaleza de los fenómenos. Así, una vez que uno examina el sonido y el significado de estas cuarenta y tres letras y se da cuenta de que no han nacido, medita sellando todos los fenómenos de esta manera. A través de esto como causa, uno puede manifestar las puertas del dhāraṇī que pueden disipar la ignorancia. En cuanto al significado de "sellar," en algunas etapas progresivas de meditación, como Madhyamaka, se dice que uno medita analizando primero un fenómeno y luego, al no encontrarlo, sella todos los demás fenómenos con esta conciencia de no encontrarlo. En el mantrayāna, cuando un fenómeno ordinario no aparece, uno se ocupa en la vacuidad de la gran dicha y luego sella todas las apariencias ordinarias con esto. Entre los cuatro tipos de dhāraṇī, (b) significa recordar, durante un tiempo infinito, los infinitos significados de los Dharmas que los Bodhisatvas escuchan o estudian (no importa cuánto tiempo los evalúen, sus significados no tienen fin). El dhāraṇī (c) también se le llama aquel que hace que uno alcance el estado de un ser noble. Porque al alcanzar la disposición equilibrada del v basado en las letras "A" y etc., uno alcanza además la disposición equilibrada grande del camino supramundano. El (c) y (d) se llaman dhāraṇīs ya que (c) retienen la disposición equilibrada de conocer la terminación y el no surgimiento en el flujo mental de uno y (d) se refiere a retener las bendiciones como el fruto del mantra. Los dhāraṇīs (a) y (b) se refieren a los dos sujetos que tienen los dos objetos de las palabras y sus significados, respectivamente. Los dhāraṇīs (c) y (d) representan las funciones del propio bienestar y el bienestar de los demás, respectivamente. Las causas de estos dhāraṇīs son tres –pueden surgir de la maduración kármica; estudio y familiarización; y samādhi. En el primer caso, son resultados maduros de vidas pasadas, mientras que en los dos últimos casos, son resultados de la vida presente. En cuanto a los dhāraṇīs que surgen del samādhi, sus grados menores existen en los flujos mentales debajo de los bhūmis; sus grados medios, sobre los bhūmis impuros; y sus grados grandes, en los bhūmis puros. Los dhāraṇīs (a)-(c) existen desde el nivel de disposición equilibrada del camino de la preparación hasta la Budeidad, mientras que (d) existe desde el primer bhūmi en adelante. El *Bodhisattvabhūmi* dice que, a diferencia de los dhāraṇīs de los bhūmis, aquellos que están en los camino de la acumulación y la preparación son inestables y no vastos.

941 En el contexto de AA, a todos los fenómenos (desde la forma hasta la omnisciencia de un Buda) se les enseña a tener la naturaleza de la vacuidad, lo que significa que están vacíos de tener naturaleza propia (el objeto a ser negado). Por ejemplo, lo que aparece como un libro está vacío de ser realmente un libro porque no se establece ni se puede encontrar como libro una vez que se

somete a razonamientos que analizan en busca de lo último (como el razonamiento de estar libre de unidad y multiplicidad). Así, en términos técnicos, la base de la vacuidad (Tib. stong gzhi), de qué está vacía (Tib. stong bya), el objeto de la negación (Tib. dgag bya), y el portador de la naturaleza de la vacuidad (Tib. chos can) son idénticos. Ésta es la presentación típica de la forma de estar vacío que se llama "vacío del yo." La forma de ser "vacío de lo otro" significa que la base de la vacuidad y aquello de lo que está vacía (siendo este último también objeto de la negación) son diferentes, siendo el modelo más clásico que la naturaleza perfecta está vacía tanto de lo imaginario como de las naturalezas de lo dependiente de lo otro. Como se mencionó anteriormente, según CE y JNS, la verdadera base última de la vacuidad –que se dice explícitamente que no es el tema en discusión en el contexto del segundo giro de la rueda del Dharma y el AA– es la naturaleza perfecta e inmutable (o la luminosidad natural de la mente), que está vacía de todo fenómeno imaginario y dependiente de lo otro de la realidad aparente. Sin embargo, a diferencia de otras presentaciones de la "vacuidad de lo otro," esta base última de la vacuidad no se afirma como un residuo absoluto que sea una excepción a estar vacío (para más detalles, véase el Apéndice I1G).

942 Véase el *Vṛtti* (D3787, fols.71a.6-72b.4; págs. 94-96) y el *Ālokā* (págs. 95-96). Tenga en cuenta que algunas escrituras mencionan dieciocho vacuidades, que no constituyen un conjunto diferente, sino el mismo que el anterior, excepto por las vacuidades (17) y (20).

943 En este contexto, el nivel de compromiso a través de la aspiración se refiere únicamente al camino de la preparación. Según el *Ālokā* (p. 96), las últimas tres vacuidades y sabidurías están asociadas con la Budeidad porque la primera es la base para renunciar a los oscurecimientos aflictivos, incluidas sus tendencias latentes; la segunda es la base para abandonar los oscurecimientos cognitivos incluidas sus tendencias latentes; y la última tiene la sensación de haber surgido por sí misma. Para obtener más detalles sobre la sabiduría, la vacuidad y su relación, consulte el Apéndice I1G.

944 Para más detalles sobre esta presentación concisa, véase el Apéndice I1H. Ten en cuenta que los sūtras de la prajñāpāramitā (como se ve en AA a continuación) hablan de diez Bodhisatvabhūmis a través de sus respectivas prácticas de purificación, pero nunca mencionan ningún nombre. El *Laṅkāvatārasūtra* habla de siete bhūmis (sin nombres) y el *Bodhisattvabhūmi* habla de siete bhūmis y trece moradas (*vihāra*). La presentación más conocida, sistemática y ahora estándar de los diez bhūmis (como la Alegría Suprema), correspondiendo cada uno de ellos a una de las diez pāramitās, sigue al *Daśabhūmikasūtra* (que agrega que Budabhūmi consiste en "Toda Iluminación") y dos bhūmis más, llamados "los Inigualables" y "Dotados de Sabiduría," sin discutirlos en detalle). El *Mahāvastu* también enumera diez Bodhisatvabhūmis, que, sin embargo, difieren mucho de los anteriores tanto en nombres como en contenido (para más detalles, véase Dayal 1970). Textos posteriores también hablan de trece (el bhūmi inicial, el bhūmi del compromiso a través de la aspiración, los diez bhūmis y el Budabhūmi) o incluso catorce bhūmis (el bhūmi del compromiso a través de la aspiración, los diez bhūmis, "el Inigualable," "Dotado de Sabiduría" y "Toda Iluminación"). En las presentaciones Vajrayāna, se encuentran más nombres y enumeraciones de bhūmis.

945 Según el *Daśabhūmikasūtra*, las diez igualdades son la igualdad de todos los fenómenos en (1) su falta de características; (2) su falta de características definitorias; (3) su no origen en los cuatro extremos; (4) su no origen; (5) su ser vacío; (6) su paz o pureza primordial; (7) su falta de puntos de referencia; (8) su falta de adopción o rechazo; (9) los fenómenos como ilusiones, sueños, ilusiones ópticas, ecos, lunas de agua, reflejos y emanaciones mágicas; y (10) que sean entidades o no entidades. El *Bṛhaṭṭīkā* (D3808, fol. 12a.5-12b.7) explica estos diez de la siguiente manera. (1) El Dharmadhātu sin puntos de referencia y libre de todos los aspectos de lo imaginario no es la esfera de ninguna característica, fabricación o conciencia conceptual, sino que es la esfera de la sabiduría no conceptual. Por lo tanto, todos los fenómenos se llaman "sin características" y es en virtud de la naturaleza perfecta que todos los fenómenos son iguales en ser sin características. (2)

Dado que los fenómenos imaginarios –todos los fenómenos de lo que se va a expresar, los medios de expresión y los aspectos de aprehensor y aprehendido– son completamente inexistentes, es en virtud de la característica imaginaria que carecen de características definitorias. Por eso, se les llama "iguales en ser sin características definitorias." (3) Dado que la naturaleza en última instancia perfecta carece tanto del surgimiento de sí misma como del surgimiento de causas y condiciones, es la igualdad del no surgimiento. (4) Dado que la naturaleza de la talidad está libre de la aflicción de las aflicciones y de la aflicción del nacimiento, es la igualdad de la no originación. (5) Dado que todos los fenómenos carecen de naturaleza, son iguales en ser vacíos. (6) Dado que la naturaleza perfecta no surge al principio y no cesa al final, todos los fenómenos no surgen ni cesan. Por tanto, son iguales en ser paz primordial. (7) Lo que aprehende la naturaleza de lo último es la perfecta sabiduría no referencial porque esta naturaleza es su objeto aprehendido. Por lo tanto, todos los fenómenos se denominan "faltos de puntos de referencia" y, por tanto, son iguales en falta de puntos de referencia. (8) Dado que la naturaleza de lo último carece de un agente, en última instancia, carece de adoptar y dejar ir a otros seres y otros skandhas. Como en última instancia no hay adopción ni rechazo de esta manera, ésta es la igualdad entre la falta de ser adoptado o rechazado. (9) Dado que los fenómenos imaginarios carecen de la naturaleza de dualidad, son iguales en ser como ilusiones y etc. (10) La naturaleza perfecta no existe ni como naturaleza de entidades imaginarias ni como naturaleza de no entidades como los cuernos de un conejo. Luego, como la naturaleza perfecta no existe como estas dos, es la igualdad de las entidades y de las no entidades. Al comprender estas diez características de la igualdad, uno alcanza la disposición equilibrada para la igualdad de todos los fenómenos. En su comentario sobre el *Madhyāntavibhāga*, Mipham Rinpoche ('Ju mi pham rgya mtsho c. 1990c, p. 695) ofrece otro conjunto de diez igualdades específicas del quinto bhūmi citando un sūtra no identificado. Éstas son las diez igualdades de la mente y la intención completamente puras –(1)-(3) la igualdad de los Budas pasados, presentes y futuros en sus intenciones con respecto al Dharma completamente puro; (4) la igualdad de intenciones respecto de una ética completamente pura; (5) los seres sintientes completamente puros; (6) eliminación completamente pura de opiniones, dudas y arrepentimientos; (7) conocimiento completamente puro de cuál es el camino y qué no es el camino; (8) conocimiento completamente puro del camino; (9) aplicación creciente y completamente pura de los Dharmas concordantes con la iluminación; y (10) maduración completamente pura de los seres sintientes. Hay todavía otra lista de doce igualdades con respecto a la quinta pāramitā en el *Akṣayamatinirdeśasūtra*, que sin embargo sólo se corresponde parcialmente con lo anterior (D175, fols. 112 y sigs.).

946 En cuanto a la noción de "cambio de estado," el término Sánscrito correspondiente *āśrayaparivṛtti* (Tib. gnas yongs su gyur pa) suele traducirse como "transformación." En general, hay un gran número de escrituras (desde el canon Pāli hasta los tantras) en las que este término se utiliza con referencia a una variedad de cosas o procesos diferentes (ver Davidson 1985), para algunas de las cuales se utiliza la palabra "transformación." "puede ser apropiado. Sin embargo, como lo expresa muy claramente el ejemplo anterior de CE del cielo con o sin nubes y el comienzo de sus comentarios sobre el octavo capítulo de AA, todo el tema en términos del Dharmadhātu, la pureza natural, la naturaleza Búdica o la naturaleza luminosa de la mente es que no hay absolutamente ninguna transformación de nada en nada en ningún momento. Más bien, la revelación de la naturaleza primordialmente pura de la mente como iluminación fructífera sólo aparece como un cambio de su estado desde la perspectiva de la mente engañada –que parece estar oscurecida antes y luego sin oscurecer. Obviamente, esto no se refiere a ningún cambio en la naturaleza, del mismo modo que el hecho de que el sol primero esté cubierto por nubes y luego libre de nubes no se llamaría una transformación de las nubes en sol, ni siquiera una transformación del sol mismo. Por lo tanto, cuando este proceso de descubrir la naturaleza fundamental de la mente se describe a veces en los textos Budistas como si hubiera una transformación de algo impuro (como las aflicciones mentales) en algo puro (como la sabiduría), esto es sólo una forma convencional o conveniente de hablar. Existe el formato Yogācāra clásico más general de cómo

ocurre un cambio de estado en términos de los cinco skandhas de las personas comunes, por un lado, y las manifestaciones puras de las mentes y el mundo de las personas iluminadas, por el otro (como, por ejemplo, descrito en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.41-48 y el *Mahāyānasaṃgraha* X.5 [P5549, fol 44a.844b.5]). Dentro de este formato, perteneciente al quinto skandha de la conciencia, también está la descripción más específica de cómo ocurre un cambio de estado en términos de las ocho conciencias por un lado y el Dharmadhātu, las cuatro sabidurías y los tres kāyas por el otro lado (como, por ejemplo, descrito en el comentario de Sthiramati sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.12-17 [D4034, fol. 113b.1-5] y en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.61-76). Sin embargo, en ningún caso debe tomarse literalmente que los primeros se transforman realmente en los segundos. Más bien, tal como en el ejemplo anterior de las nubes y el sol, en virtud de que el primero desaparece, el segundo se manifiesta. En cuanto a los cuatro tipos de maestría antes mencionados en virtud de los cambios de estado de la mente afligida, las conciencias sensoriales y la conciencia mental, se describen en detalle en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.41-47 y XI.45-46 (Tenga en cuenta, sin embargo, que varios comentarios explican el segundo tipo de dominio como resultado del cambio de estado de la parte perceptiva de la conciencia mental y no de las conciencias sensoriales, lo cual tiene sentido ya que comúnmente se describe que estas últimas ya han cambiado de estado en el primer bhūmi).

947 Todas estas características distintivas se encuentran en el Apéndice I1H.

948 Como se explicará más adelante, hay dos conjuntos de 108 oscurecimientos cognitivos de este tipo, que deben ser abandonados en el camino de la visión (el primer bhūmi) y en el camino de la familiarización (los nueve bhūmis restantes), respectivamente.

949 Estos tipos de ignorancia se encuentran (a veces en formulaciones variables) al comienzo del noveno capítulo del sūtra (D106, fols. 61 y sigs.).

950 El EC tiene *thob pa* en lugar de *thos pa.*

951 Para obtener detalles sobre estas diez aflicciones o compromisos incorrectos, consulte la elaboración anterior de CE sobre AA I.21a (la realidad del origen del sufrimiento bajo las cuatro realidades como objetivo central de la práctica), así como el Apéndice I1H3a.

952 El CE tiene las dos últimas frases en orden inverso.

953 Como se mencionó anteriormente, según el Mahāyāna, estos seis son la ignorancia, el deseo, la ira, el orgullo y los dos puntos de vista sobre una personalidad real y sus extremos.

954 Obviamente, el CE no menciona aquí los tres grados menores de aflicciones que deben abandonarse mediante la familiarización. Esto puede deberse sólo a que se omitió por error la palabra “aflicciones” al final de la oración anterior y parece natural agregarla allí (de lo contrario, esto plantearía la pregunta de cuándo se abandonan estas aflicciones menores). Porque JNS y otros comentarios explican repetidamente que los nueve grados de los oscurecimientos aflictivos a los que se debe renunciar a través de la familiarización se abandonan progresivamente en los nueve niveles del camino de la familiarización, que corresponden del segundo al décimo bhūmis (ver Apéndices I1H3bd1, I2E6 y I2F5, así como I4B en el Volumen Dos). Sin embargo, existe la explicación de que los últimos tres bhūmis son llamados puros porque ya no tienen oscurecimientos aflictivos. Algunos toman esta explicación literalmente, mientras que otros (como JNS) dicen que sólo se refiere a oscurecimientos aflictivos manifiestos, mientras que sus sutiles tendencias latentes todavía tienen que ser abandonadas en los bhūmis puros. Por lo tanto, de entre los tres modelos u opiniones principales en términos de cuándo se abandonan por completo cuáles entre los oscurecimientos aflictivos y cognitivos (ver Gráfico 18), JNS y CE obviamente explican el modelo (3) (a menos que la omisión anterior de CE de los tres grados menores). de las aflicciones a las que se debe renunciar a través de la familiarización es intencional, lo que lo acercaría más al modelo (2)). Aunque CE (fol. 61a-b) y JNS (Apéndice I2A; vol. 1, p. 84) están de acuerdo en que las tendencias latentes del deseo sólo existen hasta el séptimo bhūmi, JNS parece hacer una distinción

entre las tendencias latentes (Tib. bag chags) y las latencias (Tib. bag nyal) de los oscurecimientos, siendo estos últimos los más sutiles.

955 El Cox 1992 (p. 99) dice que, según la tradición abhidharma, "dharma" en "cognición del Dharma" puede referirse a las enseñanzas del Buda (como se ilustra en el *Mahavibhāṣya* y el *Abhidharmakośabhāṣya*). O puede referirse específicamente a los factores que pertenecen al reino del deseo (como en el *Saṅgītiparyaya*), indicando "cognición posterior" el conocimiento de los factores que pertenecen a los dos reinos superiores. El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.28ab dice: "'¿Por qué existen indudablemente tanto disposiciones como cogniciones?' Las disposiciones y las cogniciones representan los caminos ininterrumpidos y los caminos de la liberación, respectivamente. Dado que las disposiciones no pueden ser obstruidas en su avance a través de la obtención (*prāpti*) de las aflicciones, representan los caminos ininterrumpidos en aquellos que están liberados de esa obtención de las aflicciones, las cogniciones surgen simultáneamente con la obtención de estar desconectado (*visaṃyoga*) [de las aflicciones]. Por lo tanto, representan los caminos de la liberación. Por lo tanto, existen ambas [disposiciones y cogniciones], al igual que los dos [pasos] de expulsar a un ladrón y cerrar la puerta."

956 Esta es una explicación del término Tibetano *yongs sbyong* (que puede significar tanto purificación como entrenamiento) y se traduce en Sct. *parikarmaṇa* (purificación, preparación).

957 En las siguientes listas de las purificaciones de los bhūmis, la mayor parte de lo que se agrega en [ ] proviene de JNS (págs. 369 y siguientes).

958 El JNS (p. 369) explica (8)-(9) como un anhelo de, temporalmente, ver los rūpakayas de los Budas y, en última instancia, permanecer como el Dharmakāya, respectivamente. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 370) dice que (1) es la intención que se dirige hacia todas las raíces de la virtud que son las bases de la iluminación y no vacila al comprometerse mentalmente con el propio bienestar. (2) Significa ayudar al propósito de lograr la iluminación de uno mismo y de los demás. (3) Es una mente igual hacia todos los seres sintientes como si fueran el único hijo. (5) Se refiere a la visión y conducta que agradan a los amigos espirituales. (7) Significa no gustarle quedarse en los hogares que son los tres reinos con todos sus niveles. Citando a *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX.32, el significado del nombre del primer bhūmi se explica como una alegría intensa porque los Bodhisatvas ven que están cerca de la Budeidad y pueden lograr el bienestar de los seres sintientes de una manera enorme.

959 El JNS (pags. 369-70) explica que estos diez deben entenderse como purificaciones en términos de la visión (sin observar ninguna naturaleza) y en términos de conducta (las purificaciones físicas y verbales que se informan al saber que todo carece de un naturaleza). En resumen, mediante la práctica de estas diez purificaciones, el primer bhūmi se purifica. Al haberlo purificado, se obtienen dos beneficios –la capacidad de poner un pie en este bhūmi en su totalidad y comenzar a progresar más alto.

960 Esta y las siguientes citas en la sección sobre los primeros nueve bhūmis se encuentran en las páginas 163-65 en CZ.

961 Tenga en cuenta que esta y las siguientes explicaciones de los nombres del segundo al noveno bhūmis en CE se basan en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX.33-37 y su *Bhāṣya* de Vasubandhu.

962 El JNS (págs. 371-74) explica que la ética de los Bodhisatvas se define como consistente en las semillas continuas de haber generado la Bodichita de aspiración y la intención de aplicarse realmente a las actividades de los Bodhisatvas en términos de lo que se debe adoptar y ser rechazado, siendo este último alcanzado dependiendo de algo más –el ritual simbólico de tomar el voto del Bodhisatva. El voto del Bodhisatva es la aspiración que es una en naturaleza con tal aplicación, pero no es sólo la mera aspiración que no es una en naturaleza con esta aplicación. Los tres tipos de ética de un Bodhisatva como aplicación de este voto son el voto mismo (renunciar a la no virtud en el propio flujo mental); acumular virtud; y lograr el bienestar de los seres sintientes

(haciendo que otros abandonen la no virtud y también acumulen virtud). La forma de practicar adecuadamente estos tres es aspirar a ellos y comprometerse con ellos con el fin de lograr la perfecta renuncia, la realización y la actividad iluminada de un Buda para el bienestar de todos los seres. Algunas personas dicen: "La ética de un Bodhisatva debe basarse en los votos prātimokṣa. Porque para, en última instancia, lograr el beneficio de los demás, uno necesariamente debe renunciar temporalmente a dañar a los demás, y el *Bodhipathapradīpa* de Atiśa afirma que el voto del Bodhisatva se basa en los votos prātimokṣa." Sin embargo, no hay pruebas de ello e incluso pruebas de lo contrario. En términos de razonamiento, lograr en última instancia el beneficio de los demás no implica renunciar temporalmente a dañar a otros, como se muestra a través de contra-ejemplos como el de Buda en una vida anterior como Bodhisatva que mató a un capitán malvado antes de que este último pudiera asesinar a otros quinientos Bodhisatvas. En términos de las escrituras, la declaración anterior de Atiśa fue hecha con la intención indirecta de introducir gradualmente a ciertos seres que tienen la disposición de Śrāvakas en los tres yānas. Además, si el voto del Bodhisatva necesitaba los votos prātimokṣa como base, la cuestión es si son necesarios como base para hacer que los Bodhisatvas alcancen lo que no alcanzaron antes, o como base para sostener lo que ya han alcanzado. En el primer caso, se seguiría que el voto del Bodhisatva no surge en los dioses y nagas porque no tienen los votos prātimokṣa. Pero esto contradice la explicación de que tanto los dioses como los nagas dan lugar a la Bodichita. Además, el *Abhidhar-makośabhāṣya* explica que las declaraciones en ciertos sūtras acerca de dioses y nagas que tienen votos *upoṣadha* (ocho votos laicos durante veinticuatro horas) no se refieren a estos votos reales, sino simplemente a la correspondiente buena conducta de estos seres. En el caso de necesitar los votos prātimokṣa como base para sostener lo que ya se ha logrado, se seguiría que el voto del Bodhisatva se pierde después de la muerte porque los votos prātimokṣa se pierden en ese momento. Las causas para el surgimiento del voto del Bodhisatva son tres –el fundamento de una Bodichita de aspiración estable; el deseo de hacer el voto por confianza; y el ritual simbólico. Las causas para romper este voto también son tres –perder su fundamento (la Bodichita de aspiración); surgimiento de condiciones contrarias (las principales caídas); y devolver los votos por no poder cumplirlos. Los frutos de mantener este voto son tres –renacer en compañía de amigos espirituales con quienes uno está en armonía; siendo considerado por todos los Budas como su único hijo; y alcanzar rápidamente la iluminación. Los resultados al romper este voto son también tres –renacer en los reinos desagradables a través de casos severos de las principales caídas; alejarse de la virtud del Mahāyāna; y ser despreciado por seres genuinos.

963 El Tibetano tanto en la línea I.52b como en CE tiene "cosas materiales."

964 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 377) dice que (1) y (2) son para madurar uno mismo y satisfacer a los demás, respectivamente. (5) significa abstenerse de la falta de virtud considerándose a uno mismo y a los demás, respectivamente, para eliminar defectos generales y específicos. "Falta de vanidad" se refiere a no albergar ningún pensamiento acerca de que estas cinco purificaciones se establezcan como de naturaleza propia, al igual que con los conjuntos de purificaciones anteriores.

965 Esto se refiere a las doce cualidades de la abstinencia (ver Gráfico 12).

966 Más literalmente, el Tibetano tanto en la línea I.53d como en CE dice "Tomar las doce cualidades de la purificación como el soporte perfecto para los votos."

967 El Tibetano tanto en la línea I.54c como en CE dice "nirvāṇa."

968 El Tibetano tanto en la línea I.54c como en CE dice "regalar todas las cosas materiales."

969 Más literalmente, el Tibetano tanto en la línea I.54d como en CE dice "sin visiones."

970 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 378-79) dice que (1) se refiere a morar en la ermita de la liberación genuina. (2) Significa no tener ningún deseo por carecer incluso de flujo mental en términos de no haber obtenido ninguna ganancia en el pasado ni lograr ninguna en el presente o el futuro. (6) Se refiere a despreciar los placeres de los sentidos por considerarlos defectos. (9)

Significa que la mente de uno no se acobarda con respecto a lograr la virtud no surgida (o la virtud del no surgimiento). (10) Se refiere a no considerar nada que aparezca como entidades que tienen la naturaleza de lo imaginario y lo dependiente de lo otro como tales entidades.

971 El Tibetano tanto en la línea 1.55a como en CE dice "apego."

972 El JNS (págs. 380-81) elabora lo siguiente. (1) Renunciar a la intimidad con los laicos consiste en nacer milagrosamente, afeitarse la cabeza y vestir túnicas de color azafrán. Renunciar a la intimidad con las personas ordenadas significa para los monjes no permanecer en el mismo lugar con las monjas y viceversa ni por un solo momento, además de no estar tristes cuando ellas no están cerca. Dado que la realización del camino se interrumpe en virtud de la intimidad con amigos, esto se enseña para evitar tales interrupciones. (2) Dado que los Bodhisatvas necesitan establecerse como la base del sustento de todos los seres sintientes, es una ocasión para regocijarse cuando alguien ofrece limosna a una tercera persona. Por lo tanto, cuando otros, como los monjes, solicitan y disfrutan de ser patrocinados por familias que son devotas de estos Bodhisatvas, no surge en ellos la avaricia y el apego hacia estas familias. (3) Los lugares ordinarios concurridos son ciudades, etc., pero desde el punto de vista del yāna supremo, las mentes de los Śrāvakas y Pratyekabudas también son lugares concurridos. Como a los Bodhisatvas no les gustan ninguno de los lugares de ajetreo y bullicio, los abandonan. (4)-(5) Dado que los Bodhisatvas no ven ningún fenómeno interno ni externo, renuncian a cualquier elogio al señalarse a sí mismos y a cualquier desprecio al señalar a los demás. (6) Renuncian a las diez acciones no virtuosas, ya que obstruyen incluso los reinos placenteros, y mucho menos el camino de los nobles y la iluminación. (7) No ven ningún fenómeno en virtud del cual pueda surgir una mente con vanidad y arrogancia. (8) Dado que cualquier entidad o sus opuestos no son observables en absoluto, renuncian al error sobre la verdadera realidad. (9) También abandonan los malos estados mentales –las dudas sobre la verdadera realidad. (10) Dado que los Bodhisatvas han superado los tres venenos mentales, están liberados del karma y las aflicciones. Por lo tanto, renuncian a cualquier tolerancia hacia estas (las causas) y el sufrimiento (su resultado). Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 381 y 384) agrega que (1) incluye ser ordenado con el fin de obtener ganancias y honor. (8) Significa el error a través del apego al invertir la virtud y la no virtud, que tiene la naturaleza de dos puntos de vista sobre una personalidad real y sus extremos. (9) En cuanto a la duda a la que aquí se hace referencia, se clasifica en oscurecimiento aflictivo y oscurecimiento cognitivo. Este último no es una duda real, sino que se afirma como la impregnación de las tendencias negativas que la duda siembra. Por lo tanto, esto no contradice la explicación de que los primeros tres puntos de vista y la duda no son factores aflictivos a los que se debe renunciar mediante la familiarización. (1)-(3) representan aflicciones secundarias; (4)-(6) son acciones no virtuosas; (7)-(9) son aflicciones primarias; y (10) incluye todas las aflicciones primarias y secundarias.

973 Comentando sobre el *Vivṛti*, JNS (pags. 385-86) dice que, a través de (1)-(6) las seis pāramitās libres de las tres esferas se perfeccionan, los Bodhisatvas se purifican en términos de (7)-(8) no desear los estados de Śrāvakas y Pratyekabudas en virtud de verlos como no supremos y (9) no tener miedo de que todos los fenómenos sean inobservables por su propia naturaleza. (10)-(12) Representan respectivamente estar libres de obstáculos para comenzar a participar en la generosidad; sigue comprometiéndose en ello en medio del mismo; y lo completan al final.

974 Sct. *virodha* también puede significar "negar, refutar, contradecir, ser hostil." Por ejemplo, refiriéndose a la línea I.65c, el *Ālokā* (p. 102) explica que los Bodhisatvas se abstienen de hacer declaraciones que refuten o contradigan la vacuidad porque se muestran en todas partes en todo tipo de formas adecuadas para liberar a los seres sintientes, que toman las cosas como reales y se aferren a ellas. JNS (p. 387) explica (14) como aferrarse a sentirse intimidado con respecto a la profunda realidad de la vacuidad. (15)-(18) Significa no aferrarse con respecto a las Tres Joyas y la ética como entidades o no entidades. (19) Aquellos de percepción débil mantienen el apego a modo de disputar la vacuidad, pensando que la afirmación de que las características definitorias de la

vacuidad no son vacías y la afirmación de que todos los fenómenos son la vacuidad son contradictorias. (20) En cuanto a las dos afirmaciones de la naturaleza perfecta –la verdadera realidad última– no estando vacías de una naturaleza propia y de todos los demás fenómenos dependientes de lo otro e imaginarios están vacíos de cualquier naturaleza propia, al no comprender las razones de este enfoque escritural aquí para la diferencia entre estas dos explicaciones, una se aferra a la vacuidad de la naturaleza perfecta y las otras dos vacuidades como opuestas entre sí. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (págs. 387-88) tiene las mismas divisiones que CE. En particular, (7) las características se identifican como las aflicciones; (8) las causas de las aflicciones, como puntos de vista; y (14) sentirse intimidado al pensar que uno no es capaz de abandonar el saṃsāra. Otros comentarios no hacen las divisiones anteriores en ocho oscurecimientos aflictivos, doce oscurecimientos cognitivos, etc., sino que simplemente se refieren a veinte tipos de apego. El *Vṛtti* no comenta ni sobre los veinte factores que se deben abandonar ni sobre los veinte factores que se deben adoptar. El *Ālokā* (págs. 101-2) y el *Vivṛti* (D3793, fol. 93a.6-7) también simplemente enumeran los veinte factores que se deben abandonar, y el primero los combina con los veinte factores que se deben adoptar como sus remedios. YT (p. 242) dice que los primeros dieciocho factores a los que hay que renunciar son formas particulares de apego, mientras que los dos últimos son generales. NSML (págs. 238-39) explica que (1)-(4) representan las opiniones sobre una personalidad real; (5)-(6) son las opiniones sobre los extremos; (7)(18) son los factores a renunciar que son comunes con Śrāvakas y Pratyekabudas; y (19)-(20) son aquellos que tienen en común con los Bodhisatvas principiantes. La mayoría de los comentarios explican (7) como el apego a las características con respecto a lo que se debe adoptar y rechazar; (8) como el apego a diferentes disposiciones como causas de los tres yānas; (12) tan aferrados a vivir en una imaginación falsa como los tres reinos; (13) como vinculado a lo que se debe adoptar y rechazar dentro de estos tres ámbitos; (14) como intimidado con respecto a alcanzar el conocimiento de todos los aspectos; (19) como disputar sobre la vacuidad debido a las dudas; y (20) aferrarse a declaraciones que se oponen a la vacuidad natural.

975 El JNS (p. 389) comenta que la vacuidad como lo último supremo no se convierte en vacuidad añadiendo una segunda vacuidad encima –*es* una vacuidad que no se vuelve vacía a través de la vacuidad. La ausencia de signos es la libertad de todas las características de lo aparente. La falta de deseos es la falta de cualquier deseo de saṃsāra o nirvāṇa.

976 El Tibetano de I.63b y CE dice literalmente “enseñar/mostrar [todos] los Dharmas como el único aspecto de...” Como en otros lugares, JNS (p. 389) glosa esta única realidad de todos los Dharmas –prajñāpāramitā o vacuidad– como “Mahāmudrā profundo.”

977 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 390-91) dice que (6) se refiere a no observar nada como una entidad. (8) significa darse cuenta de que todos los yānas son uno como el Mahāyāna, lo cual se prueba a través de que son uno en términos tanto de los yānas causal como del fruto. Todos los seres son uno en términos del yāna causal porque tienen la disposición de Buda (como se enseña en el *Uttaratantra* I.28cd). El punto final de los tres yānas es uno en términos del yāna del fruto porque el fruto final de los tres yānas es único –la Budeidad (como dice el *Mañjuśrīnamasaṃgīti* IX.17cd: “La liberación final de los tres yānas permanece como el fruto del único yāna”). (11) Se refiere a enseñar todos los objetos cognoscibles por medio del Mahāyāna. (15) Significa ser hábil en el prajñā y los medios. (19)-(20) Se refieren a Bodhisatvas que eliminan superimposiciones y dudas sobre la vacuidad preguntando a los Budas y a estos Bodhisatvas enseñando luego a aquellos a ser guiados que conciben contradicciones internas en la vacuidad cómo es sostenible que no existan tales contradicciones.

978 El JNS (p. 392) explica que (1) significa conocer las mentes, las mentalidades y las conciencias de todos los seres sintientes (refiriéndose así a la tríada típica de Yogācāra que representa la conciencia ālaya, la mente afligida y las seis conciencias restantes, respectivamente). (3) Significa desechar el vasto reino de un chakravartin (el soberano de un trichiliocosmos) y, por el bienestar de

los demás, manifestar en su lugar un soberbio reino de Buda. (5) Se refiere a conocer las diversas facultades superiores e inferiores de los seres sintientes. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 392-93) dice que (1) se realiza para madurar a los seres sintientes, mientras que (2) representa dicha maduración. (3) Para purificar su reino de Buda, los Bodhisatvas dedican y transforman sus raíces de virtud para constituir la naturaleza de dicho reino. (4) Para no involucrar a los Budas en formas equivocadas, los Bodhisatvas los complacen después de haber comprendido que no están engañados al escudriñar en todos los aspectos lo que es y lo que no es el Dharma. (6) Purificar el contenido de un reino Búdico significa purificar las manchas en los flujos mentales de los seres sintientes.

979 El Sánscrito *śuddhamati* es la forma femenina de "lo que está dotado de excelencia." Al confundir *matī* ("dotado") con *mati* ("mente," "inteligencia," "visión"), el término se tradujo erróneamente como *legs pa'i blo gros* ("Excelente Visión") en Tibetano. Así, las explicaciones del nombre del noveno bhūmi en los comentarios Tibetanos glosan esta última interpretación.

980 El Tibetano omite la "perfección."

981 Sct. *pratibhāṇa* puede significar "elocuencia, audacia, presencia de ánimo, ser ingenioso" y aquí se refiere principalmente a la capacidad de enseñar el Dharma de maneras individualmente adaptadas a seres ilimitados, sin volverse tímido ni cometer errores.

982 Éste es el nombre del clan del Buda Śākyamuni.

983 En esta sección, CE sigue principalmente los comentarios de *Vivṛti* y JNS sobre este último (págs. 394-95), que agregan que (1) las plegarias de aspiración se hacen para alcanzar todo lo que es excelente. (4) El nacimiento a través del útero de una madre preciosa que es alabada por todas las personas se toma para obtener un cuerpo sin ningún mal. (9) Los Bodhisatvas en el noveno bhūmi asumen nacimientos en los que son alabados, honrados y atendidos por el dioses, como Indra y Brahmā. (10) Dejar el hogar y ordenarse es la conducta insuperable de los grandes Bodhisatvas. Una ordenación plenamente cualificada puede tener lugar ya sea mediante la adopción de un voto formal o mediante la naturaleza de los fenómenos, como es el caso de los nairmāṇikakāyas supremos como el Buda Śākyamuni (11). Como los lugares más excelentes para enseñar el Dharma, se pueden encontrar todo tipo de árboles preciosos, que son como joyas que conceden deseos, aparecen con aromas inconcebibles y halos de luz. Los propios comentarios de JNS (p. 394) dicen que (2) se logra a través de la conciencia discriminativa de la semántica y (3) a través de la conciencia discriminante de la confianza en uno mismo. (4) Con el fin de guiar a ciertos seres, los Bodhisatvas en el noveno bhūmi nacen a través de un útero. Sin embargo, en su mayor parte, sólo muestran la forma milagrosa de nacer. (5) Significa la familia de la gran iluminación y (6) se refiere a nacer en el linaje del que nacieron todos los grandes Bodhisatvas del pasado. (7) Se refiere a nacer en las castas de reyes y brahmanes como un poderoso árbol Sal. (9) Significa un nacimiento rodeado de signos especiales, como llenar el universo de luz y sacudir la tierra de seis maneras inmediatamente después de nacer. (10) Se refiere tanto a estos Bodhisatvas como a una infinidad de otros seres sintientes. (11) Los árboles bodhi están hechos de todo tipo de sustancias preciosas.

984 En otras palabras, según JNS (p. 398), el décimo bhūmi puede ser llamado "Budabhūmi" porque durante su logro posterior, los Bodhisatvas en él, en virtud de sus plegarias de aspiración previas, parecen ser iguales a los Budas en ese sentido. son capaces de manifestar los rūpakāyas y realizar actividades iluminadas tal como lo hacen los Budas (ésta parece ser la posición de la mayoría de los comentarios Tibetanos). Sin embargo, como explica el Apéndice I1H, esto sólo es cierto desde la perspectiva de los seres sintientes mundanos como recipientes de la actividad iluminada, pero no desde la perspectiva de los Bodhisatvas como ejecutores de esta actividad. De hecho, la diferencia entre Budas y Bodhisatvas en el décimo bhūmi en términos del alcance y el poder de sus cualidades (como promover el bienestar de seres sintientes) es como el que hay entre

las cantidades de agua en el océano y la huella de un buey. JNS (págs. 396-98) presenta las opiniones de algunos otros eruditos Tibetanos sobre esto (sin refutar ninguna de ellas). Según algunos, la afirmación tanto en el *Ālokā* (p. 104) como en el *Vivṛti* (D3793, fol. 94b.5-6) sobre el décimo bhūmi “expresado simplemente como ‘Budeidad,’ pero no siendo una Budeidad completamente perfecta” significa que aquellos Bodhisatvas del décimo bhūmi que realizan las obras de un Buda son tathāgatas que manifiestan el Dharmakāya. Esta declaración se hizo con la intención de aclarar que estos Bodhisatvas no son los Sambhogakāyas de un Buda completamente perfecto. Otros dicen: “Los sūtras de la prajñāpāramitā no explican ninguna purificación del décimo bhūmi, sino que lo presentan como el bhūmi de un tathāgata. Esto significa que los Bodhisatvas del décimo bhūmi no pueden convertirse realmente en Budas en la forma del Dharmakāya porque sus dos acumulaciones no se han completado totalmente. Sin embargo, a través del poder de sus plegarias de aspiración, pueden convertirse en Budas en forma de rūpakāyas, promoviendo el bienestar de los seres sintientes a través de las doce acciones de un Buda, se logra la purificación suprema e insuperable del décimo bhūmi. Que el décimo bhūmi se presente como el Budabhūmi se hace desde la perspectiva de los Bodhisatvas en el décimo bhūmi pudiendo manifestarse como los rūpakāyas de los Budas y en el sentido de que su promoción del bienestar de todos los seres iguala al de un Buda. Porque esto se dice en el sūtra en veinticinco mil líneas (D9, vol. ka, fols. 91b.6 y sig.) y el *Uttaratantra* I.77.” Ngog Lotsāwa dice que, en general, las purificaciones de los bhūmis se presentan para demostrar que los respectivos bhūmis son diferentes de los que están debajo de ellos. Dado que el décimo bhūmi se enseña como el fruto de todos los bhūmis inferiores a él, se establece como diferente de ellos. Por lo tanto, aunque no hay explicación sobre ninguna purificación del décimo bhūmi, en términos del punto principal aquí no se acumula ningún defecto de omisión. YT (p. 250) explica que el décimo bhūmi sólo se explica a través de sus características con la intención de que incluya todas las cualidades de los nueve bhūmis anteriores. La razón por la que sus purificaciones no se enseñan explícitamente en AA es que no hay purificaciones del décimo bhūmi que sean de ningún tipo que no sean las de los nueve bhūmis inferiores. LN (p. 481) está de acuerdo con esto. NSML (págs. 253-54) dice que el décimo bhūmi se describe como el fruto de los otros nueve con el fin de generar entusiasmo en aquellos Bodhisatvas principiantes que se vuelven pusilánimes a través de las descripciones de las muchas purificaciones de los primeros nueve bhūmis. Las purificaciones del décimo bhūmi existen, pero deben conocerse de las del noveno bhūmi. Además, las cualidades del décimo bhūmi también se describen en V.37-38.

985 La frase sobre la nube del Dharma también se encuentra en LN (p. 482; literalmente) y PSD (p. 182; abreviado y leyendo *thob pa* en lugar de *thos pa*). Se basa en el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* en XX.38cd, que dice: “Se llama ‘Nube del Dharma’ porque la puerta del samādhi y la puerta del dhāraṇī impregnan, como una nube, el Dharma que se escuchó –el fundamento celestial en el que están profundamente inmersos” (*samādhimukhadhāraṇīmukhavyāpanān meghenevākāśasthālīyāśrayasaṃniviṣṭasya śrūtadharmasya Dharmameghety ucyate*). Sin considerar el Sánscrito subyacente, la frase anterior en CE se puede leer de varias maneras. Una interpretación bastante literal de acuerdo con el significado del *Bhāṣya* sería “la nube del Dharma en la cual (a) las dos puertas de dhāraṇī y samādhi impregnan el cielo como permaneciendo en el fundamento del Dharma que se escuchó y (b) que derrama bajo la lluvia del Dharma.”

986 CZ, pág. 178.

987 En la lista anterior, (1) pertenece al Dharma Supremo porque la disposición Śrāvaka es definida en este punto. (2) Lleva su nombre porque un entrante que se aproxima al que entra en la corriente es el octavo fruto, cuando se cuenta hacia atrás desde el estado de arhat como el fruto más elevado en el camino Śrāvaka. (3) Es el nivel de ver el primer fruto del enfoque del esfuerzo virtuoso (ver plenamente los dieciséis aspectos de las cuatro realidades). (4) Tiene este nombre porque la mayoría de los factores del reino del deseo que se van a renunciar han sido abandonados.

(5) Se llama así porque uno está libre del apego al reino del deseo. (6) Significa que los arhats Śrāvaka finalmente son aliviados de su carga –se dan cuenta de que todos los factores que deben abandonar han sido abandonados y que todo lo que deben realizar se ha realizado (lo mismo se aplica a los arhats Pratyekabuda). Por lo general, la presentación de los niveles del Hīnayāna es ocho aspectos como sigue (los números en ( ) corresponden a los de la lista anterior): [1] el nivel de ver lo que es puro (el camino de la acumulación); [2] el nivel de la disposición (1); [3] el octavo nivel (2); [4] el nivel de la visión (3); [5] el nivel de disminuir (4); [6] el nivel de libertad del deseo (5) el nivel de vigilancia lo que había que hacer (Pratyekabuda) (8) y [8] el nivel de haber realizado (o hecho) lo que había que hacer (Śrāvaka arhats) (6). Esta lista habitual (simplemente invirtiendo el orden de [7] y [8]) es también la que se da en los sūtras (CZ, p. 178) y seguida por el *Abhisamayālaṃkāravārttika* y el *Śatasāhasrikāvivaraṇa* de Bhadanta Vimuktisena. Para llegar a la lista anterior como en CE, el *Vṛtti* (p. 107), el *Ālokā* (p. 104) y el *Vivṛti* (D3793, fol. 94b.3-5) bajan el nivel [1] y agregan el nivel anterior. (7).

988 El Tibetano omite “ocho.”

989 Tanto aquí como en I.71a, el Tibetano dice “son llamados...” (*ces bya* en lugar de *shes by*a).

990 CZ, págs. 179-81. Para más detalles, véase CZ, *Vṛtti* (págs. 108-11) y *Ālokā* (págs. 104-6). En resumen, como se mencionó anteriormente, hay 108 oscurecimientos cognitivos que se deben eliminar mediante la visión. Estos consisten en los cuatro conjuntos de nueve concepciones sobre (1) lo aprehendido (en términos de (a) participar en los fenómenos purificados de los Bodhisatvas y (b) retirarse de los yānas inferiores) y sobre (2) el aprehensor (como (a) una persona sustancial y (b) un individuo imputado), cada uno multiplicado por los tres reinos. Los 108 oscurecimientos cognitivos a los que se debe renunciar mediante la familiarización también consisten en cuatro conjuntos de nueve concepciones sobre (1) lo aprehendido (en términos de (a) compromiso y (b) retiro) y sobre (2) el aprehensor (en términos de (a)) meras personas y (b) las causas para imputar a tales personas), cada una nuevamente multiplicada por los tres reinos. Para detalles sobre estas concepciones y cómo se abandonan, ver CE en V.5-34; Apéndices I1D así como I4B y I5A en el Volumen Dos; y Gráficos 17-18.

991 Sobre el camino del no aprendizaje, TOK (vol. 3, p. 492) dice: “Dado que [este camino] está libre de toda contaminación, se le llama ‘raíces no contaminadas de la virtud’. Dado que hace que las aflicciones abandonadas no vuelvan a surgir, se [llama] ‘el remedio para la existencia [samsárica]’. Dado que uno ha progresado hasta el punto de completación en el que se han renunciado a los factores a los que se debe renunciar y se sabe lo que se debe conocer, se [llama] ‘el camino de la completación.’”

992 Esto se refiere al samādhi similar al vajra al final del décimo bhūmi.

993 Tanto en la línea I.73b como en CE, *lam gyi yul can* para *mārgagocaraṃ* también puede entenderse como “el sujeto (perceptor) del camino.”

994 El JNS (pags. 404-5) explica que (4) significa manifestar cualidades presentes espontáneamente de una manera que no tiene características. (5) Se refiere a dar lugar al nirvāṇa no permanente. (8) Representa la sabiduría de no concebir las tres esferas (agente, objeto y acción), cuya función es generar el conocimiento último del camino. Según el comentario de Nyalshig, JNS dice que, en términos de los caminos finales de aprendizaje y no aprendizaje, respectivamente, (7) y (8) son los niveles a los que finalmente se llega. Los niveles de cómo uno es liberado se refieren a confiar en que la originación dependiente de los fenómenos purificados sea completo. Entre estos niveles, dado que (1) el objetivo de alcanzar la Budeidad es la tarea principal a realizar, se enseña primero. Depende de (2) lograr la igualdad, que a su vez depende de (3) acumular el mérito de lograr el bienestar de los seres sintientes, etc. Esto último depende de (4) la realización sin esfuerzo a través del poder de la maravillosa acumulación de tal mérito. Esto depende de (5) darse cuenta de la libertad de los extremos, que no surge sin (6) que el logro de las cualidades de todos los yānas

sea plenamente completo. Para tal logro, (7) es indispensable el conocimiento de todos los aspectos, lo que a su vez depende de (8) la sabiduría que tiene el camino como esfera. En un sentido general, la práctica de llegar finalmente a la iluminación comienza desde el nivel de intensidad del camino de la preparación. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 405-6) dice que (2) todos los fenómenos son tan iguales como el espacio. (4) Todas las actividades encaminadas a promover el bienestar de los seres sintientes son espontáneas, suceden de forma natural, sin características y sin esfuerzo. (5) Tales actividades dependen de la realización que esté libre de permanencia y extinción y nunca cambie a ningún otro estado. (6) Sobre la base de esa realización, se alcanzan todos los propósitos de los tres yānas. Esto da lugar a (7) el conocimiento de todos los aspectos, que también depende de (8) el tema que es el camino especial al final del continuo. No hay otros Dharmas superiores a estos ocho, lo que significa que (1)-(8) se practican todos de manera que sean inobservables.

995 CZ, pág. 182. Para una presentación detallada de la práctica óctuple de la liberación final, véase CZ (págs. 182-202), el *Vṛtti* (págs. 111-26) y el *Ālokā* (págs. 106-28).

996 El JNS (págs. 409-10) explica que algunos consideran inútil enseñar el conocimiento del camino como algo separado de los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos (que ya lo incluyen todo). Sin embargo, el conocimiento del camino –la causa de los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos– fue enseñado por el Buda a una audiencia recién reunida. También se explica que se enseñó para remediar la idea errónea de que nadie más que un Buda puede alcanzar el conocimiento de todos los aspectos. Sin embargo, el conocimiento del camino en el segundo capítulo del AA sólo se explica desde la perspectiva conceptual de cuál es la causa del conocimiento de todos los aspectos, pero este capítulo no explica nada que no se haya explicado ya en el primero. Aún así, no es repetitivo porque se da con el propósito de enseñar varios caminos y etc. a una nueva audiencia. En resumen, los eruditos declaran que si una enseñanza contiene un significado que deben comprender aquellos a quienes deben guiar y que difiere de algún significado presentado anteriormente, no es repetitiva. Sin embargo, en ausencia de este nuevo significado, incluso si no se repite el orden de las palabras, pero se dice algo que no es diferente de algún significado presentado anteriormente, es repetitivo –obviamente, lo mismo se aplica para los capítulos restantes del AA). En cuanto a hacer coincidir el conocimiento del camino con los sūtras de la prajñāpāramitā, JNS (p. 541) dice que se refiere al Segundo Capítulo Subhūti (Capítulo Veintiuno), también conocido como El Capítulo de la Pureza de los Dos Extremos. Según CZ (págs. 203-98), el conocimiento del camino abarca desde el Primer Capítulo Śakra (Capítulo Veintidós) hasta la primera mitad de La Exposición de la Pureza de Todos los Dharmas (Capítulo Treinta y seis).

997 Esta y las siguientes citas en la sección sobre las causas del conocimiento del camino se encuentran en las páginas 203-4 en CZ.

998 Tenga en cuenta que la mayoría de los comentarios distintos de CE y JNS, al seguir el *Vivṛti* (D3793, fol. 95b.2-3), no interpretan "penetración" como perteneciente a todos los seres que tienen naturaleza Búdica per se, sino que los siguientes necesariamente son el caso (tanto el Sánscrito *vyāpti* como el Tibetano *khyab pa* también pueden referirse a la implicación lógica). En el sistema que afirma que la presentación de los tres yānas conlleva una intención, se dice que todos los seres tienen la característica de estar dotados de una iluminación suprema e insuperable. Por lo tanto, para alcanzar la Budeidad, todos los seguidores de los tres yānas y también los no Budistas necesariamente tienen que cultivar el conocimiento del camino. Para más detalles y comentarios de JNS sobre *Vivṛti*, consulte el Apéndice I2A y el Apéndice I1E2-3.

999 La principal causa por la que los Bodhisatvas renacen en el saṃsāra es la compasión por todos los seres sintientes. Āryavimuktisena, Haribhadra y JNS presentan esto como la "aflicción" sutil –y meramente nominal– del deseo. A diferencia de los Śrāvakas y Pratyekabudas, quienes deliberadamente renuncian por completo a todas las causas del renacimiento en el saṃsāra, los Bodhisatvas

deliberadamente no renuncian a esta causa específica del renacimiento. Por lo tanto, este tipo de deseo, el más sutil y "mejor" –compasión– no debe abandonarse en el camino del Mahāyāna, sino que representa la naturaleza misma de la capacidad de un Bodhisatva para lograr el bienestar de todos los seres. Para obtener más detalles, consulte los Apéndices I2A e I2D2db, así como I4B e I5E en el Volumen Dos.

1000 Como se menciona en la Introducción, al citar varios textos, JG (págs. 198 y sigs.) glosa "el verdadero fin" en cuestión aquí como la prajñāpāramitā del fruto –aquello que consiste en los kāyas del Tathāgata; el nirvāṇa no permanente; o el Dharmadhātu libre de toda mancha. En general, según el *Madhyāntavibhāga*, el *Uttaratantra*, el *Bṛhaṭṭīkā* de Vasubandhu y el *Madhyamakāvatārabhāṣya*, también puede referirse a la vacuidad, la talidad, la falta de signos, lo último, lo que está desprovisto de todos los aspectos condicionados y la cesación.

1001 Para obtener más detalles sobre las cinco causas anteriores, consulte el Apéndice I2A. Para conocer la tríada de finalización, maduración y purificación, consulte el Apéndice I2A4 y sigs. y el Gráfico 12.

1002 Como se explicó anteriormente, en cada una de estas nueve etapas los simultaneistas renuncian a todos los grados respectivamente correspondientes (como el menor de menor) de los factores a renunciar con respecto a los tres reinos juntos.

1003 Esta correspondencia de los siete conjuntos de los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación con los primeros cuatro caminos, que difiere considerablemente de la forma habitual de relacionarlos, refleja la posición única de los Vaibhāṣikas tal como se presenta en el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.70. Sin embargo, este texto también presenta el orden comúnmente conocido, que siguen todos los demás maestros, como el orden justificado. Véase, por ejemplo, todo el canon Pāli (excepto el *Mahāvagga* del *Saṃyutta Nikāya*) y el Capítulo XVIII del *Mahāyānasittrālaṃkārā*. Para una comparación de las dos formas de emparejamiento, consulte el Apéndice I4C1 y los Gráficos 13 y 14.

1004 Para más detalles, ver Apéndice I2B.

1005 Siempre que los dieciséis aspectos de las cuatro realidades del Śrāvakayāna y los treinta y tres enumerados aquí difieren, los primeros son los que se dan en ( ); ver también los Gráficos 4-5. JNS (p. 436) dice que los aspectos de las cuatro realidades tal como se dan en los sūtras de la prajñāpāramitā y el sistema abhidharma deben coincidir. Porque, de lo contrario, algunas personas pueden objetar que los Bodhisatvas no son capaces de cuidar a aquellos con la disposición de Śrāvakas porque los nombres y números de estos aspectos en los sūtras difieren de los del abhidharma. El *Ālokā* (D3791, fol.79a.4-5) dice que no se sigue que los aspectos de las cuatro realidades en los sūtras no representen el camino de los Śrāvakas porque, en el Mahāyāna, algunos de estos aspectos son sinónimos de los que están en el abhidharma, mientras que otros enseñan su naturaleza.

1006 El *Ālokā* (D3791, fols.78b.2-79a.4) dice que el sufrimiento es impermanente porque su naturaleza es surgir y cesar. Es insatisfactorio ya que todas las cosas contaminadas son desagradables. La naturaleza real del sufrimiento es pacífica ya que, en sí mismo, no constituye ninguna identidad o yo. JNS (p. 436) pasa por alto que la vacuidad no significa nada más que la ausencia de identidad. Enseñar la ausencia de identidad como "paz" no se refiere a la cesación de alguna identidad previamente existente, sino a la paz primordial de que nunca hubo ningún tipo de identidad en primer lugar.

1007 El JNS (p. 437) explica que la causa del sufrimiento es como una enfermedad porque necesita ser curada a través de muchas condiciones (remediadoras) y representa el poder principal que da origen a todos los sufrimientos relacionados con el cuerpo, el habla y la mente [*Ālokā*: Esto es como que una semilla es la causa principal de un fruto]. El aspecto del origen del sufrimiento se llama "absceso" porque se refiere a las contaminaciones del karma y las aflicciones y la ocurrencia

gradual del nacimiento, el envejecimiento y la muerte, que son como la hinchazón, la maduración y la explosión de un absceso. “Surgir” se conoce como espina/lanza porque el dolor se produce a través de daño interno y externo [*Ālokā*: Cosas como espinas y demás son las condiciones para el surgimiento del sufrimiento. Aquí, Sct. *śalya* puede referirse a cualquier arma afilada (como lanzas, dardos, flechas), cualquier cosa que atormente o cause dolor (como espinas o picaduras), o cualquier sustancia extraña alojada en el cuerpo y que cause dolor (como astillas, alfileres o piedras) en la vejiga). El Tibetano tiene “dolor” (*zug rngu*) en todas partes]. La “condición” se llama “malvada” porque hay que culparla y uno resultará perjudicado por ella.

1008 Como dice el inicio de esta frase, éste y cada uno de los seis aspectos siguientes pertenecen tanto a las realidades del sufrimiento como a su origen. Por lo tanto, cada uno de estos siete aspectos se numera dos veces para llegar al número total de treinta y tres aspectos de las cuatro realidades.

1009 El JNS (pags. 437-38) glosa que las deficiencias tanto de las realidades del sufrimiento como de su origen son los adversarios con los que hay que luchar a través de la desilusión en el camino de la visión. Su propiedad es la destructividad –aunque aparecen en forma de continuos, no pueden permanecer ni un solo momento [*Ālokā*: Todas las entidades adversarias tienen la propiedad de la destructividad]. En términos de la libertad del deseo en el camino puro de la familiarización, uno necesita familiarizarse con el hecho de que estas dos realidades son inestables y se desintegran, respectivamente, porque son incapaces de sostener su propia naturaleza debido a que no existen en primer lugar, y porque tienen la naturaleza de haber cesado muy rápidamente antes de que haya una posibilidad de que surjan realmente [*Ālokā*: Se desintegran naturalmente, sin depender de causas extrínsecas]. Al final de completar el camino del aprendizaje, uno entra en la cesación meditando que la naturaleza del sufrimiento y su origen, que deben cesar sin residuo, radica en tenerles miedo, ya que sólo traen daño a esta y a todas las demás vidas; que las fuerzas no humanas y demás todavía tienen la posibilidad de dañar el cuerpo dependiente de lo otro (el residuo), siendo así como una plaga [que puede ser causada por espíritus; el *Ālokā* explica el otro significado de Sct. *upasarga* –caer presa de ser dañado o poseído por espíritus malignos]; y que hay numerosos tipos de calamidades que pueden sucederle a este cuerpo, como que sus elementos se alteren.

1010 El JNS (págs. 438-39) explica que la ausencia de identidad se conoce como cesación teniendo en cuenta que la naturaleza de la ausencia de identidad se especifica por los dos tipos de cesación [*Ālokā*: “Paz” es el alivio completo de todo sufrimiento]. Asimismo, la libertad (o reclusión) pretende transmitir “excelencia,” ya que la libertad [de todo sufrimiento] significa morar felizmente en medio de fenómenos visibles [*Ālokā*: Tal libertad es el estado de dicha y pureza]. Se hace referencia a la vacuidad como “liberación final” con la intención de que la base de dicha liberación sea la sabiduría de la vacuidad, que tiene los tres aspectos (27)-(29) [*Ālokā*: Dado que el estado de libertad del sufrimiento es permanente y beneficioso, es (26)-(29)].

1011 El JNS (p. 439) glosa “camino” como lo que proporciona la oportunidad para la liberación. Es apropiado porque todos los fenómenos se realizan de manera no referencial [*Ālokā*: El camino representa la suma total de remedios]. Logra que la mente se aleje de un estado erróneo a su estado inequívoco. Es propicio para liberar la mente del saṃsāra al nirvāṇa [*Ālokā*: A través de él, uno alcanza el estado permanente de desapego (Tib. “... a través del desapego”)].

1012 El JNS (pags. 434 y 439) agrega que los Bodhisatvas necesitan conocer las cuatro realidades tal como se realizan en los flujos mentales de los demás porque deben reunir todo tipo de renuncia y realización en la forma en que el ser inferior se incorpora al superior y porque deben cuidar de aquellos a quienes deben guiar y que tienen la disposición de Śrāvakas. En el contexto del conocimiento del camino, en virtud de que los Bodhisatvas están dotados del conocimiento de todos los aspectos, conocen los caminos y frutos de los Śrāvakas al no observar ninguna naturaleza de los aspectos de los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas.

1013 CZ, pág. 204.

1014 El Tibetano tiene esta línea como línea II.3a, y todas las líneas siguientes cambian en consecuencia.

1015 CZ, págs. 207-8.

1016 El JNS (p. 441) explica la intención detrás del significado de (1) “no poder diferenciar la vacuidad” de la siguiente manera. Puesto que no hay partes en la vacuidad (una negación no implicativa), el aspecto de que un jarrón está vacío –es decir, que está vacío de una naturaleza propia– no existe como algo que sea adecuado para ser observado claramente como un objeto específico de realización directa, diciendo: “Esto es todo.” (2) Al centrarse en las cuatro realidades, los Bodhisatvas se establecen en equilibrio meditativo sin siquiera observar los aspectos puros de los fenómenos, como la forma, dentro de la esfera de los sentidos. (4) Los sūtras hablan de no permanecer en ningún camino, remedio, renuncia, etc., tomándolos como reales (estando establecidos por cualquier naturaleza propia) y existiendo como tales senderos, etc. El Dharma Supremo consiste en establecerse en equilibrio meditativo en el significado de éste y en dotar el propio flujo mental del correspondiente tipo de realización. El Buda, al darse cuenta claramente de lo que existe y lo que no existe en términos de fenómenos y su naturaleza, desde la perspectiva de ver mientras estaba sentado en equilibrio meditativo, no vio ninguna permanencia de ningún fenómeno aparente. Por lo tanto, en el nivel del dharma mundano supremo, toda permanencia de fenómenos aparentes es impermanente e inexistente. Este es el significado definitivo. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (pags. 442-44) dice que (4) el Dharma Supremo es la realización de poner fin a la creencia de que los fenómenos aparentes existen en el nivel de lo aparente y permanecen simplemente como algo cuya propia naturaleza es establecido. Esta realización es la experiencia de verificar la inexistencia de fenómenos aparentes a través de la conciencia auto-consciente y auto-lúcida, a la que se le enseña a ser temporalmente una cognición válida y no engañosa. Porque si los fenómenos aparentes realmente existieran, los Budas seguramente tendrían que verlos, pero no es así. En virtud de esta razón de que los Budas, como fuente de cognición válida última, no observan fenómenos aparentes, también se le enseña que el prajñā especial en este último nivel del camino de la preparación, que se da cuenta de que no existen tales fenómenos, es una cognición válida y no engañosa. La última posición poco común de Haribhadra consiste en enseñar aquí explícita y claramente la inexistencia de fenómenos aparentes y, como se muestra arriba, mantener el equilibrio meditativo sin apariencias. Las afirmaciones de otros de que Haribhadra afirma que lo aparente existe y que el equilibrio meditativo implica apariencias simplemente muestran que no entienden cuál es su intención en términos del significado último y definitivo. En resumen, todos los fenómenos en términos de estados mentales (ordinarios), como las presentaciones de caminos y frutos, son erróneos, engañosos y aparentes. Aparte de ser fenómenos meramente imaginarios, no existen, siendo definitivamente como un loto en el cielo. Con esto en mente, muchos grandes siddhas, como Gampopa (1079-1153), el Primer Karmapa (1110-1193), el maestro Shang (1122-1193), Baromba Tarma Wangchug (Tib. 'ba' rom pa dar ma dbang phyug; 1127-1199), y otros dijeron en sus vajra dohās:

> No hay saṃsāra ni nirvāṇa,
> ni Budas ni seres sintientes,
> ni yo ni los demás–
> todos son fenómenos de la mente,
> y tales fenómenos mentales son como los cuernos de un conejo.
> Entonces, ¿Cómo entras en la forma básica de ser?
> ¡Como si el cielo no fuera visto por un cadáver!
>
> Dado que ni siquiera se ve la propia visión,
> ¿Cómo podrías ver lo que no es la visión?
> Dado que ni siquiera se ve la meditación,

> ¿Cómo podría experimentarse la no meditación?
> Si la infalibilidad no existe como "esto,"
> ¿Quién podría decir que la equivocación "existe"?
>
> Si incluso lo último está vacío del yo,
> que cualquier naturaleza del yo de los fenómenos aparentemente malos
> no está vacía y existe es justamente lo que dicen los dialécticos.

Así, exclamaron su confianza en que no existe ninguna realidad aparente una vez que nace la realización del Mahāmudrā. Pero hoy en día, cuando los grandes siddhas Tagpo Kagyü pronuncian sus dohās alardeando de que han amanecido en ellos la realización, simplemente malinterpretan el ladrido del zorro de la existencia de la realidad aparente como si fuera el rugido del león del Mahāmudrā, emitiendo así constantemente sus aullidos cacofónicos al oscurecer en sus ataques al margen de la sociedad. ¿Pero quién, entre aquellos que son capaces de analizar, confundiría ese rugido con el rugido de un león?

1017 CZ, pag. 206.

1018 Esta es la más baja de las cuatro castas Indias, al servicio de las otras tres (brahmanes, guerreros y comerciantes).

1019 Para más detalles, consulte el Apéndice I2C.

1020 CE y JNS interpretan que *bdag nyid* (Sct. svayam) en II.6b significa "naturaleza" en lugar de "por sí mismos."

1021 CZ, pag. 209.

1022 El *Ālokā* (D3791, fol. 88a.6), JNS (págs. 452-53) y otros explican que las palabras no pueden pronunciarse sin un examen aproximado previo y/o un análisis sutil. Por lo tanto, el acto de hablar –que incluye enseñar el Dharma– causará distracción del descanso en samādhi. LN (vol. 2, p. 27) agrega que esto incluye tanto el habla real como la fraseología de algo en la mente. El ejemplo que se da en los comentarios de que es posible enseñar sin palabras es que los Bodhisatvas reconocen que la manera de enseñar el Dharma a través de palabras no es la suprema, por lo que hacen plegarias de aspiración para convertirse en Budas que manifiestan rūpakāyas que pueden promover el bienestar de todos los seres son como joyas que conceden deseos, incluso sin palabras. Los Pratyekabuddhas, en virtud de sus plegarias de aspiración y su compasión, pueden enseñar un Dharma similar a este ejemplo. JNS aborda el reparo de otros de que no es razonable conectar el verso II.7 con los Pratyekabudas enseñando el Dharma a otros, porque la sabiduría de los Pratyekabudas debe surgir a través de su propia enseñanza, sin depender de nadie más. En respuesta, JNS coincide con el verso II.7 con el pasaje del sūtra "¿Cómo deberían desear ser aquellos que escuchan el Dharma del Anciano Subhūti?..." (los dos primeros párrafos en la p. 211 en CZ) y elabora sobre esto de la siguiente manera. Lo que en este contexto aparecen como ciertos maestros, ciertos oyentes y ciertas enseñanzas, se consideran como sueños e ilusiones en virtud de aparecer en la sabiduría de los Pratyekabudas semejantes a rinocerontes. En términos del significado definitivo, aunque no todas estas son entidades diferentes, a través de ciertos maestros, oyentes, etc., que surgen de manera ilusoria en la sabiduría que aparece como estos maestros, etc., el fruto de un Pratyekabuda finalmente también se manifiesta en el oyente. El siguiente pasaje del sutra, "Nadie puede escuchar ni comprender," significa que no hay escucha ni comprensión en la forma en que algo se expresa a través de términos de realidad aparente. Sin embargo, lo que sí existe es la escucha y la comprensión que son de naturaleza no conceptual y parecen sabiduría última, que también se explica inequívocamente en las líneas II.7cd. En términos de las dos características anteriores que distinguen a los Pratyekabudas de los Śrāvakas, JNS (p. 445) dice que el pasaje del sūtra "Entonces, algunos dioses dentro del séquito pensaron... 'Lo que no se ha oído no se puede entender'" (comienzo de p. 209 en CZ) enseña las formas de los Pratyekabudas (1) progresar en el camino mediante la realización de lo que tiene el carácter de surgir por sí mismo y

(2) enseñar el Dharma. La sabiduría de los Pratyekabudas, que es más profunda que la de los Śrāvakas, se enseña a través del pasaje “Entonces, los dioses pensaron: ‘Que el noble Subhūti esclarezca la prajñāpāramitā...’” (último párrafo de la p. 209 en CZ). Esto nuevamente representa la característica (2). Aunque el rasgo (1) no se menciona explícitamente en el último pasaje, se enseña implícitamente a través de la realización que surge en los dioses. En AA se encuentra lo contrario – La característica (1) se enseña explícitamente mientras que (2) sólo se demuestra implícitamente. Los comentarios de Haribhadra explican ambas características, mientras que Āryavimuktisena identifica sólo la última.

1023 CZ, pág. 211.

1024 CZ, pág. 210. JNS (p. 454) dice que las concepciones sobre lo aprehendido se abandonan al darse cuenta de que los referentes aprehendidos carecen de naturaleza alguna. El significado de este pasaje del sūtra aquí implica la intención de que no existe ninguna forma cuya naturaleza sea ser un fenómeno dependiente de otro realmente establecido, porque la forma y demás son meras imputaciones en virtud de estar habituados a tendencias latentes sin principio.

1025 CZ, pág. 210.

1026 El JNS (pags. 454-55) explica que la mente interior como tal, que es idéntica a la naturaleza del saṃsāra, aparece como un continuo desde la perspectiva de la conciencia adventicia equivocada que nunca existió desde el principio. Dado que este continuo contiene una gran variedad de tendencias latentes, lo que aparece como esta gran variedad a través del poder de las condiciones no se da cuenta de que no existe. Por tanto, las concepciones sobre el aprehensor no se abandonan. En cuanto a la cita del *Triṃśikā*, enseña que, sin un referente aprehendido determinado, tampoco existe un aprehensor específico que aprehenda a este referente. Sin embargo, por este solo hecho no se demuestra que no exista un aprehensor per se. Además, aunque la cita enseña que, sin algo aprehendido, no hay nada que lo aprehenda, esto no implica que, en virtud de darse cuenta de que no hay nada aprehendido, uno deba necesariamente darse cuenta de que no hay aprehendido. En el equilibrio meditativo del Mahāyāna, ambos aspectos de la apariencia dualista de aprehensor y aprehendido desaparecen, pero la mentación y la percepción todavía existen hasta que se alcanza el octavo bhūmi (JNS no proporciona ninguna fuente, pero así se establece claramente en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI. 45-46 y en otros lugares). Además, la comprensión de que el aspecto aprehendido carece de naturaleza se alcanza desde el nivel de calor del camino de la preparación Mahāyāna en adelante, pero no se comprende en este nivel que el aspecto del aprehensor también carece de naturaleza. Además, no es seguro que las concepciones sobre el aprehensor sean abandonadas inmediatamente después de haber renunciado a las concepciones sobre lo aprehendido. La fuente escritural para esto es el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* VI.8ab:

> La mente es consciente de que no existe nada más que la mente.
> Entonces se comprende que la mente tampoco existe.

Esto explica que las concepciones sobre lo aprehendido se abandonen primero, mientras que las sobre el aprehensor deben abandonarse después.

1027 El CZ, págs. 211-12. Según JNS (p. 456), en este pasaje del sūtra, “Bodhisatvas irreversibles” se refiere a aquellos que se encuentran en el camino de la preparación; “aquellos que ven la realidad,” a los tres tipos de personas en los caminos de la visión de los tres yānas; “arhats,” a Śrāvaka arhats; y “aquellos que han servido a Budas del pasado o que han generado virtudes con respecto a muchos Budas o que son bien atendidos por sus amigos espirituales,” a las personas en el camino de la acumulación.

1028 Ibíd., pág. 214. JNS (p. 456) dice que esto se refiere a la disposición que es la naturaleza de los fenómenos –la disposición natural que no se origina en las causas de los cinco skandhas.

1029 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 457) dice que, en el camino de los Pratyekabudas, a través de la familiarización con las cuatro realidades como se explicó anteriormente (bajo el conocimiento del camino de los Śrāvakas) y de que todos los fenómenos tienen una originación dependiente, las concepciones sobre lo aprehendido son abandonadas, pero aquellas relacionadas con el aprehensor no. El tipo de realización que se distingue a través de estos dos rasgos y la disposición específica de un Pratyekabuda son el camino de los Pratyekabudas, que es algo que deben conocer los Bodhisatvas. Sin embargo, no necesitan conocer todos los aspectos sustanciales del camino Pratyekabuda para su propio bienestar.

1030 El JNS (pags. 458-59) explica que (1) el calor es el aspecto de darse cuenta de que las imputaciones (lo aparente) no son contradictorias con la naturaleza última de los fenómenos, que no es adecuada para estar contenida en tiempo o nombres ni siquiera para un momento, no importa cómo se la llame o cómo se conciba. En otras palabras, lo aparente consiste en meras imputaciones y la verdadera naturaleza de este aparente (el no estar establecido como tal) no son contradictorios en el sentido de que ambas son vacuidad. O la sabiduría que está libre de negar la existencia de la realidad última y libre de superimponer cualquier cosa a la inexistencia de la realidad aparente no tiene ningún error en ninguno de estos lados. Por tanto, calor se refiere a señalar que esta sabiduría no está en contradicción con la talidad profunda. Algunas personas que carecen del Dharma afirman que las líneas II.9ab enseñan la existencia de una realidad aparente. Si el tipo de realización de ver que existe la realidad aparente fuera la sabiduría del calor del camino de la preparación, ¿Qué sentido tendría cultivar el camino? Porque entonces, cultivar el camino implicaría un fruto engañoso porque representa el tipo de realización que ve la realidad aparente como existente (cuando en realidad no existe). El término "aparente" se refiere a lo que no existe que aparece como si existiera y lo irreal que aparece como si fuera real. Esto significa que cualquier apariencia de ver lo que parece como existente es necesariamente inexistente. Al igual que las moscas volantes en el ojo, a pesar de parecer existir, lo aparente no existe y, como no existe, cualquier forma de su "existencia" es necesariamente engañosa. ¿Cuáles son entonces estas apariencias de lo aparente? Desde la perspectiva de una mente equivocada, a pesar de su inexistencia, son aptos para aparecer en virtud de estar habituados a ellos mediante el poder del apego, del mismo modo que los fenómenos burdos parecen sustancialmente establecidos desde la perspectiva de tal mente. Por lo tanto, incluso los Vaibhāṣikas afirman que lo aparente es engañoso y no existe. Como dice el *Abhidharmakośa* VI.4ac:

> Si algo se destruye [físicamente] o mentalmente
> se descompone, su conocimiento [ya] no funciona,
> como en el caso de un jarrón o del agua. Existe aparentemente...

Entonces, si incluso ellos dicen esto, ¿Qué daño podría haber si aquellos que dicen ser seguidores del Mahāyāna también lo acepten? (2) El nivel del pico es el tipo de realización que se distingue por no haber disminución de defectos ni aumento de cualidades porque éstas nunca existieron en los fenómenos (como la forma) desde el principio. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 460) dice que, en términos de la triple falta de naturaleza, (1) en el nivel del calor, se señala que los fenómenos imputados, como la forma, no son otra cosa que la verdadera naturaleza de lo imaginario. Esto significa que los tres grados de calor se centran de esta manera en la sabiduría y las formas imaginarias. (2) Mientras nos enfocamos en ellos, pico significa entrenar en la disposición equilibrada para abordar la naturaleza básica de estos fenómenos de sabiduría y lo imaginario –parecen como si implicaran aumento y disminución, pero la forma y demás de la naturaleza perfecta, en última instancia, no tienen aumento ni disminución. (4) La sabiduría del Dharma Supremo tiene el aspecto de la comprensión de que, al no haber bases para los atributos (fenómenos como la forma), sus atributos (como el surgimiento, el cese o cualquier otra característica) tampoco existen. En general, como se dijo antes, la realización del camino de la visión del Mahāyāna incluye los tres tipos de realizaciones de los Śrāvakas, Pratyekabudas y

Bodhisatvas. JNS (p. 457) señala que, en términos de las respectivas causas de estas tres realizaciones, en este contexto del conocimiento del camino sólo se enseñan los caminos de preparación de los Śrāvakas y Pratyekabudas, ya que el camino de la preparación Mahāyāna ya ha sido enseñado como el tercer punto del conocimiento de todos los aspectos.

1031 CZ, págs. 215-16.

1032 Líneas 11cd.

1033 D4038, fol. 118b.3.

1034 Ibíd., fol. 118a.7-118b.2. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* añade que "una mente" se refiere al tiempo que lleva respectivamente completar totalmente el examen de la realidad del sufrimiento a través de cada una de las ocho cogniciones anteriores (lo mismo ocurre con las otras tres realidades).

1035 Como se explicó antes, según el *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 93a.6-93b.4) que siguen Haribhadra y casi todos los demás comentaristas de AA, para cada una de las cuatro realidades, la disposición para el Dharma representa el camino ininterrumpido de renunciar a los factores respectivos de los tres reinos que se abandonarán a través de la visión. La cognición del Dharma es el camino de la liberación de haber renunciado a estos factores. La disposición posterior significa centrarse tanto en la disposición para el Dharma como en la cognición del Dharma y aprehenderlas como las causas de las cualidades de los nobles. La cognición posterior hace lo mismo al centrarse en la disposición posterior. Aunque, en general, todas las disposiciones y cogniciones son momentos de sabiduría, la disposición para el Dharma y la cognición del Dharma se centran en el doble objeto (la talidad y la sabiduría perfecta), comprendiendo así la vacuidad de lo aprehendido. La disposición subsiguiente y la cognición subsiguiente (a través de la primera centrándose tanto en la disposición para el Dharma como en la cognición del Dharma y la segunda centrándose en la disposición subsiguiente) se centran en las dos sabidurías de realizar este doble objeto, comprendiendo así la vacuidad de quien lo aprehende. En otras palabras, la disposición para el Dharma y la cognición del Dharma representan las sabidurías que son los sujetos cognoscitivos de esos objetos (talidad y sabiduría), mientras que la disposición posterior y la cognición posterior representan las sabidurías que son los sujetos cognoscitivos que perciben a los dos primeros sujetos cognoscitivos. De acuerdo con el *Abhidharmasamuccaya* y lo explicado anteriormente (ver el tema general de CE en AA I.27 y sigs.), LN (vol. 2, p. 33) dice aquí que, en los términos "cognición del Dharma" y demás, "dharma" se refiere a los dieciséis o treinta y dos aspectos de las cuatro realidades (el último número resultante de los dieciséis aspectos pertenecientes al reino del deseo y los dos reinos superiores, respectivamente). "Cognición" se refiere a la cognición de haber analizado estos Dharmas antes en el camino de la preparación. "Estar dispuesto" significa no tener miedo, aunque cada una de las realidades se le revela a uno en virtud del análisis anterior. Así, las dos primeras entre las cuatro cogniciones y disposiciones se refieren al camino de la preparación, pero las dos últimas (cognición posterior y disposición posterior) no. Para obtener más detalles, consulte los Apéndices I1H (especialmente la sección 3ad) y I2D2b y el Gráfico 19.

1036 El YT (p. 283) explica que el beneficio en esta vida es irreversible al alcanzar la Budeidad, mientras que el beneficio en otras vidas radica en poder recordar muchas vidas pasadas y futuras. NSML (p. 288) explica los beneficios refiriéndose a AA I.10ab –"no vivir en la existencia a través del prajñā" significa el beneficio en esta vida y "no vivir en paz a través de la compasión" se refiere a las cualidades en todas las demás vidas. Para NSML (págs. 300-301) que se refiere a muchas otras cualidades del camino de la visión, ver más adelante

1037 CZ, pág. 216.

1038 Ibíd., pág. 216.

1039 El EC y JNS parecen sugerir que "morar en esto" se refiere a morar en la realización de Dharmadhātu, mientras que *Ālokā* y *Vivṛti* (D3793, fol. 98a.3) glosan explícitamente "esto" como

“prajñāpāramitā” (siendo *tasyām* un pronombre femenino; ver más abajo). Por supuesto, en términos de significado, ambos se reducen a lo mismo.

1040 CZ, pág. 217.

1041 Ibíd., pág. 222.

1042 El JNS (pags. 484-87) dice que los dieciséis momentos del camino de la visión son los aspectos que consisten en los momentos de cognición válida que representan los modos de eliminar superimposiciones sobre la naturaleza de los fenómenos mientras se enfoca en las cuatro realidades. Los siguientes son algunos de los comentarios de JNS sobre estos momentos que difieren –a veces mucho– de CE (y de cualquier otro comentario). (1) La naturaleza básica de los fenómenos es la talidad y esta misma talidad que nunca ha sido contaminada por ninguna mancha de ninguna manera es la Budeidad completamente perfecta. Dado que estos dos no pueden diferenciarse en términos de su propia naturaleza, no son tipos de sustancias mutuamente no idénticas. Ni la primera ni la segunda son algo que sea lo soportado o el soporte entre si. Porque estas dos no poseen ninguna diferencia en términos de antes y después, ni hay atributos diferentes que puedan poseer. Por no hablar de que son enumeraciones de diferente naturaleza, ni siquiera se aceptan como sinónimos que no sean de diferente naturaleza. El aspecto momentáneo de comprender esto es la disposición para el Dharma de la realidad del sufrimiento. O la siguiente explicación también está bien en cuanto al significado definitivo. La talidad –el último profundo vacío de lo otro– y los dos rupakāyas de un Buda en el momento del fruto (en términos de la tríada de base, camino y fruto), que aparecen respectivamente desde el décimo bhūmi en adelante y desde el nivel de compromiso a través de la aspiración hacia adelante, no son uno en su propia naturaleza porque la talidad y estos rupakāyas no tienen conexión. La razón se aplica porque no tienen conexión de identidad –la talidad última vacío de lo otro y la Budeidad aparente no tienen la misma naturaleza. Tampoco tienen ninguna conexión de dependencia la una de la otra porque estas dos no son aptas para tener ninguna conexión de dependencia en términos del soporte y lo soportado. La razón se aplica porque la talidad profunda y vacía de lo otro (que existe en última instancia) y la Budeidad aparente (que ni siquiera existe en el mero nivel de lo aparente) no pueden tener ninguna conexión de dependencia tal que la una sea sostenida por la otra o viceversa. Porque es imposible que lo existente y lo inexistente se unan como el soporte y lo soportado en una única base. Por esta razón, no acepto la afirmación de otros de que la talidad vacía de lo otro y los excelentes Budas, que aparecen desde la perspectiva de (aparentes) estados mentales, sean uno en naturaleza, sino simplemente sinónimos diferentes, porque los extremos de uno y diferente están abandonados en ellos. Por lo tanto, sostener que la realización momentánea de no permanecer en los extremos de uno y lo diferente es la disposición Dhármica del sufrimiento representa el sistema supremo. (2) Como objeto de la sabiduría, la grandeza (Tib. chen po) –como la forma de la naturaleza de los fenómenos– está más allá de todas las dimensiones (Tib. rgya; literalmente, “sellos”) o todas las dimensiones (sellos) no son otra cosa que esta misma grandeza. Este es el Mahāmudrā profundo (Tib. phyag rgya chen po; “Gran Sello”) y el aspecto momentáneo de realizarlo es la cognición del Dharma del sufrimiento. (4) Aunque la forma y las cosas del vacío de lo otro profundo están más allá de las características de la forma y de las que consisten en partículas diminutas, la gran forma del Mahāmudrā luminoso es difícil de sondear o medir porque no es adecuada para ser observada en los seres sintientes. El aspecto de comprender esto es el conocimiento subsiguiente del sufrimiento. (5) Darse cuenta de que el Dharmadhātu está vacío de cualquier extremo imputado por una percepción disfuncional es la disposición para el Dharma del origen del sufrimiento. (6) El conocimiento Dharma del origen del sufrimiento es la realización de determinar el corazón de Buda como lo que existe al otro lado de las manchas oscuras (la forma, etc.) que habitan en las personas en el camino. (7) La disposición posterior del origen del sufrimiento es la comprensión de que no hay nada que adoptar mediante el apego a formas aparentes, etc., y nada que descartar mediante la aversión a ellas, lo que incluye estar libre de los puntos de referencia de estar cerca o distante. (9)

Darse cuenta de que todas las entidades y no entidades son vacuidad es la disposición para la cesación del Dharma. (10) Darse cuenta de que la Budeidad se alcanza rápidamente a través de esta progresión de realizaciones es el conocimiento de la cesación del Dharma. (11) Darse cuenta de que las cualidades de todos los fenómenos purificados últimos consisten en ser incondicionados es la disposición posterior a la cesación. (12) Una vez que se comprende esto, no hay miedos porque uno no puede dejarse aplastar por nada que sea imposible en términos de cómo son realmente las cosas. Además, como las causas de las enfermedades no son observables, todas las enfermedades (sus resultados) se eliminan. Realizar esto es el conocimiento subsiguiente de la cesación. (13) Dado que el nirvāṇa tiene primordial-mente la naturaleza de nirvāṇa, aferrarse a él como si tuviera nuevamente la naturaleza de nirvāṇa es la paz. Realizar esto es la disposición para el Dharma del camino. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 487-92) dice que estos dieciséis momentos representan las realizaciones de lo siguiente. (1) En términos de la naturaleza última de los fenómenos, la talidad –la vacuidad, la naturaleza básica (el objeto)– y la sabiduría de la Budeidad (el sujeto) no existen como entidades que son el soporte y lo soportado porque ambas son naturalmente vacías. (2) Dado que la naturaleza básica de la forma y demás –la naturaleza del Dharmadhātu–no tiene partes, es grandeza. (3) Así como la grandeza del Dharmadhātu, también la forma y demás de la naturaleza de los fenómenos son grandes y consumados. Por tanto, no existe un conocimiento válido de una conciencia en el nivel de lo aparente que la valora como su objeto. (4) Así, al igual que la incalculable grandeza de la forma y demás del Dharmadhātu, en virtud de ser similar al espacio sin medida, también la forma y demás de la naturaleza última de los fenómenos son ilimitados y no tienen medida. O no hay medida para todas las muchas formas aparentes que son portadoras de esta naturaleza. (5) La forma y demás no son adecuadas como entidades permanentes ya que carecen de cualquier naturaleza de forma y demás. Como esta falta de naturaleza es por naturaleza y no por ser fabricada, no hay extremo de la forma y demás que luego se extinga, ni hay otras manchas de malas opiniones. (6) Para los Bodhisatvas que habitan en la prajñāpāramitā, las formas y demás de la naturaleza del Dharmadhātu son las formas, sonidos, olores, sabores y objetos tangibles vajra que están completamente más allá de la esfera de las facultades sensoriales y representan la culminación de la clara manifestación de las cualidades de la sabiduría, que son apariencias como en las adivinaciones en los espejos y poseen las infinitas cualidades de la naturaleza de los fenómenos. Estos son los aspectos que la sabiduría determina que son el svābhāvikakāya de los tathāgatas. (7) Al habitar en la prajñāpāramitā como antes, los Bodhisatvas se familiarizan con todos los fenómenos que no deben ser adoptados ni descartados, etc. (es decir, liberándose de todos los puntos de referencia de familiarización con cualquier punto de referencia o característica). (8) Cultivan los cuatro inconmensurables mediante su previa comprensión directa de que todos los fenómenos carecen de naturaleza. (9) Los fenómenos aparentes (como la forma) son la vacuidad de la naturaleza misma del Mahāmudrā –la naturaleza real que es el profundo vacío de lo otro. Esto significa que la naturaleza última de los fenómenos no reside en los fenómenos aparentes, que es la quintaesencia de todos los significados definitivos de los sūtras y tantras. (10) El fruto final de la generación de las raíces de la virtud que son iguales al Dharmadhātu incondicionado es el logro del svābhāvikakāya de los tathāgatas. En resumen, esto se refiere al significado de la afirmación de que las cualidades del Dharmakāya como fruto se obtienen a partir de las causas que son las virtudes no referenciales de reunir la acumulación de sabiduría. En cuanto a estas causas, según el abhidharma se establecen como causas de resultado similar y causas habilitadoras. Sin embargo, en términos de análisis último, es cierto que no se puede presentar la acumulación de sabiduría y el Dharmakāya como causa y resultado porque, en su propia naturaleza, son inseparables. (11) Dentro de la prajñāpāramitā (el factor principal de la propia práctica), todos los remedios que superan los factores antagónicos de los caminos de los tres yānas están incluidos en la forma en que lo inferior se incorpora a lo superior. (12) Gracias a las bendiciones de practicar la prajñāpāramitā, todas las causas de daño interno y externo están apaciguadas. (13) Dado que todos los fenómenos carecen de naturaleza, la familiaridad de uno con haber meditado sobre fenómenos sin naturaleza significa que incluso el más mínimo movimiento

de aferrarse a cualquier noción de fenómenos realmente establecidos (desde la forma hasta el conocimiento de todos los aspectos) –incluso el nirvāṇa– es paz. (14) Los Bodhisatvas que se dedican a el prajñā y a la habilidad en los medios están protegidos por los Budas de todo daño infligido por los dioses, protegidos contra el daño que proviene de los elementos y protegidos del daño en términos de disfunciones físicas. (15) y (16) Son como en CE. En resumen, dice el Octavo Karmapa, escribí la comprensión última del significado definitivo tal como vino a mi mente y como se aplica directamente al glosar cada uno de estos dieciséis momentos de acuerdo con la forma en la que se presentan en AA y *Vivṛti*. Por tanto, mis glosas y lo que dicen estos textos no deben considerarse contradictorios. Hay muchísimos Tibetanos que no entienden algunas de mis glosas en este contexto. Dicen muchas cosas insostenibles, por ejemplo: "La disposición para el Dharma de cesar el camino de la visión de los Bodhisatvas significa realizar 'la naturaleza de la forma y demás como la vacuidad de nada más que una naturaleza real' [aquí el pasaje en "es la lectura literal del comentario de *Vivṛti*] porque se comprende que la forma y demás son en última instancia el Dharmadhātu." Para profundizar más en esta afirmación, la razón utilizada aquí ("porque se comprende que la forma aparente y demás son en última instancia el Dharmadhātu") no concuerda con ninguno de los sistemas de quienes proponen el *Rangtong* Madhyamaka y *Shentong* Madhyamaka. Según los seguidores de *Rangtong*, ¿Cómo podría ser adecuado que se realice algo como la forma y algo así como el Dharmadhātu (la causa de los nobles), que los victoriosos declaran como la única realidad del nirvāṇa? Las razones por las que esto es imposible son que la forma y el Dharmadhātu están en desacuerdo en sus características definitorias; esa forma aparente está vacía de cualquier naturaleza propia; y que su apariencia como si fuera capaz de realizar una función es engañosa. Según los seguidores de *Shentong*, a través del poder de la originación dependiente, ni lo falso (la forma aparente y demás) ni lo correcto (el Dharmadhātu supremo) se despojan de sus respectivas naturalezas. Sin embargo, no es posible que lo que es falso se realice a través de una cognición válida como lo que es correcto ni es posible que lo que es correcto se realice como lo que es falso. Si esto fuera posible, se acumularían innumerables defectos, como por ejemplo que todas las presentaciones de la cognición válida y no válida se destruyen y que la verdadera naturaleza de la originación dependiente no opera en términos del poder de las entidades. [Para la cuestión de la forma y demás de ser Dharmadhātu, véase también el comentario del Tercer Karmapa sobre el *Dharmadhātustava* de Nāgārjuna, versos 38-45 (Brunnhölzl 2007b, pags. 245-51).] Los comentarios de *Vivṛti* y JNS continúan con la posición de algunos otros comentaristas que los versos anteriores del AA no enseñan "aspectos" (nuevamente entendidos como diferentes etapas de realización progresiva) en el camino de la visión, sino sólo dieciséis momentos en términos de su naturaleza o división, tal como los otros versos de AA sobre lo que es propicio para la penetración, etc., en el primer capítulo y en los siguientes no se enseñan los aspectos, sino sólo naturalezas y divisiones. Sin embargo, entonces se seguiría que AA no enseña ni la progresión de la familiarización en el equilibrio meditativo ni la progresión de lo que se debe comprometer mentalmente durante el logro posterior ni la culminación de alcanzar el logro final porque no enseña ningún aspecto del equilibrio meditativo y logro posterior. Si se acepta esto, se deduce que AA no enseña ni un poco sobre las etapas de la realización clara. Además, tal posición también contradice lo que se dice en otras partes del AA, como en la línea I.25a ("En virtud de los objetos de enfoque, aspectos"), que es difícil de comentar basándose en la posición anterior.

1043 CZ, pág. 226.

1044 NSML (págs. 293-94 y 298-301) aborda las diferentes formas en que se enseña el camino de la visión en los primeros cinco capítulos de AA y su compatibilidad. La práctica cuádruple del equipamiento de los remedios para los factores a ser abandonados a través de la visión que se enseña en el Capítulo Uno y el entrenamiento cuádruple culminante del camino de la visión que se enseña en el Capítulo Cinco son equivalentes. Se presentan únicamente como el camino ininterrumpido del camino de la visión porque este camino es uno en naturaleza, pero simplemente dividido en cuatro en términos de los aislados de los remedios que renuncian a los cuatro tipos de

concepciones que son los factores a ser abandonados a través de la visión. (Lo mismo se aplica a la práctica cuádruple del equipamiento de los remedios para los factores a ser abandonados a través de la familiarización y al cuádruple entrenamiento culminante del camino de familiarización, cada uno de los cuales se divide en cuatro sobre la base de los respectivos caminos ininterrumpidos del camino de la familiarización del segundo al décimo bhūmis). El camino de la visión, tal como se enseña a través de dieciséis momentos en los Capítulos Dos al Cuatro, se refiere a distintos objetos y aspectos de enfoque. Sin embargo, en el equilibrio meditativo no existen tales distinciones en términos de objetos y aspectos de enfoque porque el Dharmadhātu libre de todos los puntos de referencia y la mente que lo realiza no aparecen como dos. Por lo tanto, todos estos dieciséis momentos son únicamente distinciones en términos de inducir tipos específicos de certeza durante la fase de logro posterior. Sin embargo, el poder de inducir estos tipos de certeza se logra progresivamente durante estos dieciséis momentos. Es por esta razón que las distinciones en términos de las disposiciones y cogniciones se presentan con respecto al equilibrio meditativo. Para dar sólo un ejemplo, el primer momento del equilibrio meditativo del camino de la visión de los Bodhisatvas es la disposición para el Dharma del sufrimiento explicada en el Capítulo Dos porque es el equilibrio meditativo que, a través de su propio poder, induce la certeza acerca de la talidad y la Budeidad no siendo aceptados como sinónimos por no existir como mutuo el soporte y lo soportado (ver AA II.12ac). Asimismo, este momento es también la disposición del sufrimiento para el Dharma explicada en el Capítulo Tres porque es el equilibrio meditativo que, a través de su propio poder, induce la certeza de que la realidad del sufrimiento está libre de los puntos de referencia de la permanencia y la impermanencia (ver AA III.12a). Es también la disposición Dharma del sufrimiento explicada en el Capítulo Cuatro bajo los signos de irreversibilidad porque es el equilibrio meditativo que, a través de su propio poder, induce la certeza acerca de las conductas físicas y verbales especiales durante el logro posterior de haberse alejado de las nociones descriminatorias de la forma y etc. (ver AA IV.47a). También es la disposición del sufrimiento para el Dharma explicada en el Capítulo Cuatro bajo la característica definitoria de distinción porque es el equilibrio meditativo que, a través de su propio poder, induce la certeza de que el Dharmadhātu es inconcebible (ver AA IV.24a). De esta manera, al presentar además el cultivo de los cuatro inmensurables (ver AA II.14a) en el octavo momento del camino de la visión como perteneciente a su fase de logro posterior, esto significa que el poder de inducir dicho cultivo se obtiene durante el octavo momento del equilibrio meditativo del camino de la visión (lo mismo se aplica a las conductas físicas y verbales especiales durante el logro posterior en el contexto de irreversibilidad antes mencionado). Por lo tanto, todas las presentaciones anteriores y posteriores del camino de la visión no tienen contradicciones. El mismo punto esencial también se aplica a todas las infinitas cualidades adicionales que se alcanzan durante la disposición del sufrimiento para el Dharma, como las doce veces cien cualidades explicadas en el *Daśabhūmikasūtra* (ver Gráfico 12); los samādhis del deporte del león y el cruzar en un solo salto enseñados en los sūtras de la prajñāpā-ramitā; y las cualidades que se enseñan en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, como las siete ramas de la iluminación y el óctuple sendero de los nobles. Dado que el equilibrio meditativo del camino de la visión significa descansar unidireccionalmente en la reaidad de la naturaleza de los fenómenos libres de puntos de referencia, los Bodhisatvas no son capaces de manifestar estas cualidades dentro de este equilibrio meditativo. Sin embargo, lo hacen durante el logro posterior del primer bhūmi. En cuanto a las siete ramas de la iluminación, se les enseña a estar completas dentro de la naturaleza del equilibrio meditativo del camino de la visión. Sin embargo, aunque el poder del óctuple sendero de los nobles se logra durante este equilibrio meditativo, su manifestación real ocurre sólo durante el logro posterior. Por lo tanto, este óctuple camino parece presentarse desde el camino de la familiarización en adelante, que es exactamente como en el caso de la absorción meditativa de cruzar en un solo salto.

1045 El JNS (págs. 493-94) comenta que (1)-(2) los Bodhisatvas se inclinan ante todos los seres en todos los aspectos y en cada situación y carecen de orgullo y vanidad por dos causas –los

oscurecimientos cognitivos que son las concepciones acerca de las tres esferas disciplinadadas en todos los aspectos y el particular oscurecimiento aflictivo del orgullo siendo abandonado. (3) La victoria sobre las aflicciones en general, que incluye sus latencias, es la causa de (4) el logro temporal de ser invulnerable a los ataques de los adversarios con armas, veneno, etc.; (5) alcanzar el fruto último de la iluminación insuperable; y (6) los lugares, etc., en los que habitan los Bodhisatvas dotados de esta función del camino de la familiarización, se convierten en el soporte para aumentar el mérito de todos los seres sintientes (el corazón de la iluminación) y, por lo tanto, son adorados por estos últimos con flores y demás. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 594) dice que (1) los Bodhisatvas tienen control sobre sus mentes en todos los aspectos al renunciar a la falsa imaginación. (2) Se inclinan ante amigos espirituales que son dignos de inclinarse y ante todas las demás personas que son dignas de inclinarse. O se inclinan ante todos los seres sintientes, ya que tienen la misma mente hacia todos los seres. (3) Eclipsan todos los oscurecimientos como el deseo al hacerlos naturalmente incompatibles. (4) No importa el daño que otros intenten infligirles, los Bodhisatvas son invulnerables en virtud del poder de la naturaleza de los fenómenos. Según Haribhadra, los seis anteriores representan las funciones de los caminos de familiarización tanto contaminados como no contaminados. Ratnākaraśānti y otros dicen que sólo pertenecen al camino no contaminado de la familiarización. Ngog Lotsāwa explica que los últimos tres pertenecen a ambos, mientras que los tres primeros, en el debido orden, pertenecen a los caminos de familiarización contaminados, realizadores y puros (para estos, ver más abajo). Los antiguos Tibetanos decían que, a través de la explicación del camino de la visión junto con su beneficio, se establece implícitamente su función, y que, a través de la explicación del camino de la familiarización junto con su función, se establece implícitamente su beneficio.

1046 CZ, págs. 227-28.

1047 El JNS (p. 501) agrega que no hay desacuerdo en el significado entre la terminología de Āryavimuktisena y Haribhadra de “el camino de familiarización contaminado y no contaminado” y la terminología de otros, como “el camino de familiarización mundano y supramundano”; “el camino de la familiarización con la apariencia y sin la apariencia”; y “el camino mundano puro de familiarización durante el logro posterior y la sabiduría no conceptual durante el equilibrio meditativo.” Por lo tanto, algunos dicen que, en el camino de la familiarización, todas las fases del equilibrio meditativo se presentan definitivamente como no contaminadas y todas las fases de logro posterior como contaminadas. Porque el equilibrio meditativo está libre de apariencias dualistas que implican diferencia, mientras que el logro posterior posee los oscurecimientos cognitivos de aprehensor y aprehendido que implican diferencia. Sin embargo, otros dicen que el camino contaminado de familiarización se presenta como los bhūmis impuros, mientras que el camino no contaminado de familiarización se presenta como los bhūmis puros. Para obtener más detalles, consulte el Apéndice I2E1.

1048 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 506) dice que la prajñāpāramitā a la que los Bodhisatvas aspiran aquí es la madre fructífera. El *Ālokā* lo explica como la tríada de la prajñāpāramitā que son las escrituras, el camino y el fruto, mientras que *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti identifica únicamente la prajñāpāramitā escritural. Los comentarios que mencionan las causas de tal aspiración las identifican como escrituras y razonamientos puros.

1049 CZ, pág. 231.

1050 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 507) dice que esto también puede entenderse como los propios Bodhisatvas alabando, elogiando y venerando los diversos niveles de tal aspiración en sus propios flujos mentales, lo que sirve para reunir aún más las acumulaciones y purificar los oscurecimientos. Esto hace que las mentes de estos Bodhisatvas sean cada vez más alegres y aumenta progresivamente sus virtudes no contaminadas. Según JNS, Āryavimuktisena, Haribhadra y Ratnākaraśānti sostienen que estas alabanzas, elogios y veneración son principalmente de la naturaleza del discurso porque este es el contexto de poner a otros a ser guiados por el camino

ensalzando los beneficios (dichos tipos de elogios y etc.) de los niveles de aspiración en los flujos mentales del Bodhisatva que están dotados de ellos. STT (p. 125) define la tríada de alabanza, elogio y veneración (todos ellos representan el beneficio del camino de familiarización como aspiración) como “la proclamación del mérito de la aspiración por parte de seres genuinos con el fin de crear entusiasmo en el meditador.” Para obtener más detalles sobre el camino de la familiarización como aspiración, elogio, etc., consulte el Apéndice I2E2.

1051 CZ, pág. 249. Ten en cuenta que, en los sūtras traducidos al CZ, esta cita marca el comienzo del tercer tipo de aspiración (en términos del bienestar de los demás) anterior, mientras que la sección sobre alabanza, elogio y veneración solo comienza en la p. 256. Además, al presentar “alabanza, elogio y veneración” como un subpunto de “aspiración,” como casi todos los demás comentaristas, CE sigue el tratamiento de *Vivṛti* del camino contaminado de familiarización como triple (aspiración, dedicación y regocijo). Sin embargo, en términos de los once puntos del conocimiento del camino, la “aspiración” y “alabanza, elogio y veneración” se cuentan por separado como puntos (6) y (7), respectivamente. En cuanto a las veintisiete divisiones de ambos puntos, Obermiller 1933c (p. 248) observa: “Toda la clasificación parecería bastante absurda, si no tomáramos en consideración la concordancia con los Sūtras. El hecho es que tengo allí 27 pasajes en los que se habla del culto al Buda, de sus reliquias etc. Se considera que estos pasajes se refieren a las diferentes manifestaciones de la Fe…”.

1052 Para más detalles, consulte el Apéndice I2E3.

1053 CZ, pág. 269. La siguiente cita es sólo una continuación de este pasaje.

1054 En JNS (p. 518), los comentarios sobre estos doce puntos y su orden difieren de la siguiente manera. (1) La naturaleza de la dedicación de los Bodhisatvas en el camino de la familiarización es especial por ser muy superior a la de los Śrāvakas y Pratyekabudas, quienes se dedican solo por el simple hecho de pasar al nirvāṇa y lo hacen de manera referencial y por un tipo inferior de iluminación. Por el contrario, los Bodhisatvas hacen dedicatorias para que todos los seres sintientes pasen al nirvāṇa y lo hacen de una manera no referencial y para lograr una iluminación insuperable. Por lo tanto, la función de su dedicación consiste en hacer que uno alcance el estado supremo de la Budeidad perfecta. (2) El aspecto mental de hacer dedicatorias es el aspecto cognitivo que implica no referirse a ningún objeto o tiempo como nada en absoluto. (3) Las características que definen la dedicación perfecta son la discriminación, el estado de la mente y la visión inequívocos. En cuanto a la manera de dedicar que renuncia a los venenos de la dedicación y sirve como néctar supremo, (4) los Bodhisatvas dedican sabiendo que el mérito a dedicar está libre de todo tipo de entidades. (5) Dedican la virtud de la gran abundancia del mérito incondicionado de la Budeidad perfecta a través de la esfera de la atención plena de que esta virtud incondicionada es la vacuidad natural. (6) Ellos dedican de manera que carecen de características de puntos de referencia. (7) Dedican en la forma en que sus dedicaciones no referenciales están dotadas de medios. (8) Dedican a la manera de dedicar las virtudes especiales de las cualidades de los Bodhisatvas, que representan los objetos en los que se regocijan los Budas perfectos. En cuanto a los tres últimos puntos, se clasifican según su carácter en términos de la manera en que producen grandes méritos. (10) Las virtudes que son causas de la dedicación menor son virtudes mundanas; (11) las virtudes de la dedicación media son todas las virtudes de los caminos supramundanos inferiores; y (12) las virtudes para una gran dedicación son las virtudes que consisten en el Mahāyāna nirvāṇa. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (pags. 519-20) dice que (1) la naturaleza de la virtud de las aspiraciones Mahāyāna, como se explicó anteriormente, es más especial que las de los Śrāvakas y Pratyekabudas y que los Bodhisatvas las dedican a través de la ocupación mental con la iluminación especial e insuperable. (2) La naturaleza de tales dedicaciones es la no referencialidad en términos de no observar los cinco skandhas puros, como la ética. (3) El objeto, el tiempo, la intención y la aplicación en la mente que hace tales dedicaciones son inequívocos. (4) Está libre de los aspectos de aprehensor y aprehendido y de todos los puntos de referencia al dedicar las entidades que son las virtudes de uno

mismo y de todos los demás seres. (5) Los Bodhisatvas se dedican siendo conscientes de que la naturaleza de la abundancia de la virtud no contaminada de los Budas es un fruto inagotable. Esta virtud consiste en las dos acumulaciones de todos los Budas en los tres tiempos. (6) Las dedicaciones de los Bodhisatvas están dotadas de habilidad en medios profundos, como la generosidad. (8) Se aplican a dedicar las virtudes de los caminos de los tres yānas de una manera muy dedicada porque los Budas los alientan a hacerlo alabando estas virtudes. (9) Todas estas virtudes no están dedicadas a ninguno de los tres reinos del saṃsāra. Todos estos doce aspectos de la dedicación se realizan centrándose en la no referencialidad (o en estar sin enfoque). Haribhadra utiliza aquí la frase “centrarse en la no referencialidad” porque desea elogiar la dedicación no referencial como suprema, pero esto de ninguna manera significa que enseña la no referencialidad en sí misma como un punto de referencia o enfoque. Según PBG (p. 522), a diferencia de Haribhadra y otros comentaristas, el *Vṛtti* explica sólo once aspectos de la dedicación, donde AA II.21a indica que la dedicación es especial; II.21b, su función; y II.21cd-23, su naturaleza.

1055 El JNS (pags. 521-22) explica la naturaleza del regocijo como el cultivo de un gozo extraordinario a través del regocijo en las acciones propias y ajenas que son virtuosas por naturaleza. En cuanto a la razón por la que, por el mérito de regocijarse en las raíces de la virtud de los demás, uno acumula las mismas raíces de la virtud y el mismo fruto que ellos, Paṇḍita Trilakṣa dice que, entre las acciones de la intención y lo que se deriva de la intención, las primeras son más poderosas. Al comentar el verso anterior, JNS dice que “medios” se refiere a la enseñanza de que no es contradictorio que (a) no surjan resultados de las acciones, ya que todos los fenómenos no existen por naturaleza propia, mientras que (b) los resultados todavía surgen del regocijo y demás. Prajñā se refiere a no observar ni el surgimiento ni el no surgimiento de los resultados de las acciones. A través de esta unión de medios y prajnā, los Bodhisatvas se dedican mentalmente a regocijarse en todas las virtudes propias y de los demás. Comentando sobre el *Vivṛti*. JNS (p. 522) dice que regocijarse en las raíces naturales de la virtud significa dar lugar a la realización del regocijo en la virtud última incondicionada a través del equilibrio meditativo de centrarse en las raíces de la virtud en el nivel de lo aparente (el aspecto de los medios), sin observarlos en última instancia. Para resumir el triple camino contaminado de la familiarización, la aspiración por la prajñāpāramitā es la gran fuente del tesoro de donde surge el mérito infinito, tal como las pepitas que brotan de una mina de oro. La dedicación es indispensable para el mérito infinito de la aspiración (la causa) que hace que uno alcance la iluminación perfecta (el resultado), así como un orfebre forja un ornamento a partir de una pepita de oro. Regocijarse significa que las virtudes realizadas por uno mismo y por los demás conducen a que ambos alcancen juntos el mismo fruto, así como, a través de una cosecha cultivada en un solo campo, tanto los agricultores como el rey obtienen juntos los mismos frutos. JNS añade que algunos comentaristas vinculan la tríada anterior de alabanza, elogio y veneración con respecto a la aspiración también con la dedicación y el regocijo.

1056 CZ, pág. 281.

1057 El JNS (p. 524) glosa el camino de la familiarización como un logro que implica esfuerzos, mientras que el camino puro de la familiarización está libre de tales esfuerzos. Por lo tanto, no pueden ocurrir al mismo tiempo en el flujo mental, pero no son de naturaleza contradictoria sin una base común porque es la continuidad misma del camino de familiarización la que logra las cualidades Búdicas que adquieren la naturaleza del camino puro de familiarización en otro momento, mientras que este último nuevamente se convierte en el camino para lograr las cualidades Búdicas de la renuncia.

1058 El JNS (p. 525) comenta que (1) el camino de familiarización, que tiene la naturaleza de lograr el Dharmakāya, es lo que elimina los defectos y la oscuridad, y produce cualidades y luz. (2) Es el supremo entre los caminos hacia la iluminación porque su capacidad para lograr esta iluminación es superior a la de otros caminos. En cuanto a la manera de familiarizarse, (3) los

Bodhisatvas lo hacen de manera que no forman fenómenos (como la forma) como algo adecuado para aparecer. (4) La familiarización de esta manera (la causa) procura temporalmente y hace que uno alcance en la mente el fruto que concuerda con esta causa –la comprensión de que los fenómenos son inobservables. (5) Es el fruto último –el Dharmakāya. Comentando sobre el *Vivṛti*. JNS dice que (1) la naturaleza de este camino es ver inequívocamente, a través de la visión del Dharma, la luz de la talidad –formas ultimas, etc., que son distintas de las ordinarias. Porque es en virtud de la naturaleza básica esencial que esto es lo que ve la visión del Dharma. (3) En virtud de la preparación para comprender que no surge ninguna característica distintiva de todos los fenómenos aparentes, durante el equilibrio meditativo real ningún fenómeno se forma mentalmente debido a que está libre de todas las formaciones. (4) Este camino de familiarización, que está dotado de darse cuenta de la falta de (1)-(3) su naturaleza, supremacía y no formación, produce progresivamente la comprensión de que los fenómenos de las dos realidades son inobservables como puntos de referencia cualesquiera en los flujos mentales de los yoguis y eventualmente logran esta realización en su forma completamente perfecta. Al igual que CE, BT (p. 451) dice que el camino de la familiarización como logro representa el camino ininterrumpido del segundo bhūmi. YT (págs. 307-8) explica que sólo (1) pertenece a este bhūmi y da la siguiente razón. En el camino Mahāyāna de la visión, la naturaleza de la forma y demás se ve de manera directa e inequívoca. Durante el camino ininterrumpido que es el equilibrio meditativo posterior a haber completado este camino de la visión, uno se familiariza de manera continua con lo que ya se ha visto de esta manera. (2)-(5) Existen durante los caminos ininterrumpidos de los bhūmis restantes. NSML (p. 315) dice que todos los puntos (1)-(5) pertenecen al segundo bhūmi y a los sigs. En cuanto a (2), LN (vol. 2, p. 58), YT, PBG (p. 525) y NSML (pags. 315-16) explican que el camino de la familiarización como logro es superior al camino contaminado de la familiarización (aspiración, dedicación y regocijo) porque la Budeidad no puede alcanzarse sin que el camino contaminado (o las otras cinco pāramitās) sea abrazado por lo no conceptual y el prajñā de ver directa e inequívocamente todos los fenómenos como libres de puntos de referencia. BT añade que (1)-(5) se puede resumir en tres naturalezas, aspectos y funciones distintivas. Los aspectos consisten en (2) el beneficio y (3) el modo de aprehensión, mientras que (4)-(5) representan las funciones temporales y últimas. PBG explica que (1)-(3) constituyen la naturaleza de este camino que causa el logro, mientras que (4)-(5) representan su poder en términos de lo que se debe lograr. Véase también el Apéndice I2E4.

1059 CZ, pág. 283.

1060 Hay diferentes maneras de calcular la longitud de un “eón incalculable,” pero el *Ālokā* (pags. 178 y 183) da la explicación clásica de “incalculable” (*asaṃkhyā*) refiriéndose al número más alto en el conteo Indio antiguo (que es un 1 con cincuenta y nueve ceros).

1061 CZ, pág. 287.

1062 La línea 11.27a tiene Skt. *adiṣṭhāna* (poder, dominio, influencia), pero Tib. *thibs kyis non pa* (estar oscurecido). Así, CE glosa este último con *byin rlabs*, pero la traducción conserva el Sánscrito.

1063 La línea 11.27b tiene Skt. *Dharmatā*, pero Tib. *chos*, por lo que CE comenta en consecuencia.

1064 El JNS (pags. 525-28) detalla que esta sección tiene como objetivo identificar los factores o causas propicias para el surgimiento del camino puro de familiarización y los factores antagónicos o causas que impiden su surgimiento, lo que básicamente también debe ser presentado por el camino de la familiarización como logro. La razón por la que tal presentación se aplica aquí únicamente al camino puro de la familiarización es que este último es la parte principal del camino no contaminado de la familiarización. La causa próxima o sustancial del camino puro de familiarización es el camino ininterrumpido del camino de familiarización como realización. Sus condiciones cooperativas consisten en (a) la presencia de las condiciones favorables (1)-(3), que

conducen tanto a aspirar a este camino puro de familiarización como a generarlo realmente en el flujo mental de uno, y (b) la ausencia de las condiciones adversas (1)-(4). Alternativamente, también se explica que el cumplimiento de las tres condiciones favorables anteriores representa la causa cooperativa del camino de familiarización como logro, mientras que la eliminación de las cuatro condiciones adversas sirve como la causa cooperativa del camino puro de familiarización. En cuanto a los últimos cuatro, en general, rechazar el Dharma conduce a más sufrimiento y a no alcanzar la liberación. (1) Se refiere a los malvados māras junto con sus consortes que aparecen como dioses que tienen dominio sobre las emanaciones de los demás. Estar bajo su influencia oscurecedora significa que impiden cualquier progreso desde el reino del deseo a niveles superiores y disparan las cinco flechas de la arrogancia, el embotamiento, el gran embotamiento, el desmayo y la inconsciencia. (2) Significa falta de aspiración al Dharma profundo –el vacío de lo otro. (3) Se refiere a aferrarse a fenómenos aparentes (como los skandhas) como si existieran. En el contexto de estos cuatro, a través del apego a lo que no es el Dharma, elogiarse a uno mismo y menospreciar a los demás ocurre como algo natural y se denomina "el karma verbal especial de rechazar el Dharma." Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 528) dice que, entre las condiciones favorables, (1) significa complacer a los Budas a través de la propia visión y conducta pura. En cuanto a (2)-(3), uno perfecciona las pāramitās y es experto en cumplir sus funciones mediante el descanso en el equilibrio meditativo de la calma mental sin depender de esfuerzos. Entre las condiciones adversas, (2) se refiere a la cosificación y (4) significa asociarse con amigos no virtuosos.

1065 CZ, pág. 291.

1066 D3802, fol. 237b.1.

1067 Para más detalles, consulte el Apéndice I2E5.

1068 El JNS (pags. 532-33) elabora que los siguientes dos aspectos no son diferentes –(a) el aspecto que consiste en la naturaleza propia de la naturaleza de los fenómenos (que es pura de lo que debe separarse de ella –las manchas adventicias– y está etiquetado con el nombre "fruto") habiéndose vuelto pura y (b) el aspecto que consiste en forma y demás (los auto-aislamientos de las manchas adventicias, que deben separarse de (a)) siendo puras de cualquier naturaleza. La forma en que estos dos aspectos de la pureza no son diferentes es que no son adecuados ni como sustancias ni como aislados diferentes. Esta pureza no es adecuada para ninguna sustancia porque es una entidad vacía y no realmente establecida. Tampoco es adecuado como aislado porque no es un fenómeno de estados mentales. En resumen, estos dos aspectos de la pureza no son uno porque los aspectos de estar vacío, o los aspectos de pureza, de dos factores dados no son adecuados para ser uno. Pero estos dos aspectos de la pureza tampoco son diferentes, porque el único aspecto de la pureza sólo se presenta mentalmente como dos aspectos distintos de la pureza en dependencia de los dos aspectos de sujeto y objeto. Sin embargo, estos dos son uno en el sentido de que son el único factor que debe purificarse –las manchas. Por lo tanto, dado que estos dos aspectos de la pureza son indivisibles como lo mismo o lo otro, se proclama que son pureza natural. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 533-34) dice que los frutos del enfoque del esfuerzo virtuoso (las cuatro clases de esfuerzos nobles) son puros. La pureza de estar libre de todos los factores antagónicos que oscurecen estos frutos significa que estos factores antagónicos (como la forma) han sido purificados. Tanto la pureza de estos frutos como la pureza de la forma y demás se caracterizan por estar libres de cualquier punto de referencia, como el apego a cualquier identidad. Por lo tanto, la forma y demás también son pureza. Así, dado que la pureza de estos dos aspectos de la pureza no es diferente, son indivisibles. Porque estos dos aspectos no son diferentes ni en términos de características que se establezcan a través de sus propias características específicas ni en términos de aislados que sean características generales. JNS concluye con un verso:

> Este único factor a purificar –las manchas–
> estando dividido en términos de la forma de volverse pura
> desde la perspectiva de los dos aspectos de sujeto y objeto

de hecho, está etiquetado como dos purezas–
pureza natural y pureza de lo adventicio,
pero, en última instancia, no pueden separarse por ser diferentes.
Debéis saber que lo que hay que purificar
son los fenómenos desde la forma y demás hasta el conocimiento de todos los aspectos;
el medio para purificarse es el camino de familiarizarse con la prajñāpāramitā;
y los resultados de la purificación son los frutos del enfoque del esfuerzo virtuoso.

1069 CZ, págs. 291-92.

1070 El JNS (págs. 534-35) dice que se habla de los resultados de la purificación de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas en virtud de las semillas de sus respectivos factores a purificar (aflicciones, concepciones sobre lo aprehendido y concepciones sobre quien lo aprehende) habiendo sido abandonado a través de los medios de purificación (los tres caminos de los tres yānas). La pureza absoluta de un Buda surge del Dharmadhātu o no es diferente de él.

1071 CZ, pág. 292.

1072 El JNS (págs. 536-37) dice explícitamente que esta manera de renunciar se refiere tanto al Hīnayāna como al Mahāyāna, siendo el fruto de la Budeidad absolutamente pura siendo pura en virtud de haber renunciado progresivamente a los nueve grados de oscurecimientos cognitivos en (los caminos ininterrumpidos de) los nueve bhūmis del camino de la familiarización, respectivamente. El *Marmakaumudī* (D3805, fol. 108b) de Abhayākaragupta afirma que los nueve grados de los factores del reino del deseo que se abandonan mediante la familiarización se abandonan desde el segundo hasta el décimo bhūmis. De entre los setenta y dos factores de los dos reinos superiores a los que se debe renunciar mediante la familiarización, setenta y uno se abandonan en el camino especial del décimo bhūmi, mientras que el último se abandona en el Budabhūmi (este último es refutado por LN vol. 2, pág. 67). Tanto JNS como BT (p. 457) informan que el Tercer Karmapa afirma que AA II.30 y II.31 explican la pureza de los Śrāvakas y un Buda, respectivamente. JNS añade que, por lo tanto, según el Tercer Karmapa, la siguiente explicación de Haribhadra sobre estos versos es incorrecta, mientras que BT dice que el Karmapa sólo está dando un esbozo basado en los versos de AA sin hacer referencia al comentario de Haribhadra (esto es de hecho todo lo que se encuentra en SC, págs. 34-35). Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 537) dice que los soportes mentales correctivos para renunciar a los nueve grados de oscurecimientos cognitivos con respecto a los nueve niveles del saṃsāra (la base de los factores a ser abandonados) consisten en los cuatro dhyānas, las cuatro absorciones sin forma y la absorción meditativa de la cesación. El consiguiente abandono del camino de familiarización por parte de los nueve bhūmis da como resultado la pureza absoluta de un Buda, mientras que el correspondiente abandono de sólo los oscurecimientos aflictivos en el camino de los Śrāvakas representa el tipo de pureza de este último.

1073 CZ, pág. 293.

1074 Como respuesta definitiva a los reparos anteriores, el *Ālokā* (D3791, fols. 163b.7-164a.2) cita los sūtras de la prajñāpāramitā, diciendo “no hay nada que beneficie o dañe.” Como respuesta en el nivel del parecer, el texto utiliza el ejemplo de lavar la ropa como arriba en CE y continúa que el último momento del camino de familiarización, por ser completamente no referencial con respecto a las conciencias y los objetos conocidos que son los aspectos (dualistas) de los tres reinos, realiza la igualdad de todos los fenómenos y su carácter ilusorio. Ésta es la naturaleza de que sea el remedio para todo. Por eso se dice que la verdadera pureza absoluta es la del Buda. El *Vivṛti* (D3793, fol. 101a.3-5) también tiene la última respuesta, pero solo habla del camino absolutamente puro de familiarización, no de su último momento.

1075 El JNS (p. 538) el ejemplo de remedios pequeños que pueden renunciar a grandes factores es un poco de luz que puede eliminar una oscuridad intensa. Al comentar sobre la refutación de *Vivṛti* del segundo reparo anterior, JNS (p. 540) dice que la cognición (lo que verifica) y lo que debe ser

conocido (lo que debe ser verificado) se consideran inobservables y, por lo tanto, se reconocen como igualdad. Para obtener más detalles, consulte el Apéndice I2E5.

1076 CZ, pág. 296.

1077 El JNS (pags. 558-59) dice que el conocimiento de las entidades es una elaboración en el camino puro de la familiarización. En términos de aquellos cuya disposición Mahāyāna es definida, este conocimiento, que se requiere para rechazar y adoptar apropiadamente lo que necesita ser rechazado y adoptado, debe enseñarse después del conocimiento del camino. Porque los Bodhisatvas no conocerán bien el camino sin estar bien informados sobre las plantillas clasificatorias en términos de factores antagónicos y sus remedios que se enseñan en el conocimiento de las entidades. En cuanto a aquellos cuya disposición es definitivamente de un tipo inferior, se enseña que la realización del conocimiento del camino no surgirá sin la realización previa del conocimiento de las entidades. Por lo tanto, sin un conocimiento profundo de todas las entidades (como skandhas y dhātus), uno no conocerá suficientemente bien el camino hacia la Budeidad perfecta. Por lo tanto, el conocimiento de todas estas entidades se enseña después del conocimiento del camino. En cuanto a hacer coincidir el conocimiento de las entidades con los sūtras de la prajñāpāramitā, según CZ (págs. 298-311), cubre la última mitad de La Exposición de la Pureza de Todos los Dharmas (capítulo treinta y seis) y Sin Soporte en Cualquier Lugar (capítulo treinta y siete).

1078 Se dice que los ocho colores secundarios son bases para el error, ya que no hay un solo color de nubes o humo, etc. Clasificarlos como colores secundarios en el abhidharma es simplemente un intento de explicarlos de alguna manera en el mapa general de los fenómenos.

1079 Para detalles sobre las totalidades, véanse los comentarios al VIII.2d y al Gráfico 12.

1080 Siguiendo a JNS (p. 545), CE omite la quinta congruencia (en términos de aspecto) entre mentes primarias y factores mentales que generalmente se presenta en textos sobre el abhidharma y cognición válida. JNS dice que si ambos tuvieran el mismo aspecto –que es el aspecto en el que la conciencia misma se manifiesta al conocer un determinado objeto– no habría diferencia alguna entre ellos.

1081 Véase D4049, fols. 48 y sigs.

1082 Esto se refiere a la absorción meditativa sin discriminación (Sct. asaṃjñisamāpatti, Tib 'du shes med pa'i snyoms 'jug), que es el tipo más elevado de absorción meditativa dentro del cuarto dhyāna (cuando se realiza durante mucho tiempo, conduce a renacimiento en el nivel más alto de los dioses del reino de la forma). Durante él, las mentes primarias y los factores mentales con un continuo inestable (las cinco conciencias sensoriales, la conciencia mental y los factores mentales que las acompañan) cesan temporalmente. Sin embargo, las tendencias latentes para el surgimiento de estas conciencias no se eliminan. Por lo tanto, las apariencias equivocadas volverán a ocurrir una vez que uno salga de esta absorción meditativa.

1083 Éste es otro nombre de la absorción de la cesación.

1084 (1) “Nombres” son meras designaciones, como “libro.” (2) “Rasgos causales” (en Sct. *nimitta* puede significar tanto “causa” como “característica” y aquí debe entenderse en este doble sentido) se refieren a las bases de tales designaciones, es decir, entidades que aparecen dualísticamente y que, por nivel de realidad aparente, realizan funciones y tienen ciertas características. (3) Aquí, “imaginación” es un término colectivo para los ocho tipos de conciencia. (4) La “sabiduría perfecta” lleva este nombre porque es el sujeto que percibe la talidad. (5) La “talidad” es el objeto supremo en el que enfocarse a través del camino –el Dharmadhātu. Entre estos, (1) corresponde a la naturaleza imaginaria, (2)-(3) representan la naturaleza dependiente de lo otro, y (4)-(5) son la naturaleza perfecta en términos de sujeto y objeto (o la naturaleza inequívoca e inmutable). naturaleza perfecta), respectivamente.

1085 Para más detalles, ver Apéndice 13A y Gráfico 21.

1086 El Tibetano tiene “extremo” (*mtha'*) para “orilla.”

1087 El JNS (p. 559) dice que lo que se enseña aquí es que la prajñāpāramitā enseñada en el segundo capítulo no reside en las tres esferas (agente, objeto y acción). Exactamente esto se enseña como la naturaleza del conocimiento de las entidades en este tercer capítulo. Si la prajñāpāramitā permaneciera, tendría que ser en uno de los tres tiempos, pero dado que los tres se entienden como iguales en el sentido de que están naturalmente vacíos, el prajñā de saber esto se afirma como prajñāpāramitā. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 563) dice que, al comprender que todos los fenómenos en los tres tiempos, que surgen de causas y condiciones, son iguales en el sentido de que en realidad no han surgido, los medios para estar cerca de los Budas y los Bodhisatvas sobre los grandes bhūmis es el conocimiento del camino como se enseñó anteriormente. Tiene dos funciones. Debido a que el prajñā profundo es su naturaleza, no permanece en el saṃsāra (que tiene la característica de ser permanente en términos de un continuo permanente). Por tener la compasión como rasgo distintivo de tener un enfoque vasto, no mora en el nirvāṇa (que tiene la característica de que dicho continuum se extingue). Tampoco reside en ningún otro lugar que no sea saṃsāra y nirvāṇa.

1088 CZ, pág. 298.

1089 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 563) dice que, dado que los Śrāvakas y Pratyekabudas no realizan la igualdad de los tres tiempos, están distantes de la prajñāpāramitā fructífera de la sabiduría Búdica. Así, en virtud de sus limitadas realizaciones, carecen de la compasión y el prajñā del Mahāyāna. Debido a eso, habitan en los extremos de saṃsāra y nirvāṇa al enfocarse en ellos como una entidad y una no entidad (o ser y no ser), respectivamente. Para obtener más detalles sobre la distinción entre el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas versus el de los Bodhisatvas y la cuestión de si los dos primeros realizan la ausencia de identidad de los fenómenos, consulte el Apéndice I3B.

1090 XVI.5d (013, fol. 10a.2; Conze 1973, p. 44).

1091 El JNS (pags. 565) dice que el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas está distante de la prajñāpāramitā del fruto ya que carece de la habilidad a través de gran bondad amorosa y compasión que se requiere para lograr la madre fructífera. Por otro lado, el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas es cercano en virtud de su habilidad para promover el bienestar de los demás (que es el medio para lograr la madre fructífera). En resumen, esta diferencia entre estar cerca o distante se refiere a si el prajñā de realizar el corazón del tathāgata está presente o no. Este prajñā de realizar el corazón del tathāgata debe depender a su vez del surgimiento del prajñā de distinguir las dos realidades. En cuanto a este último, primero, a través del surgimiento del prajñā que realiza la realidad aparente, el aspecto de la conducta es primario en virtud de cultivar los entrenamientos de los Bodhisatvas y acumular la acumulación de mérito. Luego, una vez que ha surgido el prajñā de realizar lo último, el aspecto de la visión es primario en virtud de que este prajñā elimina cualquier apego a las características y reúne la acumulación de sabiduría. De esta manera, lo que aquí se presenta como cercano o distante se refiere a la diferencia de si este prajñā de practicar la visión y la conducta en unión está presente o no. Al comentar sobre el *Vivṛti*, que cita a *Mūlamadhyamakākārikā* XXIV.18ab (“Tú explicas que lo que es originación dependiente es vacuidad”), JNS (págs. 564-67) dice que el Buda explicó la originación dependiente de todos los fenómenos en el saṃsāra y el nirvāṇa como si fueran vacuidad. Por lo tanto, saber que todos los fenómenos en los tres tiempos son iguales en el sentido de que están vacíos es el conocimiento real de la base que es la naturaleza fundamental. Los Śrāvakas y Pratyekabudas no tienen este conocimiento ya que su presentación de la originación dependiente es una clase limitada de vacuidad. Por lo tanto, no es que ellos, simplemente al comprender esta vacuidad limitada, realicen la vacuidad que lo abarca todo. Sin comprender esta última vacuidad, no surge el conocimiento de

las entidades de los Bodhisatvas, que realiza la igualdad de los tres tiempos. Por lo tanto, el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas está cerca de la madre fructífera, mientras que el de los Śrāvakas y Pratyekabudas está distante de ella. En cuanto a que esto esté justificado, en virtud de la cita anterior, Haribhadra sostiene que Nāgārjuna y Maitreya están de acuerdo. Los Śrāvakas y Pratyekabudas están distantes de la madre de los Budas porque carecen de habilidad en los medios, como por ejemplo, carecen de amigos espirituales del Mahāyāna y, al no darse cuenta de la falta de naturaleza de todos los fenómenos, piensan y se aferran a las características de entidades realmente existentes y no entidades (como alguien que no se da cuenta de que las apariencias en un espectáculo de ilusionistas no son reales). Por lo tanto, como no se dan cuenta de que la naturaleza de las entidades es estar vacía de cualquier naturaleza de entidades, carecen de la sabiduría de la igualdad. Por otro lado, los Bodhisatvas están cerca de la madre de los Budas porque poseen habilidad en los medios, ya que confiaron en amigos espirituales Mahāyāna durante muchos eones y dieron lugar a el prajñā que surge del estudio, la reflexión y la meditación sobre las dos realidades, cuya naturaleza es ser el punto esencial inequívoco de las instrucciones fundamentales. Así, eliminaron el apego erróneo a las entidades. En tales Bodhisatvas, al comprender que todos los fenómenos son vacuidad, surge la sabiduría de conocer la igualdad de los tres tiempos.

1092 CZ, pág. 298.

1093 El JNS (págs. 567-68) dice que los factores antagónicos del camino de los Bodhisatvas consisten en el apego de los Śrāvakas y Pratyekabudas a la vacuidad de los cinco skandhas como la vacuidad de las opiniones sobre una personalidad real; aferrarse a las características de los fenómenos dentro de los tres tiempos en el sentido de que estos fenómenos existen sustancialmente; y aferrarse a los factores de la iluminación como si fueran reales. Las razones por las que estos tipos de apego son factores antagónicos para los Bodhisatvas son las siguientes. Durante el equilibrio meditativo, el modo de aprehensión del conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas no es contrario a la aprehensión de las características. Además, durante el logro posterior, su conocimiento de las entidades induce nociones discriminatorias que aprehenden características, como pensar: "Un yo no existe." Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (p. 568) dice que el yo y demás –que son imputados por los no Budistas al centrarse en los fenómenos contaminados de los seres ordinarios, los fenómenos no contaminados de los nobles y las entidades meramente ostensibles como siendo entidades reales– son vistos como vacíos por los Śrāvakas y Pratyekabudas. Estos puntos de vista y las nociones discriminatorias que logran los tipos inferiores de liberación de los Śrāvakas y Pratyekabudas son en realidad los remedios para los factores que ellos deben abandonar. Sin embargo, en el camino de los Bodhisatvas, cualquier tipo de característica de aprehensión es un factor al que hay que renunciar porque, a través de ella, la forma real de ser de los objetos se compromete de manera equivocada.

1094 El JNS (págs. 568-69) comenta que, aunque es conocimiento estándar en el Tíbet que la familiarización de una manera opuesta a la de los Śrāvakas y Pratyekabudas es el conocimiento remediador de las entidades de los Bodhisatvas, este conocimiento remediador no es explicado como algo más que el conocimiento del camino en el segundo capítulo del AA. En cuanto a AA III.4ac, dado que uno no es capaz de ocuparse en la prajñāpāramitā con concepciones sobre las tres esferas, la falta de apego de los Bodhisatvas y el hecho de que ordenen a otros lo mismo significa que dejan de apegarse a puntos de referencia en todos los extremos. Éste es el remedio para los factores antagónicos que consisten en el conocimiento de las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS dice que el conocimiento de las entidades de los Bodhisatvas es el remedio para el de los Śrāvakas y Pratyekabudas –el apego a las características– en todos los aspectos. Porque, al ser los Bodhisatvas puros de las tres esferas, se dan cuenta de la ausencia de identidad de los fenómenos de las pāramitās, morando así en esas pāramitās de tal manera y también ordenando a otros que lo hagan. Esto significa que se comprometen

correctamente con la forma real de ser, que debe practicarse como el camino del Bodhisatva, deteniendo todo apego a las características en términos de cualquier referente en el que se unan el agente, el objeto y la acción del apego.

1095 CZ, pág. 299. Como también indica JNS, se suele considerar que la primera frase indica los factores antagónicos, mientras que el pasaje que comienza con "¿Qué es el desapego..." indica los remedios.

1096 El JNS (pags. 569-70) explica que, según algunos eruditos Tibetanos, las líneas III.4ac se refieren a la renuncia al apego a las características en términos de la base, mientras que las líneas III.4d-5ab se refieren a la necesidad de renunciar a tales características aferrándose también en términos del fruto. Así es básicamente como comenta CE arriba. JNS explica III.4d como el apego real a las características en términos del fruto, que es el apego sutil a Buda o cualquier otra fruto de los tres yānas como si fuera real o presumiendo acerca de ellas. III.5ab representa la razón por la cual este apego es un factor antagónico del camino de los Bodhisatvas –incluso el apego más sutil al camino de manifestar el Dharmakāya es un factor antagónico porque el apego y demás son libres (o vacíos) por naturaleza. Por tanto, el conocimiento del camino es profundo. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (pags. 570-71) dice que todas las virtudes contaminadas y no contaminadas (como rendir homenaje al Buda, Dharma y Saṃgha a través de cualquier forma de cognición en el nivel de la realidad aparente) son causas de la acumulación de mérito y por lo tanto representan los remedios para los oscurecimientos kármicos. Sin embargo, aferrarse al Buda, rendirle homenaje, etc., como si realmente fuera el Buda, el rendirle homenaje, etc., tiene la naturaleza de un apego sutil. Para los Bodhisatvas, ese apego nunca puede ser un remedio de ninguna manera y, por lo tanto, es un factor antagónico al que hay que renunciar. La razón de esto es que fenómenos como el apego están vacíos de cualquier naturaleza, esencia, características propias y sustancia. Por lo tanto, dado que el conocimiento del camino de los Bodhisatvas es profundo en este sentido, incluso centrarse en el Tathāgata con devoción es un factor antagónico aquí. JNS agrega que la frase "estar vacío de cualquier naturaleza" en el *Vivṛti* aquí no enseña nada más que estar primordialmente vacío. Las imputaciones de otros de que los maestros *Svātantrika no afirman que todos los fenómenos sean primordialmente vacíos y que la frase anterior debe interpretarse como "estar vacía de existencia real" deben descartarse.

1097 CZ, pág. 300.

1098 El JNS (p. 571) comenta que los fenómenos de la realidad aparente son de una sola naturaleza en el sentido de que están condicionados –están vacíos de naturaleza. Los fenómenos últimos son de una sola naturaleza en el sentido de que son incondicionados –también están vacíos de naturaleza (obsérvese que, en cualquier caso, "vacío de naturaleza" podría leerse igualmente como "naturalmente vacío"). Sabiendo esto se renuncia al apego de aprehender cualquier característica en términos de fruto, porque la naturaleza básica de ambas realidades es la vacuidad natural y, una vez que ésta se revela, se abandonan sus factores antagónicos –cualquier superimposición de aprehenderlo como fenómenos no vacíos. Comentando el *Vivṛti,* JNS (p. 572) dice que todos los fenómenos son uno por estar vacíos de una naturaleza (o por ser una vacuidad natural). En cuanto a lo que se llama "la falta de naturaleza," una vez que la cognición y lo que debe ser conocido son comprendidos como uno, como la igualdad de la vacuidad, no hay nada a lo que apegarse, ni ninguna base a la que apegarse, por lo tanto, se renuncia a cualquier forma de apego.

1099 CZ, pág. 301.

1100 Al comienzo de la última oración, CE tiene *kun rdzob pa'i gzugs la sogs par dmigs pa'i shes rab gyi yum gyi gnas tshul rna shes pa'i phyir.* Por no hablar del problema ortográfico con el primer *gyi*, es difícil encontrarle sentido a esta frase en este contexto sin modificarla a *kyis*, lo que parece estar respaldado por los siguientes comentarios de JNS (además, la frase también podría leerse como ".. el prajñā que [erróneamente] se enfoca en ella o la observa como forma..."). De manera

similar a CE, JNS (págs. 572-74) dice que la talidad profunda –el Mahāmudrā– no se realiza simplemente rechazando la vacuidad (la realidad profunda libre de puntos de referencia) como un objeto que la conciencia ve, escucha, toca o experimenta. Este objeto de la talidad es difícil de realizar incluso a través de la sabiduría no conceptual si no se perfecciona su destreza. Todos los fenómenos aparentes (como la forma aparente) no son observables como objetos de esta profunda prajñāpāramitā. Por lo tanto, la sabiduría no conoce tales objetos, que simplemente no existen pero aparecen. O, en otras palabras, dado que los otros objetos especiales –la forma última, etc.– no son objetos de la conciencia de los seres sintientes, dichos objetos no son conocidos por ellos. Por estas razones, la prajñāpāramitā no es realizada a través de la conciencia y también es difícil realizarla mediante la sabiduría ordinaria. Puesto que ella no es ningún objeto directo ni objeto referente de ninguno de estos dos conocimientos, está más allá de las limitaciones de todo concepción y, por tanto, es inconcebible. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 572-74) explica que, y mucho menos la prajñāpāramitā profunda que no se realiza a través de ninguna conciencia ordinaria, la naturaleza de la prajñāpāramitā suprema, el Mahāmudrā profundo, es difícil de realizar incluso mediante la simple eliminación de todos los conjuntos de conciencias junto con sus objetos. Se enseña que la naturaleza fundamental de lo último –lo vacío de lo otro, (que aquí lleva el nombre del conocimiento de las entidades en los flujos mentales de los Bodhisatvas)– es más profunda que lo aparente, que es vacío en sí mismo. Por lo tanto, concluye JNS, al igual que Asaṅga y Vasubandhu, Haribhadra afirma que ver la realidad de la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi representa la visión plenamente cualificada de esta realidad si la naturaleza fundamental de lo último –lo vacío de lo otro profundo– es vista. Sin embargo, sin ver esta naturaleza fundamental, simplemente en virtud de darse cuenta de la naturaleza fundamental de lo aparente –el vacío del yo no profundo– como una negación no implicativa, esta no es una visión plenamente cualificada de la realidad. En resumen, el hecho de que la prajñāpāramitā sea difícil de realizar se presenta en AA como la razón por la que es profunda, mientras que el hecho de que sea inconcebible se presenta como la razón por la que es difícil de realizar. Obviamente, en comparación con otros comentarios, las explicaciones de CE y JNS en las líneas III.6ab son bastante singulares. Por ejemplo, el *Ālokā* (págs. 421-23; D3791, fols. 168a.8-169b.2) dice que la forma en que la prajñāpāramitā es profunda es la siguiente. En virtud de no observar (es decir, eliminar o negar) los objetos que son observados por todas las conciencias, se señala la igualdad de la cognición y lo conocido. Por lo tanto, se dice que la naturaleza de la prajñāpāramitā es difícil de comprender y, por tanto, tan profunda como el espacio (debido a que es indiferenciada). En cuanto a la razón por la que esta naturaleza es tan difícil de comprender, los sūtras dicen: "No hay nadie que llegue a estar completa y perfectamente iluminado" (esta y las siguientes citas están en las páginas 300-302 de CZ) porque la naturaleza de los aspectos desde la forma hasta los únicos Budadharmas es la talidad. Por lo tanto, se afirma que alcanzar la iluminación total y perfecta es inconcebible y, por tanto, difícil de realizar. En cuanto a la razón por la que es inconcebible, los sūtras dicen: "No es algo que la mente pueda conocer ni algo que la mente pueda comprender." Es en virtud de que no se produce (como dicen los sūtras, "La prajñāpāramitā no se produce") la mente no la conoce, ya que la ocupación mental de aspirar a ella (en el camino de la preparación) es solo una aspiración. Y no pude ser realizada por la mente, ya que tampoco se conoce a través de la participación mental en la verdadera realidad (desde el camino de la visión en adelante). La razón por la que no se produce es que, según los sūtras, "un productor (o creador) no es observable", es decir, no se puede encontrar ninguna causa que pueda funcionar como productor. Por lo tanto, esto se expresa aquí como una prueba de que cualquier entidad causal o resultante con respecto a la prajñāpāramitā es inobservable mediante la percepción directa. En conclusión, dice el *Ālokā*, no es que la prajñāpāramitā se realice mediante una cognición sin aspecto (*nirākāra*), porque todos los estados conscientes per se son iguales en ser pura conciencia (*saṃvit*) sin contenido cognitivo. Pero tampoco es cierto que la prajñāpāramitā se realice mediante una cognición que implica un aspecto (*sākāra*) porque las cogniciones con aspectos no son necesariamente cogniciones de entidades reales subyacentes (así como ver dos lunas muestra el aspecto de dos lunas, mientras que solo hay una luna real). En otras palabras, esto

significa que, a diferencia de una conciencia onírica y demás, lo que conoce la prajñāpāramitā no carece completamente de base real (ya que conoce la realidad última –la prajñāpāramitā) ni su base es algo que pueda conocerse de manera ordinaria o manera dualista. De esta manera, la prajñāpāramitā está más allá de cualquier forma ordinaria de conocimiento y está libre de puntos de referencia y expresión. PBG (p. 532) explica que la realidad última es difícil de realizar porque es la detención de lo que se realiza a través de la cognición válida convencional (como ver u oír).

1101 CZ, pág. 301.

1102 El JNS (págs. 574-75) glosa que ésta es la división de los factores y remedios antagónicos en términos de la prajñāpāramitā de realizar la igualdad de los tres tiempos tal como estos factores fueron explicados en los sūtras. En un verso final, JNS dice que los Bodhisatvas que saben que cualquier aprehensión de características es un factor al que hay que renunciar, son victoriosos sobre todos los factores antagónicos a través de la profunda prajñāpāramitā que está libre de características.

1103 El CE enumera sólo seis ejemplos, omitiendo los "ecos." En lugar de "ilusión óptica," los sūtras y la mayoría de los demás comentarios tienen "una ciudad de gandharvas" (que es básicamente un ejemplo particular de ilusión óptica).

1104 El JNS (pags. 576 y 581-82) comenta que, entre los diez entrenamientos, (1)-(4) son los cuatro entrenamientos en la prajñāpāramitā profunda. A estos, Āryavimuktisena les aplica el término convencional "entrenamientos para dejar de apegarse." Algunos también dicen que estos cuatro son los entrenamientos naturales (ver IV.8-9a) porque son los entrenamientos que impregnan todas las etapas del camino. A diferencia de CE, JNS dice que sólo estos cuatro son entrenamientos (o preparaciones) para el yoga, mientras que los seis restantes son las etapas reales del yoga. Sin embargo, dado que "entrenamiento" es el tema principal que se enseña en esta sección, los seis restantes también se designan con el término convencional "entrenamiento." En particular, (3) significa dejar de aferrarse a lo incompleto como soporte en el que centrarse en el camino (formas imaginarias y concebidas) y a lo completo como tal soporte (forma perfecta), que es el entrenamiento en el desapego. (4) significa incluso dejar de aferrarse a este mismo desapego. (5) La instrucción de que la prajñāpāramitā (el objeto con el que debemos familiarizarnos) es inmutable representa el entrenamiento para dejar de aferrarnos a ella y nunca cambiar a nada más. (6) La instrucción de que no hay ningún agente en esta prajñāpāramitā que sea el objeto con el que familiarizarse representa el entrenamiento para dejar de aferrarse a la prajñāpāramitā profunda, el agente mismo. (7) Los tres tipos de lo que es difícil de hacer para los Bodhisatvas se refieren a los entrenamientos para dejar de aferrarse en términos de que es difícil (a) no desanimarse cuando se enseña la prajñāpāramitā semejante al espacio; (b) hacer esfuerzos hacia esta prajñāpāramitā semejante al espacio; y (c) no alejarse de la iluminación semejante al espacio. Para conectar esto con los tres conocimientos, aquí se enseña la importancia de no ser pusilánimes porque el conocimiento de todos los aspectos es un objetivo difícil de alcanzar; el esfuerzo es importante porque, en consecuencia, es difícil entrenar el conocimiento del camino; y una mentalidad de no alejarse de la gran iluminación es importante porque, en consecuencia, la actividad del conocimiento de las entidades es difícil [*Ālokā* (D3791, fol. 170b.7): Al observar todos los fenómenos como el espacio, en la verdadera realidad no hay diferencia en términos de prajñā o cualquier otra cosa. Sin embargo, dado que los Bodhisatvas se ponen la armadura del vigor y demás en aras del conocimiento de todos los aspectos, es muy difícil]. (8) La instrucción de que los frutos de quien entra en la corriente, etc., se obtienen mediante el entrenamiento en la prajñāpāramitā es la siguiente. Dado que esos frutos se obtienen de acuerdo con el destino de aquellos que se entrenan en la prajñāpāramitā con mayor o menos excelencia, existen deseos de muchos frutos a través de tales entrenamientos en su causa –la prajñāpāramitā. El entrenamiento aquí es dejar de aferrarse a esos deseos. (9) Es el entrenamiento para dejar de aferrarse al hecho de que aquellos que se esfuerzan en los yogas profundos de la prajñāpāramitā son independientes de la

protección de otras personas. (10) La razón de tal independencia es que los Bodhisatvas, o aquellos que se establecen en equilibrio meditativo en la prajñāpāramitā, entienden todos los fenómenos como ilusiones, etc. Por tanto, revelan la falta de naturaleza de la tríada de objeto a dañar, sujeto que daña y el daño mismo. Entonces, ¿Qué protección deberían necesitar los demás? Sin embargo, el entrenamiento aquí es dejar de aferrarse a ser independiente de esta manera. Algunas personas también dicen: "Los primeros cuatro son entrenamientos naturales, mientras que los otros seis son entrenamientos situacionales (ver IV.8-11) porque necesitan ser cultivados al enfrentar ciertos factores antagónicos" (esto se encuentra en RT). Entre estos últimos, (5) es el entrenamiento en cuanto a la naturaleza de los fenómenos y del tema, mientras que (6) es la que se refiere a los portadores de esta naturaleza y del objeto. Respectivamente, (7)-(10) son los entrenamientos en términos de actividad o función, causa, fruto y lo que hace comprender. En resumen, aunque estos diez son bien conocidos como "los entrenamientos en el conocimiento de las entidades" y esta designación no es contradictoria si uno piensa en ellos como algo que se enseña en este tercer capítulo sobre el conocimiento de las entidades, no son entrenamientos que de acuerdo con el modo de aprehensión del conocimiento de las entidades. Más bien, son entrenamientos para practicar la prajñāpāramitā, como se enseña en el segundo capítulo, porque son yogas para dejar de aferrarse a diez objetos, como la forma. Estos entrenamientos incluyen los tres niveles de entrenamiento en los caminos de la visión, familiarización y no aprendizaje. Aunque apenas es aceptable relacionar lo que se enseña explícitamente aquí con el v, en realidad estos entrenamientos existen desde el camino de la preparación hasta el final del continuo en el décimo bhūmi. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 582-83) dice que, entre los siete ejemplos mencionados en (10), las ilusiones representan la unión de causas y condiciones; espejismos, siendo contradictorios el modo de aparecer y el modo real de ser; los sueños, la transformación de tendencias latentes; ecos, dependencia de las condiciones; el reflejo de la luna en el agua, que aparece pero no se aleja de la forma real de ser; una ciudad de gandharvas, la falta de apoyo para sostener algo; y creaciones mágicas, no habiendo agentes reales. Aplicando esto a todos los fenómenos, el entrenamiento es dejar de aferrarnos a meras apariencias. Estos diez entrenamientos de los Bodhisatvas son los que AA enseña explícitamente, mientras que los Śrāvakas y Pratyekabudas se entrenan de maneras opuestas a estos diez. LN (vol. 2, págs. 83 y 85) dice que estos diez entrenamientos son entrenamientos en la no referencialidad mediante la eliminación del apego a cualquier característica de la propia práctica. Los diez implican tanto el equilibrio meditativo como el logro posterior, pero los primeros seis se refieren principalmente al equilibrio meditativo, mientras que el décimo se refiere principalmente al logro posterior. La línea divisoria es que los diez entrenamientos reales existen en el camino de la preparación, ya que son las causas del camino posterior de la visión. Sin embargo, en términos de que los caminos superiores incorporan las cualidades de los inferiores, no es contradictorio decir que estos entrenamientos también existen en los caminos de la visión y la familiarización. YT (págs. 335-36) define los entrenamientos en el conocimiento de entidades que dejan de aferrarse como "los yogas de familiarización no referencial a través de la participación mental en el conocimiento de todos los aspectos y, por lo tanto, renunciando al compromiso manifiesto de apego con respecto a todos los fenómenos internos y externo que ahí existen." Estos diez entrenamientos existen desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo. PSD (págs. 238-39) está de acuerdo con estos límites porque los diez entrenamientos en el conocimiento de las entidades son los remedios para aferrarse a cualquier característica con respecto a la visión, la meditación, la conducta, el fruto, el sujeto y el objeto y, por lo tanto, deben cultivarse mientras surjan dichas características. El NSML (págs. 356-57 y 359) explica que estos entrenamientos en el conocimiento de las entidades pertenecen a la progresión de los factores a ser abandonados y sus remedios durante el posterior logro de los Bodhisatvas, ya que la misma progresión durante su equilibrio meditativo ya se enseñaba en el segundo capítulo. Porque aunque lo que se enseña en ambos capítulos es similar al incluir tal progresión durante el equilibrio meditativo, la distinción entre estar cerca o lejos del conocimiento de todos los aspectos se enseña aquí en virtud de la

característica específica de, respectivamente, saber o no saber dicha progresión durante el logro posterior. Todos estos entrenamientos existen sólo en el camino de la preparación.

1105 CZ, pág. 302.

1106 Sct. trilakṣaṇa, Tib. mtshan nyid gsum. Éste es otro nombre común para las tres naturalezas.

1107 Este símil Indio común se encuentra en muchos textos de Yogācāra, como el *Trisvabhāvanirdeśa* de Vasubandhu (versos 27-30; para una traducción, ver, por ejemplo, Brunnhölzl 2007a, pags. 47-53). Allí, se dice que la conciencia ālaya es como un mantra, la talidad como la madera, la imaginación como el aspecto aparente del elefante y la dualidad como la noción de un elefante ahí fuera. En otras palabras, la conciencia ālaya es el "agente" que hace manifiestas las meras apariencias ilusorias de la naturaleza dependiente de lo otro, siendo su "contenido" dualista (aquí un "elefante" aparentemente externo) la naturaleza imaginaria. La naturaleza perfecta, o la talidad, es lo que realmente está ahí, simplemente percibido erróneamente (un trozo de madera, que fue utilizado por los magos Indios como soporte que, a través del poder del mantra y demás, parecía manifestarse como una apariencia ilusoria). Sin embargo, aunque el ejemplo de un trozo de madera para la talidad a menudo se interpreta como cosificando la naturaleza perfecta como un resto sólido, una vez que la dualidad ha desaparecido, no se entiende de esa manera (al menos por Vasubandhu y casi todos los Yogācāras). Aunque se trata de una metáfora aparentemente estática y material, familiar en el contexto tradicional Indio, el punto no es reivindicar una noción estática o cosificante de la talidad, sino ilustrar que el modo dinámico de ser de las cosas tal como son en realidad es la base de todas las apariencias. En otras palabras, la talidad, la naturaleza perfecta o la realidad última no es simplemente una nada en blanco.

1108 En otras palabras, el primero (Tib. mtshan nyid chad pa'i kun brtags) se refiere a puras imputaciones mentales de lo que, desde un punto de vista Yogācāra, no existe en absoluto de ninguna manera, como un yo verdaderamente existente o sustancia material externa. Este último (Tib. rnam grangs pa'i kun brtags) se refiere a imágenes mentales de fenómenos convencionalmente existentes (como cuando se piensa en un libro o una persona); apariencias dualistas para conciencias no conceptuales; e inexistentes que todavía parecen aparecer claramente (como ver ratones morados cuando se está borracho).

1109 Para más detalles sobre las tres naturalezas, consulte el Apéndice I3C y la Bibliografía, especialmente Brunnhölzl 2004 (págs. 462-71 y 480-86), 2007b (págs. 60-62) y 2009 (págs. 35-53).

1110 La última oración no está clara y no tiene ninguna referencia identificable en los sūtras (como también se indica en JNS, la porción correspondiente es CZ, p. 305). JNS (págs. 583-84) comenta que los Bodhisatvas necesitan cultivar cada uno de los diez entrenamientos anteriores practicándolos mediante la cuádruple igualdad, lo que sirve para eliminar obstáculos. Estos cuatro se refieren respectivamente a estar libre de aprehender (1) cualquier entidad con la característica definitoria de funcionamiento; (2) cualquier característica de forma, que son simplemente designaciones imputadas; (3) cualquier cosa que esté delimitada positivamente como "yo" y cualquier cosa que esté delimitada negativamente como "otro"; (4) cualquier entidad que sea un soporte o algo soportado. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 584-85) dice que estas cuatro igualdades se refieren a los aspectos cognitivos de los diez entrenamientos en términos de detener cualquier presunción sobre cualquier tema u objeto. Por lo tanto, significan estar libres de cualquier presunción (o que tales presunciones sean inobservables) en términos de aferrarse a (1) los fenómenos por tener una naturaleza; (2) sus características (como el color y la forma) (3) los puntos de referencia de "yo" y "mío," que provienen de no comprender la naturaleza y los aspectos de los fenómenos [*Ālokā* (D3791, fol. 172a.4): puntos de referencia como las clasificaciones dobles o vigésimas de la forma] y (4) darse cuenta de las formas en que aparecen los fenómenos y cómo son en realidad. La razón por la cual se ve directamente la naturaleza fundamental de todas las

entidades (skandhas, dhātus y āyatanas) en el camino de la visión (como se analiza en III.11 y sigs.) debe ir precedido de haberse familiarizado con esta cuádruple igualdad, y es que tal visión no se manifestará sin haber puesto fin a los cuatro tipos de presunción mencionados anteriormente sobre estas entidades.

1111 El Sánscrito de las líneas III.11ab (*dharmajñānānvayajñānakśantijñānakṣaṇātmakaḥ*; correspondiente a las líneas be en la traducción) es un compuesto único y –dado el orden habitual de las cuatro disposiciones y cogniciones– un tanto peculiar, que puede descomponerse en más de una manera. Por ejemplo, el Tibetano tiene una "y" entre "cognición del Dharma, cognición posterior" y "disposición..." Sin embargo, la mayoría de los comentarios simplemente leen esto como "disposición para *la cognición del Dharma*, cognición del Dharma, *disposición para la cognición posterior* y *cognición* posterior." Desde una perspectiva Sánscrita (como se representa en la traducción), parece más probable que *kśantijñānakṣaṇātmakaḥ* represente un compuesto en sí mismo, con su sentido general ejemplificado por *dharmajñāna* y *anvayajñāna*. Así es como lo leen PBG (p. 535) y BT (p. 476) (también JNS usa la frase "momentos de disposición y cognición" dos veces aquí). Alternativamente, el compuesto general también podría leerse como "tiene el carácter de cogniciones momentáneas –cognición del Dharma, cognición posterior y sus disposiciones" (NSML [p. 364] habla de "tener el carácter de dieciséis sabidurías momentáneas").

1112 El JNS (p. 586) explica que la naturaleza del camino de la visión que se enseña aquí es la realización clara de las cuatro realidades libres de las treinta y dos superimposiciones en términos de los dieciséis aspectos de las cuatro realidades. En cuanto a clasificarlas, el *Vṛtti* explica las dieciséis disposiciones y cogniciones como las dieciséis sabidurías libres de las dos veces dieciséis superimposiciones de acuerdo con lo que los sūtras y AA enseñan explícitamente aquí. Haribhadra explica estos dieciséis relacionándolas con las cuatro sabidurías y las cuatro disposiciones para el Dharma de estar libre de cuatro conjuntos de ocho superimposiciones. El propósito de enseñar que el camino de la visión de los Bodhisatvas debe estar libre de estas treinta y dos superimposiciones es que necesita ir más allá de los caminos de los tīrthikas, los Śrāvakas y los Pratyekabudas, quienes respectivamente albergan un conjunto de dieciséis superimposiciones como se indicó anteriormente.

1113 Nótese que el siguiente comentario relaciona cada uno de los dieciséis aspectos aquí con el correspondiente entre los dieciséis aspectos de las cuatro realidades según el sistema Śrāvaka.

1114 El Tibetano de la línea III.12d dice "estar sin apego" (*chags pa spangs pa*) y CE comenta en consecuencia.

1115 El JNS (págs. 588-89) comenta sobre los dieciséis momentos de sabiduría anteriores de la siguiente manera. (1) Debido a que los objetos (la forma, etc. de la naturaleza de los fenómenos) no son permanentes ni impermanentes, el sujeto que sabe esto (la disposición del Dharma del sufrimiento) también está libre de permanencia e impermanencia. (2) Debido a que esos objetos (la forma última, etc.) están más allá de los extremos, el sujeto que conoce esto (la cognición del Dharma del sufrimiento) también está libre de todo estar más allá o no estar más allá de los extremos. (3) Debido a que estos objetos son puros, el sujeto que sabe esto (la disposición posterior al sufrimiento) también está libre de ser puro o impuro. (4) Debido a que estos objetos no surgen ni cesan, etc. (es decir, carecen de fenómenos afligidos o purificados), el sujeto que conoce esto (la cognición posterior del sufrimiento) también está libre de no surgir, no cesar, etc. (5) Debido a que estos objetos son puros como el espacio, el sujeto que sabe esto (la disposición para el Dharma del origen del sufrimiento) también está libre de manchas, al igual que el espacio. (6) Debido a que estos objetos no tienen apego, el sujeto que conoce esto (el origen de la cognición del Dharma) también está libre de todo apego y libre de cualquier ser libre de apego. (7) Debido a que estos objetos no pueden ser captados, el sujeto que lo sabe (la disposición posterior del origen) también está libre de toda aprehensión y no aprehensión. (8) Debido a que estos objetos son inexpresables como una naturaleza propia, el sujeto que sabe esto (el conocimiento posterior del origen) también

está libre de cualquier naturaleza de expresabilidad o inexpresabilidad. (9) El objeto (la realidad sutil de la cesación) y su sujeto (la disposición del Dharma para la cesación) están ambos más allá del camino puro. Además, la profunda realidad de la cesación (el objeto que es imposible transmitir a los flujos mentales de los demás mediante la expresión del significado de este sujeto y objeto) no es observable. Por estas razones, lo mismo se aplica a su tema (la disposición para la cesación del Dharma). (10) Debido a que este objeto (la cesación) está libre de todo servicio como objeto de enfoque, lo mismo ocurre con su sujeto (la cesación de la cognición del Dharma). (11) Dado que este objeto es absolutamente puro, lo mismo ocurre con su sujeto (la disposición posterior a la cesación). (12) Debido a que en este objeto (la morada última de la cesación) no surgen enfermedades, etc., lo mismo ocurre con su sujeto (el conocimiento posterior de la cesación). (13) La disposición del camino para el Dharma extingue los reinos desagradables y otorga toda excelencia. (14) La cognición del Dharma del camino es la no conceptualidad con respecto a la manifestación directa de los frutos de la liberación y la omnisciencia a través de la prajñāpāramitā. (15) La disponibilidad posterior del camino significa que no tiene relación con ninguna característica. (16) La cognición posterior del camino es la sabiduría de que no surge ninguna conciencia que se base en entidades o nombres (los objetos o medios de expresión, respectivamente). Los eruditos anteriores declararon: "De acuerdo con el camino de la visión de los Śrāvakas, las cuatro tipos de las cuatro realizaciones, como la disposición para el Dharma (los sujetos), inducen certeza acerca de los objetos que son las respectivas naturalezas aparentes de las cuatro realidades. Sin embargo, en el camino de la visión Mahāyāna, estos dieciséis momentos de sujetos, mientras se centran en las cuatro realidades, inducen certeza sobre los objetos que son las respectivas naturalezas últimas de estas realidades. Por lo tanto, existe una diferencia entre los seguidores del Mahāyāna y el Hīnayāna en términos de la forma en que los sujetos perceptivos (las sabidurías) inducen certeza sobre diferentes objetos –los modos de lo aparente y lo último de ser de las cuatro realidades, respectivamente. Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (págs. 589-93) dice que la disposición para el Dharma y demás del sufrimiento son la comprensión de que todos los fenómenos (1) están libres de ser permanentes o impermanentes debido a que carecen de naturaleza propia; (2) libre de los extremos de permanencia y extinción por estar libre de sufrir o no sufrir; (3) primordialmente puro por estar libre de estar vacío o no vacío; y (4) no surgir ni cesar por no ser de la naturaleza de una identidad o ausencia de identidad. Así, los aspectos de la realidad Mahāyāna del sufrimiento ponen fin a los extremos de ambos lados –ni sufrir, afligido, atado, etc., ni estar sin sufrimiento, purificado, liberado, etc. (lo mismo se aplica a los tres realidades restantes). La disposición para el Dharma y demás del origen del sufrimiento son las realizaciones del ser (5) la libertad semejante al espacio de ser o no ser una causa debido a que todo lo que se presenta como causas y no causas es engañoso y nulo; (6) la renuncia a todos los apegos de las aflicciones primarias y secundarias por no implicar algún origen o falta de origen; (7) libre de cualquier base de imputación por aferrarse a algo como "esto" o "aquello" por no estar conectado con el surgimiento, el no surgimiento, lo mismo y lo diferente; y (8) inexpresable por naturaleza propia por estar libre de ser o no ser una condición. La disposición para el Dharma y demás de la cesación que realmente cumple esta función son las realizaciones de (9) que es imposible transmitir el significado de la cesación a los flujos mentales de otros a través de expresiones verbales debido a que no está conectado con la cesación o la no cesación; (10) no sirve como objeto de enfoque porque no es ni paz ni no paz; (11) su ser libre de los dos extremos y puro por estar libre de ser o no ser excelencia; y (12) ninguna enfermedad de error que surja en él por no ser ni no ser liberación final. La disposición para el Dharma y demás del camino son las realizaciones de (13) que las ubicaciones de los reinos desagradables están completamente extintas debido a que están libres de ser o no ser el camino; (14) su no conceptualidad sobre los medios para manifestar el fruto supremo por no estar mezclado con el ser o no ser apropiado; (15) no estar conectado con las características de todos los fenómenos por estar libre de ser o no ser realización; y (16) no surgir ninguna conciencia con respecto tanto a los objetos cognoscibles (los referentes específicamente caracterizados que son los objetos de expresión) como a los términos (los medios de expresión generalmente caracterizados) por no ser ni conducentes ni no conducentes a la liberación. En

cuanto al significado de "ni permanente ni impermanente" en (1), la naturaleza del sujeto (las disposiciones y cogniciones) es una negación implicativa. Sin embargo, dado que el objeto no es ni permanente ni impermanente, no es más que una negación no implicativa. Algunos dicen que "no permanente" implica "impermanente" y "no impermanente" implica "permanente" y que, por lo tanto, el aspecto aquí es su inseparabilidad, pero esto está muy oscurecido. En cuanto a los tipos de realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas (como sus caminos de la visión), los Bodhisatvas deben conocerlos por el bien de los demás, pero estas realizaciones no son algo que estos Bodhisatvas deban manifestar y menos aún algo con lo que familiarizarse. Por lo tanto, aquí no se enseña un camino de Bodhisatvas que se familiaricen con estos tipos de realizaciones. Algunos pueden decir: "Si los Bodhisatvas no manifiestan el camino de la visión de los Śrāvakas, entonces los Bodhisatvas que no han pasado por caminos inferiores no podrían abandonar los oscurecimientos aflictivos porque el abandono de los oscurecimientos aflictivos depende de cultivar el camino de los dieciséis aspectos, como la impermanencia." No existe tal defecto porque los Bodhisatvas no luchan por una liberación que consista simplemente en renunciar a las aflicciones. En este capítulo de AA, no se enseña un camino de familiarización de los Bodhisatvas en el que se familiarizarían con la ausencia de identidad de la persona que ya han visto en el camino de la visión porque no se familiarizan deliberadamente con la ausencia de identidad de la persona como remedio para los oscurecimientos aflictivos, lo cual implica que no luchan por un nirvāṇa que consista simplemente en la renuncia a los oscurecimientos aflictivos. "¿Qué habría de malo en que los Bodhisatvas se familiarizaran con la ausencia de identidad de la persona de esta manera?" Si lo hicieran, renunciarían a las causas de su renacimiento en el saṃsāra que llevan el nombre de "latencias del anhelo por el reino del deseo" porque la ausencia de identidad de la persona que implica los dieciséis aspectos de la impermanencia y demás es el remedio que erradica las semillas de este anhelo por el reino del deseo. Si los Bodhisatvas las erradicaran, abandonarían la naturaleza del conocimiento del camino. Porque los siete bhūmis impuros de Bodhisatvas que no han pasado previamente por caminos inferiores, no podrían acumular karma no contaminado en virtud de las tendencias latentes de la ignorancia y tampoco habría otras causas para que lograran una existencia samsārica. Algunos pueden objetar: "Pero entonces los Bodhisatvas de los primeros nueve bhūmis que no han pasado previamente por los caminos inferiores no podrían nacer en el reino de la forma porque no han abandonado las latencias del reino del deseo, y uno no es capaz de nacer en el reino de la forma sin haberlas abandonado." Tampoco existe tal defecto porque es el rasgo distintivo de los Bodhisatvas en el camino de la preparación y hasta manifestar los estados reales de los niveles superiores sin haber renunciado a las causas para nacer en los inferiores y nacer igualmente en los inferiores sin retroceder desde los estados reales de los superiores. En resumen, no es el caso que los Bodhisatvas no sean capaces de abandonar los oscurecimientos aflictivos si no manifiestan los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas porque los Bodhisatvas han abandonado las aflicciones del primer bhūmi. La razón se aplica porque son capaces de renunciar a la totalidad de los oscurecimientos aflictivos que atan en el saṃsāra a través solamente de la disposición del Dharma del sufrimiento del camino de la visión Mahāyāna (ser capaz de hacerlo también significa que han abandonado los oscurecimientos cognitivos más burdos). Los Bodhisatvas simplemente no renuncian a los oscurecimientos aflictivos que se llaman latencias del anhelo por el reino del deseo al familiarizarse deliberadamente con la ausencia de identidad de la persona como remedio, pero eso no significa que no sean capaces de renunciar a ellas. Algunas personas se refieren al siguiente pasaje del *Vṛtti* (D3787, fol. 118b.5-6) como internamente contradictorio ya que explica que los Bodhisatvas manifiestan y no manifiestan los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabuda: "'El conocimiento y la visión de los Bodhisatvas miran las excelencias de los Śrāvakas y Pratyekabudas y luego las trascienden.' Esto se dice con la intención de que [los Bodhisatvas lo hagan] porque priorizan [el bienestar de] los demás. Además, esto se refiere a [el pasaje del sūtra] 'Los conocimientos y visiones de los que entran en la corriente a través de los Pratyekabudas representan [la disposición equilibrada de los Bodhisatvas que alcanzaron] la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento.'" En cuanto al significado de la primera parte de este pasaje (los Bodhisatvas no manifiestan estas realizaciones inferiores), a diferencia de los

Śrāvakas, ellos tampoco las manifiestan a través de los dieciséis aspectos tales como la impermanencia ni mediante la renuncia al anhelo por el reino del deseo. En cuanto al significado de la segunda parte de este pasaje (los Bodhisatvas manifiestan estas realizaciones), implica la intención de que es a través del camino de la visión directamente la vacuidad que renuncian a la identidad personal y al aspecto aprehendido de la identidad de los fenómenos y se dan cuenta de ambos tipos de ausencia de identidad en su totalidad. Por tanto, estas dos afirmaciones no son contradictorias porque el fundamento de la intención con la que fueron hechas no es la misma.

1116 CZ, pág. 306.

1117 El JNS (p. 594) dice que *Ālokā*, el *Vivṛti*, el *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta y el *Sārottamā* de Ratnākaraśānti comentan que el orden de los tres conocimientos en este verso final es aquel en el que fueron explicados en detalle hasta ahora. Los dos Vimuktisenas, la versión revisada del sūtra en veinticinco mil líneas y el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti explican que el verso se refiere al orden inverso de los tres conocimientos.

1118 CZ, pag. 309.

1119 A menos que lo indique (trad.), los temas generales del Apéndice I generalmente no son traducciones literales. La naturaleza de los tratados tradicionales Indo-Tibetanos en general y de JNS en particular es ser muy técnicos y de estilo conciso. Por lo tanto, para aclarar ciertos elementos, estar más en sintonía con el idioma Inglés y evitar redundancias, los materiales aquí están parcialmente parafraseados, complementados y/o ligeramente abreviados. En particular, cuando las citas en JNS se explican en el texto, a menudo no se traducen, sino que solo se hace referencia a ellas por sus números de página o verso en las fuentes respectivas.

1120 Págs. 270-314. Tenga en cuenta que la mayoría de los títulos y gran parte del contenido de la explicación de JG sobre la Bodichita corresponden estrechamente a la discusión de este tema en LSSP (fols. 92b.1-112a.5). Sin embargo, ocasionalmente, JG refuta las posiciones del LSSP (ver más abajo). Como se explica en la Introducción, LSSP utiliza numerosas plantillas de comentarios antiguas, lo que hace que sea bastante probable una fuente común de LSSP y JG.

1121 Lo más probable es que esto se refiera a XXXI.4, siendo el único verso del *Prajñāpāramitā-saṃcayagāthā* que habla de esto:

> Cuando los Bodhisatvas prueban los cinco placeres de los sentidos
> y, sin embargo, han buscado refugio en el Buda, el Dharma y la Saṃgha genuina,
> dirigiendo su atención hacia la omnisciencia, [pensando] "Me convertiré en un Buda."
> Deben ser conocidos como establecidos en la pāramitā de la ética.

1122 Esto debe referirse al *Bodhicittotpādasamādānavidhi* de Jetāri (D3968, fol. 242b.4-7), que presenta el refugio Mahāyāna invocando a todos los Budas y Bodhisatvas en las diez direcciones y luego refugiándose en las Tres Joyas (el Buda, el Mahāyāna Dharma, y la Saṃgha de los Bodhisatvas) hasta que uno alcanza la Budeidad con el fin de liberar a todos los demás seres sintientes del saṃsāra (la forma Śrāvaka de tomar refugio sería tomar refugio en el Buda, Śrāvaka Dharma y la Śrāvaka Saṃgha hasta que uno muera para liberarse uno mismo solo del texto de saṃsāra de Jetāri también se menciona por su nombre en JG a continuación, pero –a diferencia del *Tengyur*– se atribuye a Nāgārjuna.

1123 La tradición Tibetana distingue entre dos enfoques principales para generar la Bodichita a través de (1) considerar a los demás como iguales a uno mismo e intercambiarse con los demás y (2) la instrucción séptuple fundamental sobre causa y resultado. (1) Corresponde claramente al *Bodhicaryāvatāra* VIII.89 y sigs. de Śāntideva, pero generalmente se remonta a Nāgārjuna y Mañjuśri. En cuanto a (2), si bien puede considerarse que está parcialmente anticipado en ciertos pasajes del *Bodhisattvabhūmi*, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (por lo que generalmente se asocia con Maitreya y Asaṅga), el *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla y el *Bodhipathapradīpa* de Atiśa, no se

establece explícitamente ni en su totalidad en ningún lugar anterior a los textos completamente desarrollados de los géneros Tibetanos *lamrim* y *lojong*. Los siete pasos en términos de las causas progresivas que resultan en el paso subsiguiente respectivamente y, finalmente, en la generación de la Bodichita verdadera no artificial son (1) considerar a todos los seres sintientes como iguales; (2) reconocer a todos los seres sintientes como nuestras madres en el pasado; (3) recordar su bondad como nuestras madres; (4) deseando devolver su amabilidad; (5) desarrollar la bondad amorosa hacia ellos (deseándoles que posean la felicidad y sus causas); (6) desarrollar la compasión (desear que estén libres del sufrimiento y sus causas); y (7) desarrollar la intención superior (la actitud altruista superior de los Bodhisatvas que tienen en mente únicamente el bienestar de los demás, que está presente en ellos con la misma intensidad espontánea con la que los seres ordinarios suelen luchar por su propio bienestar).

1124 Sct. cetanā, Tib. sem pa.

1125 No pude localizar esta declaración exacta (que también es aducida por LSSP y PSD) en el *Bodhisattvabhūmi*. Lo más cercano que se encuentra en este texto es: “La aspiración perfecta por lo supramundano es la aspiración perfecta suprema e insuperable entre todas esas virtudes” (P5538, p. 135.5.5). Además, el *Bodhisattvabhūmi* (1.2, §§1.1.2. y 1.1.3.) explica que la Bodichita tiene los mismos dos objetos de enfoque –la iluminación y el bienestar de los demás– que Vasubandhu y otros hacen a continuación.

1126 Limaye ed., pág. 42. Según Vasubandhu, las tres cualidades son (1) el gran entusiasmo por alcanzar lo profundo y realizar tareas difíciles durante mucho tiempo en virtud del vigor semejante a una armadura, así como un gran esfuerzo en virtud del consiguiente vigor de aplicación; (2) el gran propósito de preocuparse por el bienestar de uno mismo y de los demás; y (3) el gran resultado de alcanzar una gran iluminación. Así, las tres cualidades son las cualidades producidas por una persona, la cualidad de trabajar en beneficio de los demás y la cualidad de madurar y lograr el fruto. Los dos objetos de enfoque son (1) una gran iluminación y (2) promover el bienestar de los demás.

1127 Pág. 31.

1128 Al igual que LSSP (fol. 93a.5-6), JG dice a continuación que Āryavimuktisena identifica una conciencia mental que se centra en la virtud como representante de la Bodichita porque las cinco conciencias sensoriales están orientadas únicamente hacia afuera, mientras que la conciencia ālaya y la mente afligida son neutrales (es decir, ni virtuosas ni no virtuosas).

1129 Así, frente a una lectura más directa del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IV.1 y el comentario anterior de Vasubandhu, Haribhadra toma la “mente” (*citta*) en IV.1d como el elemento principal de la Bodichita en el sentido de una mente primaria, mientras que el factor mental “intención” “es sólo su ayuda mental asociada.

1130 Pág. 24; D3791, fol. 19b.1-5. Para conocer el pasaje muy similar en el que se basa aquí el *Ālokā*, véase pag. 15 del *Vṛtti* e inferiores en 2ba3.

1131 D3793, fol. 82a.7-82b.3.

1132 Posteriormente, JG (págs. 291-92) elabora más sobre el propósito de etiquetar la generación de la Bodichita con el nombre de “deseo” o “esfuerzo” como su causa. En los flujos mentales de los Bodhisatvas que luchan por el bienestar de los demás y la iluminación, todos los fenómenos virtuosos del Mahāyāna aumentarán de acuerdo con este esfuerzo. Así, esta etiqueta de “deseo” o “esfuerzo” se utiliza para hacer comprender (1) que esta resolución esforzada es la primera causa específica de su resultado (Bodichita) y (2) que este resultado surge de esta causa y concuerda con ella. El propósito del nombre de ayuda mental que se le da a lo que está asociado con ella radica en hacer comprender que la generación de Bodichita que surge en los Bodhisatvas está dotada de aspiración –la ayuda mental para luchar por la iluminación. En general, “resolución” y “aspiración”

ambas son similares en la lucha por una entidad deseada. Sin embargo, la primera aparece como el aspecto que es el deseo de actuar o hacer algo, mientras que la segunda aparece como el aspecto que es el deseo de lograr algo. Por lo tanto, aquí el deseo de actuar por el bienestar de los demás se explica como “resolución,” mientras que el deseo de alcanzar la iluminación se refiere a “aspiración.” De esta manera, la primera se explica como la causa de la Bodichita, mientras que la segunda se refiere a su ayuda mental. La resolución causal representa la compasión que tiene el aspecto de centrarse en el bienestar de los demás como su objeto de enfoque directo y desear que esos otros estén libres del sufrimiento. Dado que la generación de Bodichita surge de esta causa que la precede, esta causa se explica como su resultado. La aspiración que sirve como ayuda mental para generar Bodichita tiene el aspecto de estar enfocado en la iluminación como su objeto de enfoque directo y desear alcanzarla. Se explica como la ayuda mental para generar Bodichita porque opera simultáneamente con ella.

1133 En resumen, Maitreya, Asaṅga y Vasubandhu explican la Bodichita como un caso particular del factor mental “intención,” mientras que Āryavimuktisena, Bhadanta Vimuktisena y Haribhadra no identifican la Bodichita como un factor mental, sino como una mente primaria, una mente particular –un caso de la conciencia mental.

1134 El *Munimatālaṃkāra* (D3903, fol. 173a.7f) presenta brevemente la esencia de lo que dicen el *Vṛtti* y el *Ālokā*, pero no entra en dicho reparo y su respuesta.

1135 D3805, fol. 10a.7-10b.1.

1136 No pude localizar esta línea en el texto de Atiśa, que dice (D3804, fol. 232b.4):

> El deseo de Budeidad por el bien de los demás
> se explica como su definición por Maitreya.

1137 D3800, fol. 8b.6-7.

1138 D3801, fol.79a.7-79b.1. LSSP (fol. 93b.2-4) agrega aquí que la explicación de Dharmamitra en su *Prasphuṭapadā* sigue a Haribhadra, pero es un poco confusa y dice: “Según algunos, la ‘Bodichita generadora’ se enseña como la entidad primaria en [el proceso de] la generación de Bodichita, es decir, aspirantes y demás, según otros, se designa como las ayudas que hacen que la generación de Bodichita aumente, es decir, la generosidad, etc. Según otros, son sus resultados los que se etiquetan. como [Bodichita], es decir, el camino del progreso único [(el octavo bhūmi)] y etc.”

1139 Esta y las siguientes citas del *Vṛtti* se encuentran en la p. 15.

1140 El comentario de Gendün Drub sobre el *Abhidharmakośa* (Varanasi 1973, p. 98) dice que esta cita es de un sūtra.

1141 Como se mencionó en el contexto del homenaje de los traductores al comienzo del AA, es en el sentido de la definición de Bodichita generadora que el *Ālokā* (p. 31) explica el significado de *Bodhisatva*. Se considera que *bodhi* se refiere al poder de prajñā tomando la iluminación como objeto y *sattva* para referirse a la fuerza de la compasión tomando a los seres sintientes como objetos. Así, literalmente, los Bodhisatvas son “aquellos para quienes la iluminación y los seres sintientes [sirven como sus objetos]” (un compuesto *bahuvrīhi* bastante peculiar en Sánscrito). PK (fol. 30a.3-30b.2), siguiendo el *Saṃcayagāthāpañjikā* de Haribhadra (D3792, fol. 5a.2), explica la generación de Bodichita como la generación de la mente como vacuidad con un corazón de compasión. A través de la compasión, los Bodhisatvas se centran en el objetivo que es el bienestar de los demás, mientras que la vacuidad se refiere al prajñā, a través de la cual desean la iluminación perfecta. Por tanto, la compasión es lo que logra y el prajñā es lo que purifica. Además, la compasión se cuenta como acumulación de mérito porque tiene como objetivo realizar todas las actividades por el bienestar de los demás. Prajñā representa la acumulación de sabiduría ya que significa actuar en aras de la iluminación. De esta manera, al morar en la compasión que se apodera

de la apariencia y en el prajñā que se apodera de lo último, estas dos se ayudan mutuamente. En virtud de esto, en forma de mera ilusión, operan y realizan de manera simultánea. Por esta razón, el *Saṃcayagāthapañjikā* (fol.7a.1-2) dice: "Por lo tanto, la naturaleza de la generación ilusoria de la Bodichita abarca el conocimiento de todos los aspectos y las ocho realizaciones claras."

1142 D3940, fol.7a.5-6.

1143 D3874, fol. 6b.6.

1144 D3872, fols. 51bf.

1145 D3915, fol. 25a.2-4.

1146 LSSP (fol. 94b.2-6) agrega la posición del posterior Buddhaśrījñāna ("La Bodichita de aspiración es la de todos los [caminos] mundanos, mientras que la Bodichita de aplicación comienza con [el primer bhūmi] 'Alegría Suprema'") y dice que Ngog Lotsāwa está de acuerdo con ello. LSSP descarta todas las posiciones como las de Buddhaśrījñāna y Dharmamitra que trazan la línea entre las Bodichitas de aspiración y aplicación en términos de ser adoptadas o no a través de una ceremonia; haber alcanzado o no la irreversibilidad; o asumir un compromiso respecto de la causa y el fruto, respectivamente. Porque todos se desvían del sistema *Gaṇḍavyūhasūtra* y Śāntideva que comenta la intención de este sūtra.

1147 D3875, fol. 94a.6-7.

1148 Como se mencionó anteriormente, el *Tengyur* atribuye este trabajo a Jetāri.

1149 La frase "La característica de la aspiración debe manifestarse" se encuentra en el *Bodhicittotpādasamādānavidhi* (D3968, fol. 243a.2) justo después de la recitación del *Bodhicaryāvatāra* III.11 y 21-22. El texto trata de describir la ceremonia para generar la Bodichita, pero en realidad sólo habla de una única ceremonia y no de una ceremonia separada para la Bodichita de aspiración. Esto incluso se hace explícito en la sección que sigue a la frase anterior, en la que Jetāri dice que uno debe adoptar la Bodichita tanto de aspiración como de aplicación recitando tres veces el *Bodhicaryāvatāra* III.23-24.

1150 Como se señaló antes, en el Budismo, la "sustancia" incluye no sólo la materia, sino también la mente.

1151 El *Tengyur* no contiene ese texto.

1152 Esta posición se encuentra en el LSSP de Tsongkhapa (fol. 96a.1-4). Los comentaristas Gelugpa posteriores, como el primer 'Jam dbyangs bzhad pa (1648-1721), no están de acuerdo con Tsongkhapa y dicen que la Bodichita tanto de la aspiración como de la aplicación se desarrollan simultáneamente en el camino menor de la acumulación. Sin embargo, el primer tipo de Bodichita debe mantenerse sólo hasta el séptimo bhūmi, mientras que el segundo debe retenerse hasta la Budeidad (*mngon par rtogs pa'i rgyan gyi mtha' dpyod shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don kun gsal ba'i rin chen sgron me*, N. Gelek Demo ed., Serie Gedan Sungrab Minyam Gyumphel, Nueva Delhi 1973, vol. 46, págs. 287.2 y 289.4). Nótese en este contexto que, según el *Prajñāpāramitāyanabhāvanākramopadeśa* de Jñānakīrti (citado en LSSP, fol. 95b.4), las primeras tres generaciones de Bodichita en AA I.19-20 son las divisiones de la Bodichita de aspiración, mientras que las diecinueve restantes representan la Bodichita de aplicación. El maestro Ñingma 'Jigs med gling pa (1729-1798) está de acuerdo con esto (*Obras Completas* de Kum-mkhyen 'Jigs-med-gling-pa en Ngagyur Ñingmay Sungrab Series, ed. Sonam T. Kazi, Gangtok 1970, vol. 29, pág. 483).

1153 D3915, fol25a.4.

1154 Literalmente, la línea IV.8d tiene "supremo" (Sct. paramatā, Tib. dam pa), que el *Bhāṣya* y todos los comentarios posteriores interpretan como "último" (Sct. paramārtha, Tib. don dam).

1155 Otros equivalentes de la Bodichita última incluyen la prajñāpāramitā, Dharmadhātu, realidad última, sabiduría no conceptual, la vacuidad que tiene un corazón compasivo, la naturaleza de Buda y la naturaleza de la mente.

1156 D3916, fol. 44a.2-5.

1157 Tib. rim gyis 'jub pa'i sgom don (D3938). En términos tanto de diseño como de contenido, este texto puede considerarse como una versión abreviada del Bhāvanākrama de tres volúmenes de Kamalaśīla. Como contraparte, Vimalamitra también escribió un **Sakṛtpraveśikanirvikalpa-bhāvanāpada* (Tib. cig car 'jug pa mam par mi rtog pa'i sgom don). En resumen, la Bodichita que surge al hacer el voto es equivalente a la Bodichita aparente, que existe en los caminos de acumulación y preparación. La Bodichita que surge a través del poder de la familiarización es equivalente a la Bodichita suprema, que existe desde el camino de la visión en adelante.

1158 Esto se repite en el verso 107 del *Bodhicittavivaraṇa*.

1159 El *Bhāṣya* comenta que los Bodhisatvas, al aumentar tanto su virtud como su compasión, llegan a ser siempre virtuosos y compasivos. Por eso siempre se deleitan en la felicidad porque son virtuosos. También se deleitan en su propio sufrimiento, como puede suceder mientras logran el bienestar de los demás, porque son compasivos.

1160 Ésta es una de las dieciocho subescuelas de los Śrāvakas, siendo una división de los discípulos de Mahākātyāyana.

1161 Tales explicaciones se encuentran, por ejemplo, en el comentario de Nyaön Kunga Bal.

1162 Para más detalles sobre la Bodichita, en particular las ceremonias de tomar el voto del Bodhisatva según las tradiciones de Mañjuśrī/Nāgārjuna/Śāntideva y Maitreya/Asaṅga/Dharmakīrtiśrī, así como los beneficios y principales incumplimientos de la Bodichita, consulte el Capítulo Nueve de *El Precioso Ornamento de la Liberación* de Gampopa (trad. Guenther, págs. 118-37); Ngari Panchen Pema Wangyi Gyalpo 1996, págs. 63 a 100; y Kongtrul Lodrö Taye 1995, págs. 161-213.

1163 El *Ālokā* (p. 27) también menciona y rechaza la posición de "otros" de que las últimas ocho generaciones de Bodichita se refieren a los caminos especiales de los Bodhisatvabhūmis. LSSP (fol. 112a.12) dice que esta posición así como la explicación de Buddhaśrījñāna (las primeras cuatro entre estas ocho pertenecen al octavo bhūmi; las dos siguientes, al noveno; y las dos últimas, al décimo) representan la intención de Āryavimuktisena.

1164 Como puede verse en estas dos líneas, generalmente se dice que "el camino del progreso único" se refiere al octavo bhūmi.

1165 D3801, fol. 80b.3-4.

1166 D3805, fol. 13a.2-4.

1167 LSSP (fol. 111b.3) agrega la posición de algunos de que las generaciones de Bodichita (15)-(19) representan los caminos especiales de los diez Bodhisatvabhūmis, que Sparham 2008b (p. 201) identifica como que se encuentra en el *Durbodhālokā* de Dharmakīrtiśrī. Este último (D3794, fols. 157b.6-158b.2) identifica (15)-(19) como el camino especial, pero no lo relaciona explícitamente con los diez bhūmis, aunque puede leerse de esa manera en el contexto general.

1168 Pág. 26.

1169 También escrito Sitaketu. Éste era el nombre del Buda Śākyamuni mientras moraba en el cielo de Tuṣita antes de su nacimiento en la tierra.

1170 Pág. 27.

1171 CZ, págs. 53-54. De acuerdo con los siguientes comentarios en *Vṛtti* y *Ālokā*, JG obviamente toma esto como una referencia a estos Bodhisatvas que habitan en Tuṣita y luego deciden nacer en

la tierra y mostrar el resto de los doce actos de un nairmāṇikakāya. Como se mencionó anteriormente, "el corazón de la iluminación" es el término para el lugar bajo el árbol bodhi en Bodhgaya, donde se dice que todos los Budas de esta tierra alcanzan la iluminación.

1172 Págs. 22 y 26, respectivamente.

1173 Págs.74-84.

1174 *Manas* tiene una amplia gama semántica, siendo principalmente una de las muchas palabras Sánscritas para "mente" en general, y también significa "mente conceptual," "pensamiento" e "imaginación" (también puede referirse a "intelecto," "inteligencia" "percepción," "espíritu," "opinión," "intención," "inclinación," etc.). Existe una clara falta de equivalentes adecuados para la mayoría de las ricas terminologías Sánscritas y Tibetanas utilizadas para la mente y sus múltiples facetas, pero también hay una necesidad de términos distintivos cuando se analizan las sutilezas del mapeo de "mente" en los textos Budistas, especialmente en el contexto de las ocho conciencias. Esta es la razón por la que *manas* se traduce en todo momento mediante el término técnico Español "mentación" (que proviene del latín *mens* ["mente," "pensar"] y *mentare* ["pensar"], que son afines al Sct. *manas*). *El Oxford English Dictionary* define "mentation" como "acción mental o estado mental," y el primero sugiere que la mente se encuentra en algún tipo de modo operativo, que es también uno de los significados principales de los términos Sánscritos y Tibetanos. En sus usos más específicos, dependiendo del contexto, puede referirse a la mente afligida (como en la tríada anterior de mente, mentación y conciencia), a la sexta conciencia o a la facultad mental. Para obtener más detalles, consulte a continuación y las discusiones sobre este término en Brunnhölzl 2007b (págs. 58-59) y 2009 (págs. 29-33).

1175 Págs. 314-20. De manera similar a la discusión de JG sobre la Bodichita, varios de los títulos y partes del contenido de las explicaciones de JG y JNS en las instrucciones corresponden a LSSP (fols. 112a.5117b.3). Sin embargo, en ocasiones, JG también refuta el LSSP (ver más abajo).

1176 Estos dos términos traducen Skt. *avavāda* (Tib. gdams pa o gdams ngag) y *anuśāsana* (Tib. rjes su bstan pa), que significan "instrucción," "enseñanza," "orden" o "precepto," pero que aquí se distinguen por JG de acuerdo con el *Vṛtti* (ver más abajo).

1177 JG, a pesar de hablar de un doble propósito, sólo da el siguiente propósito de "direcciones." Por lo tanto, esta oración aquí se inserta en analogía con la descripción de las diferentes funciones de "instrucciones" e "direcciones," como se presenta en la explicación de *Vṛtti* y JG a continuación (punto 6b).

1178 Como muestran los sūtras de la prajñāpāramitā y otros, también hay Śrāvakas y Pratyekabudas que son, al menos parcialmente, capaces de dar enseñanzas sobre el Mahāyāna.

1179 Se dice que los habitantes de este norteño en un sistema mundial de cuatro continentes de la antigua cosmología India tienen débiles facultades espirituales y también ciertos oscurecimientos físicos (como la maduración del karma previo) que generalmente les impiden ser recipientes adecuados para el Dharma.

1180 El LSSP (fol. 113b.3-4) agrega: "El *Abhisamayālaṃkāravṛittipiṇḍārtha* (D3795, fol. 256b.5-6) de Prajnākaramati dice: 'Comenzando con el nivel de principiante hasta el Budabhūmi, la práctica de los Bodhisatvas es pura en virtud de las instrucciones.' Sin embargo, el *Prasphuṭapadā* afirma: "En el camino ininterrumpido [del décimo bhūmi, los Bodhisatvas] no te esfuerzan por seguir las [instrucciones] porque son capaces de dar origen a la sabiduría auto-surgida." Por lo tanto, explica que [los Bodhisatvas] en su última existencia no dependen de instrucciones porque son capaces de alcanzar la iluminación sin depender de otros. Este refinamiento es bueno si las líneas divisorias [de las instrucciones] se presentan en términos de que los [Bodhisatvas] definitivamente tienen que escuchar las instrucciones, pero si son establecidas [en términos] del maestro, como se explicó antes, suben al Budabhūmi."

1181 Esta posición se encuentra en el LSSP (fol. 112b.1-3).

1182 CZ, págs. 203-4.

1183 En la pág. 31 del *Ālokā*, después de citar el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.17-18, hay una breve frase similar a la anterior ("A modo de permanecer mediante el poder de la mente siendo viable"), a la que sigue al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.3. Sin embargo, no se menciona el camino de la acumulación.

1184 Se dice que existen (1) las enseñanzas pronunciadas por el propio Buda; (2) aquellas que son dadas por otros bajo la influencia de bendiciones a través del cuerpo del Buda (como el *Daśabhūmikasūtra*), el habla (como el *Ajātasātrukaukrtyavinodanāsūtra*) o la mente (como Avalokiteśvara enseñando el *Sūtra del Corazón*); y (3) aquellas que están autorizadas por el Buda pero habladas por otros (los pasajes de cada sūtra que describen el escenario; su conexión con el sūtra real; las condiciones favorables; y el regocijo al final).

1185 D3796, fol. 43a.2.

1186 No pude localizar esta frase en este texto.

1187 D3804, fol. 232b.6.

1188 Pág. 31; D3788, fol. 11a.6-7.

1189 D3793, fol. 83b.6-7.

1190 D3801 (fol. 124b.3) dice literalmente: "Las instrucciones [se dan] para comprender primero los diez [temas] que deben comprenderse."

1191 Véase AA II.1ab.

1192 Esta es la primera de las cuatro secciones principales de las escrituras vinaya en el canon Tibetano.

1193 Sct. ṛṣi, Tib. drang srong. Originalmente, este era el término para los sabios que veían directamente los Vedas, más tarde fue la expresión general para los practicantes santos en el Hinduismo. También a Buda se le llama a veces "el gran vidente."

1194 No pude encontrar este pasaje en el *Ālokā* ni en ningún otro comentario en la sección *sher phyin* del *Tengyur*. El *Ālokā* sólo establece la distinción antes mencionada entre "instrucciones" e "direcciones" para proteger y no perder las cualidades que ya se han alcanzado y alcanzar aquellas que aún no se han alcanzado, respectivamente (p. 32).

1195 Págs. 96-100.

1196 CZ, págs. 56-57.

1197 LSSP (fol. 115a.4-5) agrega el *Mahāyānasaṃgraha*, el *Abhidharmasamuccaya*, el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* de Vasubandhu (en XI.77) y el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga diciendo lo mismo. Como se mencionó anteriormente, las diez distracciones conceptuales son en términos de no entidades o entidades, superimposición o negación, ser uno o diferente, la naturaleza de un fenómeno o sus características, y tomar un referente como su nombre o viceversa (para estos y sus remedios relacionados con los sūtras de la prajñāpāramitā, ver el *Mahāyānasaṃgraha* II.20-22; P5549, fols.

1198 Pág. 58.

1199 Págs. 32-33.

1200 Estos son los cuatro factores que conducen a la penetración, el camino de la visión y el camino de la familiarización (ver también AA I.37a).

1201 JNS enumera todos los comienzos de cada pasaje, comenzando con las cuatro realidades, que corresponden a los títulos de las secciones respectivas en CZ, págs. 60-66 y 74-94.

1202 El "eón incalculable" anterior se refiere al primero de los tres eones que necesitan los Bodhisatvas de facultades más agudas para alcanzar la Budeidad –un eón cada uno en (a) el nivel de compromiso a través de la aspiración (los caminos de acumulación y preparación); (b) los siete bhūmis impuros; y (c) los tres bhūmis puros. Según el *Bhāṣya* de los dos versos anteriores, los Bodhisatvas "aumentan su aspiración" significa que alcanzan un estado sin medida. Estos Bodhisatvas son "primordialmente puros" porque sus votos de Bodhisatva son puros y su visión Mahāyāna es precisa en virtud de su comprensión infalible de su significado. Tienen "excelente visión" y "mentes virtuosas" debido a que han estudiado mucho y están libres de impedimentos, respectivamente.

1203 D3791, fol. 326b.2-3.

1204 Nótese que, de aquí en adelante, no hay más presentaciones de JG en el Apéndice I, ya que JG termina después de AA I.22. Por lo tanto, a menos que se indique lo contrario, todas las secciones siguientes del Apéndice I son de JNS. En cuanto a la presentación general de las dos realidades aquí, sus dos primeros párrafos son una elaboración de la naturaleza de la práctica (AA I.21a; JNS, págs. 102-3), mientras que los tres párrafos siguientes elaboran sobre AA I.31c (págs. 181-83).

1205 Al comentar sobre *Vivṛti*, JNS (p. 187) dice que, lógicamente hablando, lo que surge tiene liberación final, y lo que tiene liberación final también implica nirvāṇa. Para obtener más detalles sobre cómo esta afirmación es errónea en términos de mezclar la realidad aparente y última, consulte la siguiente sección sobre las dos realidades a continuación.

1206 En las doxografías Tibetanas estándar, de entre las tres últimas frases, las dos primeras representan la posición de los Vaibhāṣikas sobre las dos realidades, mientras que se dice que la tercera es la posición de los Sautrāntikas. En cuanto a la primera, la realidad aparente significa que si los fenómenos burdos (como una taza o un continuo mental) se destruyen físicamente o se descomponen mentalmente, debido a la falta resultante de estos fenómenos, los estados mentales que los percibieron tampoco operan más. Por el contrario, en última instancia, los fenómenos reales (las partículas materiales más diminutas y los momentos mentales) no pueden destruirse físicamente ni descomponerse mentalmente, por lo que la mente que los percibe sigue ocupándose de ellos.

1207 Las secciones 2)-6) (vol. 2, págs. 391-400) elaboran los dieciséis reparos sobre la relación entre las dos realidades (bajo el último punto del capítulo quinto sobre el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido). En general, dice JNS, la naturaleza de las ideas erróneas que deben eliminarse consiste en una comprensión errónea (una mente influenciada por las escrituras y razonamientos defectuosos de malos maestros) o la duda (pensar sin razón que existen contradicciones). Lo que se enseña aquí son ideas erróneas en términos de considerar las dos realidades como incompatibles al tomar cualquiera de ellas como dominio exclusivo de la cognición válida y luego extender erróneamente los razonamientos de este contexto a la otra realidad, pensando: "Si esta realidad no tiene las características de la otra, es conocimiento no válido y por lo tanto contradictorio."

1208 JNS tiene por error *saṃskṛta*.

1209 XIX.54 (JNS cita sólo las líneas ab). Según el *Bhāṣya* de Vasubandhu, "lo que no existe" se refiere a características y "lo que existe" se refiere a la talidad. Así es "el cambio de estado" porque, a través de él, aparece esta talidad (que no apareció). Es "liberación" ya que uno se vuelve independiente (*svatantra*) y obtiene dominio sobre la propia mente.

1210 D107, fol. 261b.4-5.

1211 D3829, fols. 88b.5-89a.3.

1212 Tanto JNS como su impresión en bloque tienen “se afirma” (*'dod do*; está escrito en una mano diferente en este último). A la luz de la definición anterior de lo último y en contraste con el ser aparente que se dice que no existe al comienzo de este párrafo, tomé que esto significa “existente” (*yod do*).

1213 D231, fol. 99a.6-7.

1214 Esta frase se encuentra en muchos sūtras y textos de Yogācāra y Madhyamaka (como el *Prasannapadā* de Candrakīrti; D3860, fol. 184a). También se encuentra en un famoso verso de alabanza a la Prajñāpāramitā (que la tradición Tibetana atribuye a Rāhulabhadra o Rahula, el hijo de Buda):

> La prajñāpāramitā, más allá del habla, el pensamiento y la expresión,
> no nacida e incesante, la naturaleza misma del espacio,
> la esfera de la sabiduría experimentada personalmente,
> la madre de los victoriosos de los tres tiempos, yo te rindo homenaje.

1215 El *Madhyāntavibhāga* 1.15b (pasando por alto la “realidad última” en I.14b). El *Bhāṣya* de Vasubandhu sobre esto dice que uno habla de la realidad última porque es la esfera perceptiva de la sabiduría de los nobles.

1216 *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 54a.3-4).

1217 *Yukṣaṣṭikā*, línea 35a.

1218 *Bhāvanākrama* (D3908), verso 40. Como informa Lindtner (1997, p. 164), todos los versos del *Bhāvanākrama* se encuentran en el Capítulo X del *Laṅkāvatārasūtra* (el en cuestión es X.191; D107, fol. 163b. 2).

1219 No pude localizar estas líneas en las obras de Nāgārjuna.

1220 Para más detalles, véase Brunnhölzl 2004 (págs. 88 y siguientes).

1221 JNS tiene *saṃskṛtasatya*.

1222 Líneas 15ab.

1223 Ibíd., verso 25.

1224 El *Tarkajvālā* de Bhāvaviveka (D3856, fol. 59a.7-59b.2) enumera tres formas diferentes en las que el compuesto de estas dos palabras puede leerse en Sánscrito. *Artha* (“objeto,” “propósito” o “realidad”) se refiere a lo que debe entenderse, realizarse o examinarse. *Parama* significa “supremo.” Por lo tanto, (I) dado que *paramārtha* es un objeto y último (o supremo), es el objeto último (técnicamente, un compuesto *karmadhāraya*. (2) O puede leerse como “el objeto de lo último.” objeto de la sabiduría suprema no conceptual, es el objeto de lo último (un compuesto *tatpuruṣa* (3) O puede entenderse como “aquello que está de acuerdo con el objeto último” (compuesto *bahuvrīhi).* Ya que el objeto último existe en el prajñā que está de acuerdo aproximadamente con la realización de este objeto último, es lo que está de acuerdo con el objeto último. En otras palabras, en (1), tanto *parama* como *artha* se refieren sólo al objeto en oposición al sujeto que lo realiza. (2) Significa que *parama* se refiere al sujeto (sabiduría) y *artha* al objeto (vacuidad). (3) Indica una conciencia razonadora que conoce la realidad última no directamente sino inferencialmente. Parecen favorecer la segunda forma de leer *paramārtha*, sin negar la primera. El *Prasannapadā* de Candrakīrti (D3860, fol. 163b.5-6) toma partido explícitamente por (1). Los Yogācāras típicamente explican lo último según las líneas de (1) y (2) como doble en términos de sujeto y objeto. Por ejemplo, el comentario de Sthiramati sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* VI.1 (D4034, fols.7 4a.3-75b.1) dice que lo último consiste en la talidad (el Dharmadhātu puro) y la sabiduría no dual y no conceptual. La talidad se llama lo último ya que es el fruto de haber cultivado el camino de los nobles y representa todos los fenómenos. O, en

términos de ser un objeto, es lo último porque es el objeto de la sabiduría no conceptual última. En lo anterior, JNS obviamente también se refiere a (1) y (2).

1225 Este es un término técnico en el debate Tibetano que se refiere a la doble negación de un fenómeno (lo contrario de lo que ese fenómeno no es) y su objeto mental conceptual resultante, al que se llega a través de dicha exclusión. Por ejemplo, el auto-aislamiento de "libro" es "no-no-libro" (en efecto, "libro" –lo único que es el reverso de "no-libro"). Básicamente, este término es equivalente a "definiendum." En general, un "aislado" se refiere a objetos conceptuales indicando el proceso a través del cual aparecen para la mente pensante. Por ejemplo, en términos de su significado, "fenómenos impermanentes" y "fenómenos que surgen de causas y condiciones" no son diferentes en naturaleza ya que todos los fenómenos impermanentes surgen de causas y condiciones y todos los fenómenos que surgen de causas y condiciones son impermanentes. Sin embargo, cuando pensamos en "fenómenos impermanentes," nos viene a la mente una imagen o noción mental diferente que cuando pensamos en "fenómenos que surgen de causas y condiciones." Se dice que la mente conceptual selecciona la noción específica de "fenómenos impermanentes" excluyendo todo lo que no sea un fenómeno impermanente. De esta manera, una determinada noción queda "aislada" de todas las demás nociones, razón por la cual se la llama "aislada."

1226 Ejemplos de tales razonamientos erróneos serían "No hay karma virtuoso o no virtuoso porque todo está vacío" o "Todos los fenómenos no pueden ser vacíos porque hay causa y efecto." El punto aquí es que no se puede refutar cómo son las cosas en última instancia a través de la forma en que aparecen desde la perspectiva de la realidad aparente y viceversa, del mismo modo que una persona con visión borrosa no puede refutar lo que ve alguien con visión clara (y viceversa). De hecho, la mayoría de los puntos de vista erróneos en general y los malentendidos de la visión Budista de las dos realidades en particular se basan en cualquiera de estos dos enfoques.

1227 Págs. 158-63.

1228 En los estudios Occidentales, este argumento a menudo se denomina "la inferencia *saṃvedanā*." Ambos razonamientos se encuentran, por ejemplo, en el *Pramāṇasamuccaya* I.9-10 de Dignāga y su auto-comentario, así como en el *Pramāṇaviniścaya* I.55b sigs. de Dharmakīrti. El primero también aparece en el *Pramāṇavārttika* de este último (III.388-391) y el segundo en el *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita (líneas 2001, 2003 y 2029-33). Para más detalles sobre estos razonamientos, véase el Apéndice I5D y Brunnhölzl 2004, págs. 307-8.

1229 Nótese que esta secuencia de los cuatro niveles del camino de la preparación corresponde a las clásicas "cuatro prácticas yóguicas" (*prayoga*), que se encuentran en muchos sūtras Mahāyāna y textos de Yogācāra. Estas cuatro son (1) se observa que los objetos externos no son más que mente (*upalambhaprayoga/dmigs pa'i sbyor ba*); (2) por tanto, los objetos externos no se observan (*anupalambhaprayoga/ mi dmigs pa'i sbyor* ba); (3) al ser inobservables los objetos externos, tampoco se observa una mente que los conoce (*upalambhanupalambhaprayoga/dmigs pa mi dmigs pa'i sbyor ba*); (4) al no observar ambos, se observa la no dualidad (*nopalambhopalambha-prayoga/mi dmigs dmigs pa'i sbyor ba*). Como dicen el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.28 y su *Bhāṣya*, la realización plena y directa de la no dualidad de aprehensor y aprehendido (4) marca el comienzo del camino de la visión. Además del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* de Maitreya (como arriba y también en VI.8), estos cuatro pasos también se encuentran en el *Laṅkāvatārasūtra* X.256-257; el *Dharmadharmatāvibhāga* (líneas 182-85, 264-70) y el *Madhyāntavibhāga* I.6-7ab; y el *Triṃśikākārikā* 28-30 y el *Trisvabhāvanirdeśa* 36-37ab de Vasubandhu. Las explicaciones de Ratnākaraśānti en su *Prajnāparamitopadeśa* (D4079, fols. 156a.5-162a.6), *Prajñāpāramitā-bhavanopadeśa* (D4078, fols. 131b.5-133b.6), *Madhyamakalaṃkāravṛtti* (D4072, fols. 118a.7-119a.6), *Kusumāñjali* (D1851, vol. thi, fols. 41b.7-42a.7), y *Bhramahara* (D1245, fols. 189b.7-190a.3) se parecen más o menos a estos cuatro pasos (como JNS aquí, a veces se refiere a ellos como los cuatro *yogabhūmis*). Además del *Laṇkāvatārasūtra*, también los relaciona con el *Avikalpapraveśadhāraṇī* (P810; meinert 2003 confirma que esto se refiere a los fols. 5a.3-6b.2) y

un verso del *Guhyasāmajatantra*. También algunos otros textos de Yogācāra-Madhyamaka citan el *Laṇkāvatārasūtra* y se refieren a estas cuatro etapas, comentando la última desde una perspectiva Mādhyamika, como el auto-comentario de Śāntarakṣita sobre su *Madhyamakalaṃkāra* (D3885, fol.79a-b), así como el *Madhyamakalaṃkārapañjikā* de Kamalaśīla (P5286, fols. 137a-138a) y el primer *Bhāvanākrama* (D3915, fol. 33a-b).

1230 Esto es paralelo a *Mahāyānasutrālaṃkāra* Xl.31ab, que también se cita tanto en CE como en JNS a continuación.

1231 Tenga en cuenta que esto difiere considerablemente de la posición comúnmente sostenida de que los equilibrios meditativos del camino de la preparación siguen siendo conciencias conceptuales dualistas que aprehenden sólo generalidades de objetos a través de la combinación de términos y sus referentes (como, por ejemplo, en LSSP y NSML; ver más abajo). JNS vuelve varias veces al tema de que la naturaleza de los equilibrios meditativos del camino de la preparación (en particular el del dharma mundano supremo) es la auto-conciencia, que no es lo mismo, pero aproximadamente concordante con, la percepción yóguica valida (que, como comprensión directa de la naturaleza de los fenómenos, sólo ocurre a partir del camino de la visión en adelante). Este tipo de auto-conciencia en el camino de la preparación representa un puente entre (a) el pensamiento conceptual que implica una generalidad del objeto de la naturaleza de los fenómenos (o la vacuidad) como una imagen mental distinta de la conciencia pensante (que se cultiva en el camino de acumulación) y (b) la percepción yóguica en el camino de la visión que realiza directamente la naturaleza de los fenómenos de una manera completamente no conceptual y no dual. Para dar un ejemplo algo simplificado, cuando uno mira la foto de una persona muy atractiva y luego intenta traer esa imagen a la mente con los ojos cerrados, al principio es sólo un objeto conceptual, nada claro, y uno tiene que hacer grandes esfuerzos para recordar todos los detalles. A través de la visualización repetida, esta imagen mental se vuelve cada vez más clara y "viva" hasta que uno tiene ganas de encontrarse directamente con esa persona con todos los sentidos, siendo una presencia vívidamente experimentada y sin esfuerzo en la propia mente sin separarla del experimentador. Finalmente, cuando se encuentra cara a cara con esta persona, a pesar de que esta experiencia no es la misma que la vívida imagen mental anterior, se reconoce a la persona de forma inmediata y plena con el mismo esfuerzo. Asimismo, el concepto de "vacuidad" al principio está muy alejado de la mente, objetivado por la mente pensante como una noción más o menos vaga. A través de una mayor reflexión y familiarización con este concepto y su aplicación a todos los fenómenos en los caminos de acumulación y preparación, su imagen mental se vuelve cada vez más clara, hasta que "la vacuidad de todos los fenómenos" se convierte en una experiencia que ya no está objetivada, sino una presencia vívida en la mente de uno que no está separada del experimentador. Esta no es todavía una experiencia directa de la vacuidad natural tal como es, ya que todavía está algo "creada por la mente" o conjurada en un sentido muy sutil, pero es muy similar a la realización directa de la vacuidad y eventualmente se fusiona con ella en el camino de la visión. Véanse también las definiciones de los caminos de acumulación y preparación según *Bod rgya tshig mdzod chen mo* en el Gráfico 3.

1232 La afirmación anterior parece estar basada en tomar literalmente un solo pasaje en el *Vṛtti* (D3787, fol. 51b.3-4; p. 65), mientras que este texto siempre habla de "estar asociado."

1233 Esta explicación se basa en el Tibetano *nges par 'byed pa'i cha dang mthun pa*. De alguna manera refleja la etimología hermenéutica Sánscrita de *nirvedhabhāgīya* tal como se encuentra en el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.20ab. Allí se dice que la "distinción definida" se refiere al camino de los nobles porque abandona las dudas y distingue o penetra claramente las cuatro realidades como lo que sufre a través de lo que es el camino. El camino de la visión es una "parte" de este camino de los nobles, y los cuatro factores que son "concordantes con" esta parte que consiste en la distinción definida se llaman así porque sirven como ayuda al inducirla. Estos cuatro factores surgen sólo de la meditación, no del estudio y la reflexión. TOK (vol. 3, p. 476) explica: "Dado que

la sabiduría no conceptual parecida al fuego del camino de la visión supera y penetra en su raíz todas las concepciones erróneas de los seres ordinarios, la penetración real se refiere al camino de la visión. Dado que [el camino de la preparación] es propicio para eso, se llama 'lo que es propicio para la penetración'. Dado que uno se involucra en la disposición equilibrada para la naturaleza de los fenómenos a través del poder de aspirar a ella, [este camino se llama] 'el nivel de compromiso a través de la aspiración'. Al cortar las concepciones de aprehensor y aprehendido en el propio flujo mental, el prajñā que surge de la meditación mundana se prepara para el primer bhūmi (el camino de la visión) supramundano, que es la realización directa del Dharmadhātu supremo, ya que este es el camino en el cual [esto sucede], se [llama] 'el camino de la preparación.'"

1234 Esto concuerda con NSML (págs. 179-84), que detalla las formas en que las cuatro concepciones existen en términos de afirmación y negación durante el logro posterior y el equilibrio meditativo, respectivamente, de la siguiente manera. Durante el logro posterior del calor, los fenómenos afligidos o los caminos y frutos del Hīnayāna se aferran a ellos como objetos aprehendidos que deben ser rechazados. Durante el logro posterior del pico, los fenómenos purificados o los caminos y frutos de los Bodhisatvas se aferran a ellos como objetos aprehendidos que deben adoptarse. Durante el logro posterior de la disposición equilibrada, aunque no es abrazada por la visión del equilibrio meditativo, la compasión que se centra en los seres sintientes se aferra a ellos como experimentadores al centrarse en ellos como personas sustancialmente existentes. Durante el logro posterior del Dharma Supremo, la compasión que se centra en el Dharma se aferra a los individuos como experimentadores al centrarse en ellos como si se les imputara existencia. En cuanto a las cuatro concepciones que existen de manera negadora, durante el equilibrio meditativo del calor, cuando uno se da cuenta de que lo aprehendido que consiste en fenómenos afligidos es sin naturaleza, no va más allá de aferrarse a su ser sin naturaleza porque esta es una concepción que aprehende combinando términos y sus referentes. Este mismo apego representa también las concepciones que deben abandonarse en los caminos siguientes. Porque, en general, desde el punto de vista Madhyamaka, uno necesita no aferrarse a ningún extremo, poniendo fin a todo apego a la existencia, la inexistencia, la realidad y la falta de realidad. Las formas en que tales concepciones existen en términos de negación durante los equilibrios meditativos de calor, disposición equilibrada y Dharma Supremo deben entenderse de la misma manera. Sin embargo, cuando se dice en AA I.25cd que el camino de la preparación "está asociado con las cuatro concepciones," no es que el camino de la preparación sean estas concepciones porque las concepciones aquí enseñadas deben presentarse desde el punto de vista de apego, mientras que el camino de la preparación debe presentarse desde el punto de vista de poner fin al apego. Tampoco hay contradicción en el sentido de que estos dos sean de una sola naturaleza. Durante el equilibrio meditativo del calor, cuando el apego a la impermanencia de la realidad del sufrimiento llega a su fin, uno no va más allá del apego al pensamiento de que la realidad del sufrimiento no es impermanente. Por lo tanto, tanto haber puesto fin al apego a su impermanencia como el apego a que no sea impermanente existen como un estado mental con una sola naturaleza. En ese punto, aunque la parte de haber puesto fin al apego a la impermanencia es el camino de la preparación, no representa el tipo de concepción que se enseña aquí, que más bien consiste en la parte de aferrarse a no ser impermanente. Sin embargo, esto último no se presenta como el camino de la preparación. Del mismo modo, a través de estados mentales posteriores que ponen fin a los objetos a los que se aferran los estados mentales anteriores, se debe poner fin a todas las formas de aferrarse a estar vacío, no estar vacío, etc. Por tanto, este principio debe aplicarse a todos los objetos y aspectos de enfoque. Si uno comprende este punto esencial, comprenderá la manera de presentar las concepciones en términos de negación y los equilibrios meditativos del camino de la preparación como de una sola naturaleza; la manera de concebir la necesidad de poner fin a todos los puntos de referencia de manera alterna; y la manera de percepción yóguica directa que pone fin a todos los puntos de referencia simultáneamente como si estuvieran incluidos en este único punto esencial. "Entonces, ¿Las cuatro concepciones que aquí se enseñan son concepciones en términos

de afirmación o negación?” Lo que los sūtras enseñan implícitamente y lo que AA enseña explícitamente son únicamente concepciones en términos de afirmación. Porque, aunque se centran en sus cuatro por nueve objetos, estas concepciones tienen los aspectos de aprehensor y aprehendido y, por lo tanto, no pueden ser nada más que concepciones en términos de afirmación. Lo que los sūtras enseñan explícitamente y lo que AA enseña implícitamente son concepciones en términos de negación. Porque, aunque se centran en sus cuatro por nueve objetos, estas concepciones tienen los aspectos de aprehensor y ser aprehendido sin naturaleza y por lo tanto sus modos de aprehensión tienen el aspecto de negación. “Entonces, ¿Cuáles son los factores a los que hay que renunciar mediante la visión y la familiarización?” Las cuatro concepciones que AA enseña explícitamente son únicamente factores a los que se debe renunciar a través de la visión, lo cual se debe a que el punto esencial de que los modos de aprehensión de los caminos de preparación y de visión son directamente opuestos. Las cuatro concepciones que tienen el aspecto de negar y que se enseñan implícitamente en AA no pueden abandonarse a través del camino de la visión. Por lo tanto, en ese momento, cuando no hay apego a la existencia real, sino simplemente apego a que los fenómenos sean meras imputaciones, todavía es posible que estas concepciones se manifiesten incluso en los flujos mentales de los nobles Bodhisatvas. Por lo tanto, deben presentarse como las concepciones que son los factores a abandonar mediante la familiarización, como se explica en el capítulo quinto del AA. “Entonces, ¿Cuáles son los dos oscurecimientos?” En términos de personas, los factores a los que se debe renunciar a través de la visión –las cuatro concepciones sobre aprehensor y aprehendido– que se enseñan explícitamente aquí son únicamente factores a los que se debe renunciar en el camino de los Bodhisatvas, pero todos los tipos de factores a los que se debe renunciar en los tres yānas están completos en ellos por las siguientes razones. Se enseña explícitamente que los dos tipos de concepciones sobre lo aprehendido se basan en “entidades” y sus “remedios.” Al tomar estas entidades como meros fenómenos afligidos y sus remedios como meros fenómenos purificados y luego aferrarnos a ellos como lo que debe ser rechazado y adoptado, respectivamente, representan las concepciones sobre lo aprehendido que son los oscurecimientos cognitivos del tipo que debe ser abandonado por los Pratyekabudas. Al tomar dichas entidades como los caminos y frutos del Hīnayāna y sus remedios como los caminos y frutos de los Bodhisatvas y luego aferrarse a ellos como lo que debe ser rechazado y adoptado, respectivamente, representan las concepciones sobre lo aprehendido que son los oscurecimientos cognitivos del tipo que los Bodhisatvas deben abandonar. En cuanto al apego a la sustancialidad, dado que el apego a que las personas existan sustancialmente es el apego a la identidad personal, representa los oscurecimientos aflictivos del tipo que los Śrāvakas deben abandonar. Dado que las concepciones de aferrarse a los fenómenos como sustancialmente existentes y supuestamente existentes son el apego a la identidad de los fenómenos, representan los oscurecimientos cognitivos del tipo que los Bodhisatvas deben abandonar. En resumen, dentro de las concepciones que son factores a abandonar a través de la visión, se incluyen los tipos de factores a los que se debe renunciar de todos los yānas. En sus remedios (los equilibrios meditativos del camino de la preparación de los Bodhisatvas) se incluyen los tipos de realización de los tres yānas. En el fruto de estos equilibrios meditativos –el camino ininterrumpido del camino Mahāyāna de la visión– se completan los tipos de realización de los tres yānas. En el fruto de esto –el camino puro de la familiarización (como se explica en AA II.28 y sigs.– se completa la pureza de haber renunciado a los factores a renunciar de los tres yānas. Esto se enseña como un resumen de la intención de AA de principio a fin.

1235 Sobre el tema de la naturaleza de los estados mentales del camino de la preparación, compárese LSSP (fols. 173b.2-175a.5), que comienza utilizando la refutación de LN de las posiciones de (1) Ngog Lotsāwa y otros y (2) Dre Sherab Bar (págs. 331-32). Contra (1), los equilibrios meditativos en el camino de la preparación no son percepciones yóguicas válidas no conceptuales. De lo contrario, estos equilibrios meditativos realizarían directamente la naturaleza de los fenómenos; eliminan ya ciertas semillas que son factores a los que hay que renunciar mediante la visión; no ser conceptual; y no ser los conocimientos de seres ordinarios. Contra (2),

dichos equilibrios meditativos tampoco son recuerdos, es decir, cogniciones repetitivas, porque entonces se seguiría que carecen de la clara iluminación cognitiva de la sabiduría. La razón conlleva el predicado porque el recuerdo –cognición repetitiva– es una concepción basada en términos, lo que contradice que sea una clara iluminación cognitiva. LSSP continúa diciendo que la explicación de que dichos equilibrios meditativos poseen la clara iluminación de la sabiduría está bien si se afirma en el sentido de que, en comparación con el camino de la acumulación, las distracciones son menos prominentes en el camino de la preparación en virtud de estar más habituados al prajñā que surge de la meditación. Sin embargo, si se entiende que esta explicación significa que los equilibrios meditativos anteriores poseen la clara iluminación de la sabiduría con respecto a la naturaleza de los fenómenos, no se puede dejar de concluir que representarían una percepción yóguica válida. En general, la afirmación de que esos equilibrios meditativos tienen la naturaleza de concepciones en términos de negación contradice la posición de que carecen de concepciones basadas en términos. En cuanto a nuestra propia posición, no afirmamos que los equilibrios meditativos del camino de la preparación sean percepciones directas de la realidad de la ausencia de identidad. Porque entonces se seguiría que podría haber ocasiones en las que la mente afligida no opera de manera manifiesta en los flujos mentales de los seres ordinarios porque la manifestación de un estado mental de realización directa de la ausencia de identidad contradice la presencia de cualquier punto de vista manifiesto sobre la identidad. Por lo tanto, el camino de la preparación centrado en la ausencia de identidad representa un estado mental de evaluación de una generalidad de objeto a través de la aspiración y la aprehensión de la generalidad del objeto de la ausencia de identidad (el objeto aparente de este estado mental) como si realmente fuera una ausencia de identidad. Se trata, por tanto, de una concepción en la que aparecen (mezclados) un término y su referente. En el camino de la preparación, las formaciones mentales de haber obtenido certeza sobre los significados de las cuatro realidades a través del razonamiento en el camino de la acumulación no se han deteriorado, por lo que habrá tanto recuerdos –es decir, cogniciones repetitivas– de estos significados como cogniciones inferenciales de rasgos particulares de la ausencia de identidad. De esta manera, aunque el camino de la preparación representa una cognición errónea, a diferencia de los estados mentales de las personas comunes y corrientes, no es erróneo en todos los aspectos. Porque se produce a través del florecimiento de las tendencias latentes de la escucha que son el flujo natural del Dharmadhātu puro (tener en cuenta que esta razón es literalmente la misma que se encuentra en el *Madhyāntāvibhāgaṭīkā* de Sthiramati en IV.12a; Pandeya ed., p. 139.26). Viendo este punto, Maitreya dice en el *Madhyāntavibhāga* IV.12:

La familiarización es aproximadamente concordante pero errónea,
conectada pero opuesta,
así como inequívoca y nunca
conectada con el error.

El *Bhāṣya* de Vasubandhu (D4027, fol. 18a.3-4) explica que (1) el camino de familiarización de los seres ordinarios es la cognición errónea que es aproximadamente concordante con la inequívoco. (2) El camino de familiarización de los nobles aprendices todavía está relacionado con los factores erróneos que deben abandonarse mediante la familiarización, pero su propia naturaleza es inequívoca. (3) El camino de familiarización de los nobles no aprendices no es erróneo en sí mismo ni está relacionado con ningún error. El *Ṭīkā* de Sthiramati (Pandeya ed., p. 139.27-28) explica que (1) se refiere a cultivar los fundamentos de la atención plena a través de los cinco poderes (los caminos de acumulación y preparación), mientras que (2) representa las siete ramas de la iluminación y el óctuple sendero de los nobles (los caminos de la visión y la familiarización). En resumen, los eruditos siguen la declaración de Śāntarakṣita:

Dado que las mentes de todos los que simplemente ven esta vida
están equivocadas en esto,
ni siquiera la más mínima entidad real
se establece a través de la percepción directa.

Los eruditos también afirman lo que dice el *Uttaratantra* II.32-33ab de Maitreya:

> Como es sutil, no es objeto de estudio.
> Dado que es lo último, no es ningún reflejo.
> Dado que es la naturaleza profunda de los fenómenos,
> no es ninguna meditación mundana y demás,
> porque los seres infantiles nunca la han visto antes,
> al igual que una persona que nació ciega [nunca ha visto] la forma.

Ten en cuenta, sin embargo, que la propia posición de LN (págs. 332-33) sobre la naturaleza de los equilibrios meditativos del camino de la preparación difiere de la de LSSP de la siguiente manera: "La naturaleza de los estados mentales [en esos equilibrios meditativos] es el samādhi experimentado personalmente y la sabiduría. Esto representa una cognición errónea que es parcialmente similar a la no equivocación porque, a través del poder de haberse familiarizado con todos los fenómenos sin identidad, hay una iluminación clara con respecto a la realidad con la cual familiarizarse, pero [esta realidad] no es [sin embargo] realizado tal como es" [como apoyo escritural para esto, LN también usa *Madhyāntāvibhāga* IV.12 y su *Bhāṣya*]. Por tanto, dichos equilibrios meditativos representan cogniciones erróneas que carecen de las concepciones para las que aparecen términos y referentes. Sin embargo, durante sus logros posteriores, [los Bodhisatvas en este camino, al participar en dicho tipo de concepciones,] confían en amigos espirituales, escuchan las instrucciones y promueven el bienestar de los demás a través del conocimiento sobrenatural, la compasión, etc. Se puede decir: "De ello se deduce que los equilibrios meditativos del camino de la preparación como sujeto no se dan cuenta de que aprehensor y aprehendido, que se establece como carentes de realidad, [realmente] carecen de realidad porque están equivocados." Acepto esto –en última instancia, no se establece que aprehensor y aprehendido carezcan de realidad porque [lo último] está libre de cualquier punto de referencia de que aprehensor y aprehendido sean reales o no reales. "[Pero] la afirmación de que hay concepciones en dichos equilibrios meditativos contradice la explicación en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* de que las concepciones se abandonan." No hay ningún defecto porque esta [explicación] se refiere a la renuncia a concepciones manifiestas acerca de que aprehensor y aprehendido son reales, mientras que aquí se afirma que hay concepciones acerca de [aprehensor y aprehendido] que carecen de realidad." NSML (pags. 171-72) dice lo siguiente: "Si se analiza qué tipo de estado mental es el camino [Mahāyāna] de preparación, en ciertos [Bodhisatvas] que previamente han pasado por las realizaciones del Hīnayāna (como los que entran en la corriente), también puede ser una percepción yóguica directa, pues cuando se familiarizan con la ausencia de identidad de la persona debido a la necesidad de renunciar a los restos de los oscurecimientos aflictivos, también es una realización directa en aquellos que han pasado por la realización de un arhat, es posible que, en ocasiones, [esta realización] se manifieste [nuevamente en su camino Mahāyāna de preparación. Sin embargo,] para aquellos que previamente no han pasado por el Hīnayāna, el camino [Mahāyāna] de preparación que consiste en los tipos de realización de los tres yānas que son las causas para alcanzar los tres yānas representa únicamente concepciones que se aprehenden mediante la combinación de términos y sus referentes porque es un estado mental de realización de los tres [tipos de] ausencia de identidad a la manera de las generalidades de los objetos. [Sin embargo,] incluso para aquellos que previamente no han pasado por el Hīnayāna, no es definitivo que todo el camino de la preparación consista en tales [concepciones] porque el conocimiento sobrenatural de conocer las mentes de los demás [que existe] en la mente fluye de los Bodhisatvas en el camino de la preparación debe ser aceptado como el camino de la preparación de los Bodhisatvas."

1236 Págs. 166-70.

1237 Esto se define como una mente que realiza lo que ya ha sido realizado. En la tradición Gelugpa, se considera una de las cinco categorías de cognición no válida porque no es una realización nueva. Los ejemplos incluyen el segundo y todos los siguientes momentos de (a)

percibir directamente un jarrón o (b) la cognición inferencial válida de que el sonido es impermanente. Las otras tradiciones epistemológicas Tibetanas dicen que esta categoría es superflua. Porque algo como (a) no es en primer lugar una cognición no válida, sino una percepción válida porque no sólo los sujetos que perciben, sino también sus objetos correspondientes cambian y, por tanto, son nuevos en cada momento. En cuanto a (b), no es otra cosa que memoria, que pertenece a la cognición errónea (es decir, que no es ni percepción válida ni cognición inferencial).

1238 Tib. yid dpyod. En la tradición Gelugpa, esta es otra de las cinco categorías de cognición no válida, pero las otras tradiciones también la consideran superflua y la incluyen bajo la categoría de "duda" (una cognición no válida). El comentario de Nyaön sobre AA (Nya dbon kun dga' dpal 1978, fols. 407.4.4-408.4.3) presenta una variedad de opiniones de los primeros maestros Kadampa sobre la naturaleza de los equilibrios meditativos del camino de la preparación, tales como ser percepción yóguica no conceptual (Ngog Lotsāwa y algunos de sus seguidores), una cognición repetitiva de cognición válida inferencial (Bre shes rab 'bar y 'Oul dkar), tanto la cognición válida inferencial que se basa en el razonamiento de estar libre de unidad y multiplicidad y su cognición repetitiva, que se refiere al objeto que es el significado compuesto de apariencia y vacuidad ('Jam gsar), la cognición no válida que consiste en el recuerdo de una ausencia de identidad ya aprehendida y no olvidada (Rig pa'i ral gri), concepciones que aprehende combinando términos y referentes –ya sea cognición válida inferencial, cognición repetitiva o suposición correcta (Chu mig pa), una conciencia errónea no conceptual de su objeto que aparece, una cognición repetitiva en términos de su tipo (que es la naturaleza de los fenómenos), y una suposición correcta en términos de su significado (también la naturaleza de los fenómenos) ('Od zer mgon po). La propia posición de Nyaön (ibid., fol. 410.5.5) es que estos equilibrios meditativos representan la percepción yóguica directa porque representan la sabiduría supramundana de la iluminación de la realidad última que surge de estar familiarizado con la virtud.

1239 En la tradición Tibetana, quienes afirman tres categorías de cognición no válida (no cognición, cognición errónea y duda) son Sakya Paṇḍita y sus seguidores. El Séptimo Karmapa sólo afirma dos (los anteriores excepto el no conocimiento).

1240 D3793, fol. 88a.2-3 (tenga en cuenta, sin embargo, que este es el comienzo de los comentarios de *Vivṛti* sobre I.32d).

1241 Págs. 194-99.

1242 I.94.

1243 D4211, fol. 154b.1-2.

1244 RT (fol. 40b.3-8) explica la naturaleza de las concepciones de la siguiente manera: "Todos los muchos tipos de concepciones que se mencionan en las escrituras están incluidas en la imaginación falsa porque tienen los aspectos de los tres reinos que aparecen como la dualidad de aprehensor y aprehendido bajo el influjo de tendencias latentes es triple –las concepciones que son la mera apariencia como la dualidad de aprehensor y aprehendido, aquellas que tienen el aspecto de estados mentales burdos; la aparición de los términos y sus referentes. La primera consiste en la mera apariencia, bajo el influjo de tendencias latentes, de aprehensor y aprehendido siendo diferentes. La segunda es lo que el abhidharma explica como el discurso mental confuso que se incluye en las porciones de [factores mentales de] intención y prajnā. La tercera es el apego a los referentes a través de los siguientes nombres. Quizás te preguntes: '¿Cuáles se consideran los factores principales a los que se debe renunciar a través del camino del Bodhisatva aquí?' Aunque en el momento de el fruto se deben abandonar todas las concepciones, el primer [tipo de] concepciones no es el principal a abandonar por las siguientes razones, a través de la mera apariencia de dualidad a la que no se aferra, no se producen defectos. y por lo tanto no es necesario abandonarlo deliberadamente. Tampoco podemos renunciar a él porque ocurre naturalmente mientras no se hayan abandonado las tendencias latentes de la apariencia dualista. Una vez que se han abandonado

estas tendencias latentes, [la apariencia dualista] se detiene naturalmente y, por lo tanto, no es necesario abandonarla por separado, así como [la apariencia de] mechones de cabello se detiene naturalmente una vez que se elimina la visión borrosa. El segundo [tipo de] concepciones tampoco es el principal al que hay que renunciar porque Vasubandhu explicó que incluso las concepciones correctas son concepciones que tienen el aspecto de estados mentales burdos. Por lo tanto, el último [tipo de concepciones] es el principal al que hay que renunciar. Porque el apego a los dos [tipos de] identidad es la raíz de todos los defectos y, por lo tanto, los objetos que consisten en estas dos identidades son negados a través de las escrituras y el razonamiento, mientras que sus sujetos, los dos [tipos de] apego a la identidad, son deliberadamente abandonados a través de los caminos de la visión y la familiarización. Como dice Śāntideva [en el *Bodhicaryāvatāra* IX.25cd]:

> Más bien, el objeto de la refutación
> es la causa del sufrimiento, que es la concepción de la realidad."

1245 XI.45ac.

1246 De acuerdo con el principio de este párrafo, durante el calor se renuncia a las concepciones sobre la sustancialidad que se toma como objeto de las concepciones innatas, así como a las concepciones sobre lo aprehendido en términos de fenómenos afligidos sustanciales e imputados. Durante el pico se renuncia a las concepciones sobre lo aprehendido en términos de fenómenos sustanciales e imputados depurados. Tenga en cuenta que CE es más explícito acerca de la disposición equilibrada y el Dharma Supremo como las realizaciones de la falta de naturaleza de un aprehensor que es una persona sustancialmente existente y de un aprehensor que es un fenómeno imputado, respectivamente (ver también allí para la explicación de *Ālokā*).

1247 El *Vṛtti* (págs. 65 y 70; D3787, fols. 51b.2-4 y 55b.4-6) dice que (similar a las concepciones a abandonar en los caminos de la visión y la familiarización) las dos concepciones sobre lo aprehendido se basan respectivamente en meras entidades (con "meras" especificaciones excluyentes) y factores correctivos. La diferencia entre estos dos es que los primeros se refieren a todos los fenómenos (afligidos y purificados), mientras que los segundos pertenecen sólo a los fenómenos purificados. Así, los primeros incluyen a los segundos. Las dos concepciones sobre el aprehensor se basan en personas sustancialmente existentes y en individuos imputados, respectivamente. En debido orden, estos cuatro están asociados con los cuatro niveles del camino de la preparación. El *Ālokā* de Haribhadra (págs. 63.23-64.6) explica que el calor, el pico y la disposición equilibrada se refieren a la creciente comprensión de que no hay nada externo que se pueda aprehender, mientras que la falta de un aprehensor sólo se percibe en el nivel del Dharma Supremo. En general, los cuatro niveles son etapas progresivas de meditación sobre la ausencia de identidad de todos los fenómenos. En el debido orden, estos cuatro niveles de samādhi se denominan "alcanzar la iluminación," "iluminación expandida," "compromiso unilateral con la verdadera realidad (sólo darse cuenta de la falta de lo aprehendido descansando en la realización de la mera mente [*cittamatra*], pero no la falta del aprehensor en sí), e "ininterrumpido" (debido a progresar sin obstáculos hacia el camino de la visión dentro de la misma sesión de equilibrio meditativo).

1248 Para más detalles sobre las cuatro concepciones relacionadas con los caminos de preparación, visión y familiarización, consulte el Apéndice I5A y los Gráficos 17-18.

1249 Págs. 208-29 (traducción).

1250 Como se mencionó antes, en términos del significado (si no de las palabras), la misma distinción también se hace en el *Mahāyānasaṃgraha* de Asaṅga, en el cual se basa en gran medida la presentación aquí del Octavo Karmapa. Asaṅga distingue entre la "conciencia ālaya" y la "mente supramundana" (Sct. lokottaracitta, Tib. 'jig rten las 'das pa'i sems), que se dice que proviene de las tendencias latentes de la escucha que son el flujo natural del muy puro Dharmadhātu (que se dice que es equivalente al Dharmakāya). La mente supramundana es equivalente a la sabiduría no conceptual (ver la cita del *Mahāyānasaṃgraha* a continuación).

1251 Las tres características son lo mismo que las tres naturalezas.

1252 Líneas 294-303.

1253 D4028, fol. 37b.4-5.

1254 Eso significa ser causas y resultados efectivos reales, y no sólo nominales.

1255 Véase también el Apéndice I8A.

1256 A primera vista, esto parece contradecir las repetidas declaraciones del Tercer Karmapa en su *Zab mo nang gi don gsal bar byed pa'i grel pa* y *Snying po bstan pa'i bstan bcos* de que la naturaleza Búdica o mente pura es la base de todo en el saṃsāra y nirvāṇa. Sin embargo, en el texto anterior (Rang byung rdo rje n.d., p. 25), matiza esto refiriéndose al *Uttaratantra* I.55-57, en el que la naturaleza de la mente, al ser el fundamento de los skandhas y demás, se dice que es igual a que el espacio es la base de los cuatro elementos, pero nunca depende de ellos ni se apoya en ellos (lo cual está muy en armonía con lo que explica Mikyö Dorje). Para más detalles, ver Brunnhölzl 2009.

1257 El verso da la talidad, el verdadero fin, la ausencia de signos, lo último y Dharmadhātu como sinónimos de vacuidad.

1258 La referencia clásica para esto es el *Bodhisatvabhūmi* (Wogihara ed., p. 3.1-8; D4037, fol. 2b.3-5): '"¿Cuál es la disposición?' En resumen, la disposición es doble –la que permanece naturalmente y la lograda (*samudānīta*). La disposición que permanece naturalmente es el rasgo distintivo de los seis āyatanas de los Bodhisatvas, que se ha obtenido a través de la naturaleza de los fenómenos desde el tiempo sin principio y continúa como tal [hasta el presente]. La disposición lograda es lo que se obtiene al haber cultivado las raíces de virtud en el pasado. En términos de lo que [disposición] significa aquí, ambas disposiciones también se denominan 'semilla' 'dhātu,' y 'naturaleza primordial (*prakṛti*).'"

1259 Sct. vipākavijñāna, Tib. rnam smin gyi rnam shes (otro nombre para la conciencia ālaya).

1260 El *Mahāyānasaṃgrahopanibandhana* de Asvabhāva (P5552, fol. 262a; Taishō 1598) da un ejemplo adicional de que la conciencia ālaya es como un ático en el que se mezclan todo tipo de cosas, como una panacea en medio de todo tipo de veneno. Aunque pueden permanecer uno al lado del otro durante mucho tiempo, la medicina no es idéntica al veneno, ni ninguno de los venenos es su semilla. Lo mismo se aplica a las tendencias latentes de la escucha.

1261 Como aquí, en el sistema Yogācāra en general la distinción entre Vimuktikāya y Dharmakāya es que el primero designa la eliminación de sólo los oscurecimientos aflictivos alcanzados por los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda, mientras que el segundo se refiere a la eliminación de los oscurecimientos tanto aflictivos como cognitivos. El *Uttaratantra* describe estos dos kāyas como los dos aspectos de la completa renuncia a los dos oscurecimientos en la Budeidad perfecta, sin relacionar estos kāyas con la distinción entre Bodhisatvas y Arhats. Así, cuando se habla del Dharmakāya como el estado real de Budeidad en general, se entiende que en él se han abandonado ambos tipos de oscurecimientos. En este sentido, incluye entonces el Vimuktikāya. En el contexto del camino no contaminado de familiarización como se presenta en el AA a continuación, JNS describe el Vimuktikāya como una mera renuncia completa y el Dharmakāya como la realización completa después de esta renuncia (ver Apéndice I2E5).

1262 A menudo este término se traduce como "cisne," pero el Sánscrito *haṃsa* se refiere claramente a un tipo especial de ganso salvaje blanco que es común en la India.

1263 I.45-49 (P5549, fols. 11 b.1-12a.6).

1264 Versos 62-63. En cuanto al término Sánscrito *śrutavāsanā*, en sí mismo, puede entenderse como "tendencias latentes de/a través de la escucha" o "tendencias latentes de la escucha" (el Tibetano *thos pa'i bag chags* parece sugerir más bien lo primero). En consecuencia, se encuentran

diversas explicaciones para este término. En el contexto de explicar por qué los Bodhisatvas se dedican al mero conocimiento (*vijñaptimātra*), el *Mahāyānasaṃgraha* III.12 (P5549, fol. 29a.3-7) y sus comentarios de Vasubandhu y Asvabhāva (frases en [ ]) dicen: “Las cogniciones de la calma mental supramundana [no conceptual e inequívoca] y visión superior se centran en [todos] los diversos Dharmas [del Mahāyāna, cuya característica general es la talidad], y la subsiguiente cognición [no conceptual] alcanzada en términos de varios tipos de conocimiento [se da cuenta de todos los fenómenos para no sean más que imaginaciones de aprehensor y aprehendido]. A través de estas [cogniciones], ellos abandonan todas las semillas en la conciencia ālaya junto con sus causas, y así aumentan las semillas para hacer contacto con el Dharmakāya [–cultivar las tendencias latentes Mahāyāna de la escucha. Finalmente,] al experimentar el cambio fundamental de estado, logran perfectamente todos los Budadharmas y así alcanzan la sabiduría omnisciente. Es por eso que se involucran [en el mero conocimiento].” En la cita anterior de JNS del *Mahāyānasaṃgraha* I.45-49, las tendencias latentes de la escucha se describen en los dos sentidos anteriores. Por un lado, se dice que son un “remedio,” “mundano” y creciente “en virtud de estar asociados con la escucha, la reflexión y la meditación que se realizan muchas veces.” Por otro lado, el término se refiere a “las semillas de la mente supramundana,” “el flujo natural del Dharmadhātu puro,” “las semillas del Dharmakāya” y está “incluido en el Dharmakāya.” Los comentarios anteriores de JNS sobre todas estas expresiones dan cuenta de las tendencias latentes de la escucha, de las que se dice que son tanto mundanas como supramundanas, pero claramente las tratan principalmente desde una perspectiva última. JNS dice que “no son algo que deba introducirse de nuevo bajo la influencia de las condiciones”; “lo que permite escuchar las doce ramas del discurso de un Buda”; “la capacidad de cognición no contaminada que se activa mediante el poder de la naturaleza de los fenómenos”; y “permitir que la actividad iluminada del Dharmakāya involucre los flujos mentales de los seres sintientes.” Además, en realidad no aumentan, sino que “es sólo el poder de la disminución de los factores a abandonar lo que parece como si las tendencias latentes de la escucha, que son el flujo natural del Dharmadhātu completamente puro, aumentaran de pequeñas a medianas y etcétera.” El significado de que sean “mundanas” se explica refiriéndose únicamente a que son el remedio para lo que es mundano, pero, al ser el flujo natural del Dharmadhātu supramundano, no están contenidas en los flujos mentales mundanos. Se dice que la esencia de que son un “flujo natural del Dharmadhātu” radica en que este término aborda la necesidad de algún factor que sea distinto del Dharmadhātu completamente puro en sí y al mismo tiempo fuera de todos los fenómenos impuros. Así, desde la perspectiva de este factor del flujo natural asociado con un flujo mental en el camino, se presenta como un Bodhisatva y, sin embargo, también como incluido en el Dharmakāya. De esta manera, “en el cuerpo único de un yogui que aparece como la naturaleza dependiente de lo otro hay dos modos de participación –el modo de participación del continuo de la conciencia y el modo de participación del poder de la sabiduría.” Así, dependiendo de si las tendencias latentes de la escucha se consideran desde la perspectiva de la realidad aparente, el camino y la conciencia ordinaria o desde la perspectiva de la realidad última, la fusión fundamental y la sabiduría supramundana no conceptual (ambas perspectivas se encuentran en el *Mahāyānasaṃgraha* y JNS), estas tendencias pueden describirse como mundanas, condicionadas y adquiridas (siendo un remedio, creciente, asociado con la escucha, la reflexión y la meditación) o como supramundanas, incondicionadas e innatas (siendo la capacidad de cognición no contaminada que está activa a través de el poder de la naturaleza de los fenómenos, siendo una flujo del Dharmadhātu y perteneciente al Dharmakāya). Según JNS, tales tendencias son los impulsos y hábitos espontáneos de escuchar y participar en el Dharma que son la expresión natural del propio Dharma la naturaleza Búdica como condición causal. Así, los hechos del Dharma, los maestros y los textos que aparecen para uno mismo, además de sentirse atraídos y comprometidos con ellos, se producen a través de la causa principal que consiste en el resurgimiento de estas tendencias internas que aparecen como externas, con la compasión y las actividades iluminadas de los Budas y Bodhisatvas ayudando como condiciones dominantes o contribuyentes. En el fondo, todo esto no ocurre en ningún otro lugar y como nada más que apariencias en la propia mente de

los discípulos, que en estos casos no está manchada por oscurecimientos. Después de citar el pasaje anterior del *Mahāyānasaṃgraha* I.45-49, el comentario del Tercer Karmapa sobre el *Dharmadharmatāvibhāga* (Rang byung rdo rje 2006b, p. 504) dice: “Por lo tanto,... el Dharmakāya se origina a partir de Dharmas no contaminados, pero desde el principio básico elemento del Dharmakāya inmaculado existe ahora mismo, surgen los Dharmas que son su flujo natural. Mira esto en detalle en el *Mahāyānasaṃgraha* y el *Yogācārabhūmi* [resumo] lo que se enseña aquí...:

> En el cielo del gran Dharmadhātu,
> las características de saṃsāra y nirvāṇa son como ilusiones.
> La perfecta [naturaleza como] la originación dependiente de la naturaleza de los fenómenos
> [consiste en] el Dharmakāya y los Dharmas que son su flujo natural.
> La originación dependiente de lo que no existe pero aparece
> consiste en las causas y resultados de la no realización, la concepción, la imaginación
> y la conciencia ālaya que se basa en ellas.
> Cuando entiendes estas dos de manera inequívoca,
> este es el prajñā que distingue saṃsāra y nirvāṇa,
> que es alabado por los victoriosos.”

Véase también Schmithausen 1987 (págs. 80-81).

1265 I.56-57. Estos versos dicen que los skandhas y demás se basan en el karma y las aflicciones, éstos en la ocupación mental inadecuada y los últimos en la pureza de la mente, que no descansa en ninguno de ellos.

1266 Tanto el *Dharma de la Montaña* de Dölpopa como el *Cuarto Concilio* hablan de la naturaleza Búdica o la disposición naturalmente permanente como algo incondicionado y un soporte para las cualidades Búdicas.

1267 Según Dzogchen Ponlop Rinpoche, “estos” se refiere a la naturaleza de los fenómenos (en general) y al Dharmadhātu (la disposición en específico) dos oraciones anteriores.

1268 En lo anterior, el Karmapa ha presentado los tres criterios para identificar una enseñanza como de significado conveniente –la base de la intención detrás de esta enseñanza, su propósito y la declaración explícita que es refutable mediante el razonamiento.

1269 En la introducción a su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags. 15 y sigs.), el Octavo Karmapa dice que no hay diferencia entre el Mantrayāna y el Madhyamaka de Nāgārjuna desde el punto de vista de la libertad respecto de puntos de referencia. Esto significa que una vez abandonados los objetos de la negación (aferrarse a los extremos y aferrarse a puntos de referencia), no hay nada en absoluto que afirmar. Sin embargo, la mente luminosa de sabiduría que se explica en los sūtras y la mente luminosa de sabiduría explicada en los tantras no son lo mismo. Si fueran exactamente iguales, el camino tántrico sería indispensable como medio para realizar la mente luminosa como se explica en los sūtras o el camino tántrico sería superfluo para realizar la mente luminosa como se explica en los tantras, ya que se podría lograr lo mismo solo a través del camino del sūtra. Además, se explica que la mente luminosa de los sūtras y la mente luminosa de los tantras son mutuamente excluyentes en el sentido de no coexistir. En cuanto al *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas* (D12, fol. 3a.3) que dice: “En cuanto a la mente, es no-mente. La naturaleza de la mente es la luminosidad,” la base que se pretende aquí es la mente luminosa como se explica en los tantras. El propósito de decir que la verdadera naturaleza de la mente (es decir, las seis u ocho conciencias) es la luminosidad es entender que la Budeidad del enfoque de los sutras se alcanza a través del camino de los sutras. Por lo tanto, esta cita se refiere a la mente de sabiduría no dual que “está sin la mente que consiste en aprehensor y lo aprehendido.” La mente luminosa de los tantras reside en todos los seres sintientes de forma no manifiesta. Sin embargo, cuando está a punto de manifestarse, gradualmente las ocho conciencias más su naturaleza se desvanecen por completo, hasta que finalmente amanece la mente

luminosa descrita en los tantras. Así, en el linaje Kagyü, al hablar de la Budeidad en los sūtras y tantras, se utilizan los mismos nombres para la base sobre la cual se logra la Budeidad, el camino que la logra y el fruto que se logra. Estos nombres son "corazón de sugata," "mente" y "luminosidad," cada uno de los cuales se utiliza en términos de base, camino y fruto. Sin embargo, lo que se denomina con estos términos no es lo mismo en los sūtras y tantras. Por lo tanto, se explica que el logro de la Budeidad sūtrica no cubre el logro de la Budeidad tántrica, mientras que el logro de la Budeidad tántrica sí incorpora la Budeidad sūtrica. Uno podría preguntarse: "¿No se enseña también en los sūtras el corazón de sugata?" De hecho, se enseña, pero sólo como un mero nombre. Dado que su alcance completo no cabe en la mente de los discípulos del sistema de sutras, se enseña de una manera que no debe tomarse literalmente. Por otra parte, en los tantras se enseña de esta manera y de una manera que debe tomarse literalmente. En los sūtras, el significado tántrico se enseña implícitamente de manera oculta, pero el camino del sūtra no opera con la naturaleza Búdica como se enseña en los tantras. Más bien, sobre la base de las seis u ocho conciencias, el camino del sūtra provoca la renuncia a los dos oscurecimientos y la reunión de las dos acumulaciones, lo que conduce a alcanzar la Budeidad sūtrica. Por lo tanto, en los sūtras la naturaleza del Buda se explica como incondicionada. Tomando como base su ser incondicionada, a veces se interpreta además como una entidad y otras veces como una no entidad vacía. Con la primera forma de interpretación en mente, Dölpopa y otros interpretaron la naturaleza Búdica como una entidad incondicionada, permanente, duradera e inmutable. Pensando en la segunda forma de interpretación, el gran traductor Ngog Lotsāwa interpretó la naturaleza Búdica como vacuidad en el sentido de una negación no implicativa, mientras que Āryavimuktisena y Haribhadra explicaron el Dharmadhātu –la disposición que es el fundamento para lograr las pāramitās– como vacuidad (para más detalles, véase Brunnhölzl 2004, págs. 61 y siguientes).

1270 Consulte las explicaciones en RT y LSSP/PSD a continuación.

1271 NSML (p. 196) dice que, según los Meros Mentalistas, hay varias razones para dar a la disposición del Bodhisatva el nombre de "el rasgo distintivo de los seis āyatanas." De entre los seis āyatanas, se refiere distintivamente al āyatana de la mente. De entre los ocho tipos de conciencia de este último, se refiere a la conciencia ālaya. De entre las dos porciones de este último –maduracional y seminal– se refiere a las semillas. De entre semillas virtuosas, no virtuosas y neutrales, se refiere a la primera. Las semillas virtuosas también pueden estar contaminadas o no contaminadas, pero aquí se hace referencia a estas últimas.

1272 Éstas y su relación con la disposición se enseñan en AA I.37-39.

1273 Tanto Dölpopa como Tāranātha afirman que las cualidades del Dharmakāya así como las cuatro sabidurías tienen partes tanto condicionadas como incondicionadas.

1274 Para obtener más detalles sobre el hecho de que ālaya sea condicionado o incondicionado, su relación con la naturaleza Búdica y el "rasgo distintivo de los seis āyatanas," consulte la introducción de Sparham 1993 (especialmente p. 33). El comentario de Karma Trinlepa sobre *La Profunda Realidad Interior* (Karma phrin las pa phyogs las rnam rgyal 2006b, págs. 46-50) explica lo siguiente sobre la relación entre la disposición que permanece naturalmente y la que se desarrolla. Otros dicen: "Si este Corazón tuviera las sesenta y cuatro cualidades desde el principio, las cualidades de la Budeidad perfecta existirían en los flujos mentales de los seres sintientes, y en ese caso, ¿La sabiduría de Buda en el flujo mental de un ser infernal experimenta los sufrimientos del infierno?" De hecho, así se dice, pero es precisamente por esta razón que hablamos de [sabiduría o mente luminosa] haciendo la distinción de que está manchada durante la fase de los seres sintientes e inmaculada en el estado de un Buda. En otras palabras, la Budeidad perfecta y sus poderes, etc., no existen en los flujos mentales de los seres sintientes. Definitivamente así es, pero se entenderá diciendo una y otra vez: "La Budeidad manchada y sus poderes, etc., existen [en sus flujos mentales]." Nuevamente, algunos dicen: "La intención de todas las palabras [del Buda] es que la disposición naturalmente permanente sea una corriente continua desde [el tiempo] sin

principio. Por lo tanto, está justificada, pero esta afirmación de que la disposición en desarrollo no ha surgido recientemente es no es algo que uno deba escuchar. Si te preguntas por qué, es porque esta [disposición] se explica como el nuevo logro de las raíces de la virtud, como en el [*Uttaratantra* I.149c]: 'lo supremo de lo que se logra'. Además, si el hecho de que la disposición en desarrollo permanece como un continuo desde el [tiempo] sin principio se aplica a todos los seres sintientes, ¿Cómo podría aducirse el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* [III.11]...?" Por lo tanto, esto se explicará un poco. En un tesoro debajo de la tierra, las cualidades de todo lo que uno puede desear o necesitar existen desde el principio. Asimismo, la disposición naturalmente permanente es el Dharmadhātu naturalmente luminoso (la mente como tal), en el que todas las cualidades de Buda habitan primordialmente de manera inseparable. Su purificación de las manchas se llama "haber alcanzado el propio bienestar, el Dharmakāya." Desde el mismo momento en que el fruto de una palmera o un mango habita dentro de sus respectivas pieles, tienen la disposición que es la causa del desarrollo de las hojas de una palmera y el corazón de un mango, que luego [en realidad] se desarrollará a través de [condiciones adicionales,] como agua, estiércol, calor y humedad. Asimismo, la disposición en desarrollo es la esencia de las ocho colecciones [de la conciencia], que permanece como la naturaleza de las cuatro sabidurías y es inseparable de la mente naturalmente luminosa como tal, el Dharmadhātu vacío. Al lograr las raíces de la virtud, parece como si ésta aumentara y luego se desarrollara la actividad iluminada. A esto se le llama "haber alcanzado el bienestar de los demás, los dos rupakāyas," ya que el *Mahāyānottaratantra* [I.149-50) dice:

> Como un tesoro y un árbol frutal,
> la disposición debe conocerse como doble–
> naturalmente permanente sin principio
> y lo supremo de lo que se logra.
> Se sostiene que los tres Budakāyas
> se alcanzan en virtud de estas dos disposiciones–
> el primer kāya a través del primero,
> y los dos últimos a través del segundo.

Por lo tanto, aunque la disposición naturalmente permanente existe desde el principio, sin que su esencia cambie jamás, el Dharmakāya se alcanzará mediante la purificación de las manchas. Del mismo modo, también la disposición en desarrollo existe desde el principio, pero al lograr las raíces de la virtud, se desarrollará la suprema de las actividades iluminadas –el doble rūpakāya. Por eso [el *Uttaratantra*] habla de "lo supremo de lo que se logra."

En resumen, desde la perspectiva de que parece como si la actividad iluminada se desarrollara a través del logro de las raíces de la virtud, [el Buda] habló de "la disposición en desarrollo." Sin embargo, el logro de las raíces de la virtud en sí no es la disposición que se desarrolla. El término equivalente [Sánscrito) para "disposición" es "dhātu" [por supuesto, el equivalente Sánscrito exacto para "disposición" es *gotra*, pero en este contexto, todos estos términos se consideran equivalentes de todos modos), que se refiere a disposición, elemento básico, causa, naturaleza, expansión, etc. Por lo tanto, dado que la realización de las raíces de la virtud misma no es esta expansión (dhātu), no es la expansión que se desarrolla. Pero si [algunas personas) afirman que la realización de las raíces de la virtud es la disposición que se desarrolla, entonces, por la misma razón, se seguiría que la acumulación de la sabiduría es la disposición naturalmente permanente. Si aceptan esto, reclaman también un lugar común entre la disposición naturalmente permanente y la disposición en desarrollo. En consecuencia, no pueden mantenerse alejados de los tres círculos (expresión para quedarse sin respuesta posible en un debate, siendo así derrotados). Además, en el contexto de los nueve ejemplos y sus nueve significados [en el *Uttaratantra*], lo que se enseña en el ejemplo de una fruta es la disposición que se desarrolla:

> Así como las semillas y los brotes que existen en frutas, como mangos y frutos de palma,
> y tienen esta propiedad indestructible [de crecer hasta convertirse en un árbol),

al unirse con la tierra arada, el agua, etc.,
gradualmente se convierten en la entidad de un árbol majestuoso...

Aquí, uno necesita examinar [y así entender] que la semilla de una palmera y la disposición que se desarrolla están correlacionadas como ejemplo y su significado. En términos de correlación como ejemplo y significado, lo mismo se aplica al desarrollo [de la semilla] a través de la tierra arada, el agua, etc., y al desarrollo de la actividad iluminada a través del logro de las raíces de virtud. Con este significado en mente, el *Dharmadhātustava* dice que la confianza y demás son los que desarrollan el elemento básico, pero no dice que sean el elemento básico real. [Los Dharmas que desarrollan el elemento básico se enumeran en los versos 66-68 del *Dharmadhātustava*. La confianza no se menciona explícitamente allí, pero aparece varias veces en el comentario del Tercer Karmapa sobre ella como el punto de partida en términos de tales Dharmas.] Debe entenderse la intención de esto. Además, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* no habla de cortar una disposición en desarrollo ya que no es un texto de los Vijñapti[vādins]. Por lo tanto, teniendo en cuenta que [algunos seres] pueden carecer temporalmente de las condiciones que despiertan la disposición en desarrollo, [este texto] dice [arriba]: "Algunos carecen de la virtud que conduce a la liberación." Teniendo en cuenta que [algunos] pueden carecer de las condiciones que despiertan la disposición naturalmente duradera, dice: "Algunos tienen [Dharmas] inferiores e inmaculados." Por lo tanto, se debe saber que la pretensión de un lugar común entre la disposición y lo que está condicionado en el momento de la base, así como la pretensión de un lugar común entre la Budeidad y lo que está condicionado en el momento de el fruto, surge de los ojos que miran el significado definitivo al estar cegados por la visión borrosa del aferramiento a la dialéctica.

1275 Estos son los dos únicos tipos de conexión que permiten la epistemología y la lógica Budistas. A continuación, el Karmapa analiza sus aplicaciones en "razones de naturaleza" y "razones de resultado," respectivamente.

1276 Esto se refiere al *Uttaratantra* I.105-107 y I.136 y al comentario de Asaṅga (J 61; sin embargo, ninguno de los dos tiene la palabra explícita "imputado").

1277 Así es como a menudo se explica el Dharmakāya –como el kāya de la naturaleza de los fenómenos (Dharmatākaya). Véase también el Apéndice I8A.

1278 Rang byung rdo rje n.d., fols. 13b y sigs.

1279 El comentario de Karma Trinlepa sobre *La Profunda Realidad Interior* (Ka rma phrin las pa phyogs las rnam rgyal 2006b, p. 329) dice: "Aquí, mi gurú, el poderoso victorioso [Chötra Gyatso] sostiene lo siguiente. Dado que la vacuidad está dotada con el supremo de todos los aspectos y el corazón de Sugata son equivalentes, estar dotado del supremo de todos los aspectos se refiere a que el corazón de Sugata en realidad está dotado de las sesenta y cuatro cualidades de libertad y maduración, y el significado de la vacuidad es que esto no está establecido como cualquier cosa identificable o como cualquier característica. Por lo tanto, afirma que convertirlo en una experiencia viva –cultivar este [estado] lúcido pero no conceptual– es meditación Mahāmudrā."

1280 En el Budismo, una entidad se define como "algo que es capaz de realizar una función," que incluye no sólo cosas materiales, sino también todo tipo de mente, así como procesos que no son ni materia ni mente (como personas y continuos).

1281 Sólo para señalar que el Karmapa por segunda vez aquí refuta tanto esta posición –que sin duda todavía mantienen muchos Kagyüpas hoy en día y se considera como el epítome de la visión *Shentong*– como la afirmación más arriba de que la conciencia ālaya se refina en la sabiduría similar a un espejo es bastante notable (por decir lo menos) para un texto que se supone fue escrito para defender la visión de *Shentong*.

1282 Lo que se dice que dice Dölpopa aquí es una paráfrasis de un pasaje de su *Montaña del Dharma* (Dol po pa shes rab rgyal mtshan 1998, p. 121), que concluye: "Si [la existencia]

estableciera el ser [algo], ya que el excremento existe en los humanos, ¿Entonces los humanos son excrementos o qué?" Tenga en cuenta que la traducción de Hopkins de la *Montaña del Dharma* (2006, p. 188; probablemente debido a su lectura original Tibetana *bshad pa en lugar de bshang ba*) tiene "explicaciones" en lugar de "excremento," lo que, por supuesto, hace que el argumento sea mucho menos conmovedor.

1283 Ahora, el Karmapa pasa al modo de debate, que se vuelve un poco técnico, pero muy interesante, ya que conduce al análisis del *Uttaratantra* I.28 sobre todos los seres sintientes que tienen naturaleza Búdica. Un ejemplo sencillo de una "razón natural" sería "Una ardilla es un animal porque es un mamífero." Los mamíferos (la razón) y los animales (el predicado) comparten la misma naturaleza, cumpliendo en este caso la definición de animal. Un ejemplo de la segunda razón, una "razón de resultado," sería "Detrás de esta casa hay un incendio, ya que hay humo." Aquí se infiere la existencia de la causa, el fuego (el predicado), de la existencia del humo como resultado (la razón).

1284 En razones de naturaleza, ambos verbos deben ser *es* (o *son*) y nunca pueden *existir* (obviamente, no se puede decir algo como "Una ardilla es un animal, porque los mamíferos *existen*"). En el caso anterior, el razonamiento completo al que se refiere el Karmapa sería: "Los seres sintientes son Budas, ya que la Budeidad existe en ellos."

1285 Éste es el primer criterio para una razón correcta –el conjunto expresado por la razón debe incluir el conjunto expresado por el sujeto (por ejemplo, las ardillas están incluidas entre los mamíferos). En el caso anterior, si ser un ser sintiente y ser un Buda se consideran mutuamente excluyentes, cualquier razón que utilice Buda o la Budeidad contradice el criterio anterior y nunca podrá establecer que uno es el otro tampoco.

1286 Sct. anvaya/vyatireka, Tib. rjes su 'gro ldog. Estos son términos equivalentes para el segundo y tercer criterio de una razón correcta (también denominados vinculación positiva y negativa).

1287 I.28 (Sct. *saṃbuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ/ gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīraṇaḥ; Tib. rdzogs sangs sku ni 'phro phyir dang/ de bzhin nyid dbyer med phyir dang/ rigs yod ir na Ius can kun/ rtag tu sangs rgyas snying po can*).

1288 Esto se refiere a los caminos de acumulación y preparación.

1289 Como se mencionó anteriormente, esta tríada representa los criterios que cualifican una declaración como de significado conveniente.

1290 Hay muchos volúmenes en el Tíbet, así como de eruditos Japoneses y Occidentales, sobre cómo se pueden interpretar el *Uttaratantra* I.28 y el compuesto *buddhagarbhāḥ*, por lo que aquí resaltaré solo algunas cosas. En cuanto a las versiones Sánscrita y Tibetana, algo diferentes (véase el verso anterior), *spharaṇa* significa literalmente "temblor," "palpitación," "vibración" o "penetración." *Vyatibheda*, traducido como "indiferenciable" arriba (que corresponde más al Tibetano *dbyer med*), significa literalmente "penetrante." La tercera línea en Tibetano dice "porque la disposición existe." La cuarta línea termina en *can*, que literalmente significa "poseer," pero también es una forma común de indicar un compuesto *bahuvrīhi* en traducciones del Sánscrito, como en este caso. Las dos interpretaciones más básicas del Sánscrito de esta línea con su compuesto *buddhagarbhāḥ* son "todos los seres son siempre tales que contienen un Buda/tienen un Buda como núcleo" (por lo tanto, mi traducción anterior de hecho traduce *garbha* dos veces para cubrir ambas facetas). Curiosamente, en las primeras traducciones Tibetanas el verso terminaba en *yin* ("son"), que sólo fue reemplazado por *can* en un momento bastante tardío. La razón más obvia para esto es tratar de evitar la lectura "todos los seres *son* el corazón de Buda," que se sugiere inmediatamente a los lectores de Tibetano que no están familiarizados con el Sánscrito subyacente. Sin embargo, especialmente algunos comentaristas Tibetanos (y Occidentales) posteriores destacan mucho el hecho de que los seres realmente posean el corazón de Buda o incluso la Budeidad plena.

Este es un punto evidentemente negado aquí por el Octavo Karmapa, e incluso lo contradice el verso I.27 anterior del *Uttaratantra* (el orden de los dos versos está invertido en el Tibetano):

> Dado que la sabiduría de Buda entra en las huestes de los seres,
> dado que su pureza es no dual por naturaleza,
> y dado que metafóricamente se hace referencia a la disposición de Buda [por el nombre de] su fruto,
> se dice que todos los seres sintientes contienen el [corazón] de Buda.

Esto dice explícitamente que la disposición no es la Budeidad real o el Dharmakāya –el fruto– sino un caso de etiquetar la causa con el nombre de su resultado. Entonces, una manera de ver estos dos versos es en términos de causa, fruto y su igualdad fundamental. De esta manera, la disposición es la causa de la realización del Budakāya, indicando la talidad que esta "causa" no es diferente del resultado (la naturaleza de la mente es siempre la misma en los seres sintientes y en los Budas, o, en toda la base, camino y fruto). Esto lo subraya el *Uttaratantra* I.142ab:

> Su naturaleza es el Budakāya,
> la talidad y la disposición.

Como lo demuestra el Octavo Karmapa, es imposible establecer los versos I.27-28 como pruebas lógicas estrictas de que la naturaleza de Buda existe realmente en todos los seres (pueden sólo servir como indicaciones o metáforas). Esto también se destaca por el hecho de que, en la tradición Tibetana, la naturaleza Búdica se considera típicamente como un "fenómeno muy oculto," que por definición no se encuentra dentro del alcance de la cognición válida inferencial, sino que sólo puede abordarse a través de escrituras Budistas válidas. En cuanto a otras explicaciones sobre el *Uttaratantra* I.27-28, apenas hay nada en los tres comentarios Indios conocidos. El muy breve *Mahāyānottaratantraṭippaṇī* (ocho folios) de Vairocanarakṣita (siglo XI) no comenta en absoluto estos versos. El *Mahāyānottaratantraśāstropadeśa* de Sajjana simplemente dice que "porque el perfecto Budakāya irradia" debe entenderse como el doble Dharmakāya: (a) el Dharmadhātu completamente inmaculado y (b) su flujo natural, las instrucciones sobre los principios de lo profundo y lo múltiple (*dharmakāyo dvidhā jñeyaḥ Dharmadhātuḥ sunirmalaḥ/ tann iṣyandaś ca gambhīravicitranayadeśaneti/ saṃbuddhakāyaspharaṇāt iti jñeyam/*; esta distinción se encuentra en el *Uttaratantra* I.145). El *Ratngotravibhavyākhyā* de Asaṅga no comenta directamente I.27-28, pero proporciona una explicación en el contexto de hacer coincidir los nueve ejemplos de la naturaleza Búdica con su triple naturaleza (J 69-72; P5526, fols. 113b.5-116a.6 sobre el *Uttaratantra* I.143-152). El corazón del tathāgata (la causa para purificar la mente) tiene la naturaleza de (1) el Dharmakāya, (2) la talidad y (3) la disposición que se encuentra en I.28. (1) El Dharmakāya de los Budas es doble: El Dharmadhātu perfectamente puro que es el objeto de la sabiduría no conceptual experimentada personalmente por los tathāgatas (el Dharma de la realización) y la causa para alcanzarlo –el flujo natural del Dharmadhātu perfectamente puro, que surge como conocimiento en otros seres sintientes de acuerdo con cómo deben ser guiados (el Dharma que es la enseñanza) [ver la Introducción para las definiciones correspondientes de rueda del Dharma, la prajñāpāramitā escritural y un tratado (en el *Madhyāntavibhāgaṭīka* de Sthiramati)]. La enseñanza es doble en términos de presentar los Dharmas sutiles y vastos, respectivamente. El primero consiste en el Bodhisatvapitaka profundo y se expresa en términos de realidad última, mientras que el segundo consta de las doce ramas del discurso de un Buda y se expresa en términos de realidad aparente. Los tres ejemplos de una estatua de Buda, la miel y un grano enseñan que los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata en el sentido de que el Tathāgata-Dharmakāya impregna todo el reino de los seres sintientes. Ningún ser sintiente está nunca fuera del Tathāgata-Dharmakāya, así como las formas siempre existen dentro del espacio, lo cual se sustenta en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.15:

> Así como se afirma que el espacio es siempre omnipresente,
> este [cambio de estado] se considera siempre omnipresente.

Así como el espacio es omnipresente en la multitud de formas,
también lo es en la multitud de seres sintientes.

(2) Aunque la mente puede estar asociada con infinitas aflicciones y sufrimientos, en virtud de su luminosidad natural es inmutable como el oro excelente y por eso se le llama “talidad.” Una vez que esta mente llega a ser pura de todas las manchas adventicias, recibe el apelativo de “tathāgata.” (“habiendo llegado a la talidad”). Es en el sentido de que la talidad es indiferenciable de esta manera (lo cual se ilustra con el ejemplo del oro) que la talidad de un tathāgata es el corazón de los seres sintientes. Esta pureza natural de la mente es la naturaleza no dual de los fenómenos, que está respaldada por el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.37:

Aunque no hay diferencia en todo,
la talidad habiéndose vuelta pura
es el Tathāgata. Por lo tanto,
todos los seres poseen su corazón.

(3) Los cinco ejemplos restantes de un tesoro, un árbol, una estatua preciosa, un chakravartin y una estatua de oro enseñan que, en el sentido de la naturaleza de la disposición para dar origen a los tres Budakāyas, el tathāgata-dhātu es el corazón de todos los seres sintientes. Este tathāgata-dhātu es la causa para alcanzar los tres Budakāyas, donde “dhātu” tiene el significado de “causa.” Existe en todos los seres sintientes en la forma de su corazón, pero ellos no lo saben. El *Abhidharmasūtra* dice:

El dhātu del tiempo sin principio
es la matriz de todos los fenómenos.
Puesto que existe, se obtienen todos los seres
y también el nirvāṇa.

A continuación se presenta una selección de comentarios Tibetanos sobre el *Uttaratantra* I.27-28 que muestra la amplia gama de explicaciones y justificaciones de las “pruebas” contenidas en estos versos. (A) Ngog Lotsāwa (Rngog lo tsā ba blo ldan shes rab 1993b, fols. 28b.4-29b.2) elabora primero el ejemplo de una enorme tela de seda del tamaño de un trichiliocosmos completo que se encapsula en una sola partícula diminuta. (Capítulo 30.11 del *Avataṃsakasūtra/Tathāgatotpatti-saṃbhavanirdśasūtra* en el canon Budista Chino; también citado en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* en el *Uttaratantra* I.25 [J 22-24; P5526, fols. 88b.4-89b.8]). Aquí, la sabiduría de Buda que existe en los flujos mentales de los seres sintientes es el Dharmadhātu. Este Dharmadhātu es sabiduría en el sentido de que el prajnā de los Budas sabe, en un solo momento, que todos los fenómenos carecen de características. Por lo tanto, este prajnā es inseparable de lo que conoce. Así, lo último, este mismo Dharmadhātu, es la sabiduría que es consciente de este Dharmadhātu. Puesto que dicho Dharmadhātu mora en todos los seres sintientes de manera completa, el ejemplo y su significado están muy justificados. Cuando los oscurecimientos han disminuido, no se ve ninguna característica y este mismo no ver es ver la verdadera realidad. La sabiduría de nada que se pueda ver no es más que la talidad misma. Por lo tanto, en este sentido está justificado (que el Dharmadhātu y la sabiduría sean uno). En cuanto a la intención de las líneas I.28ac, Ngog dice que los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata porque (a) poseen el corazón del tathāgata resultante, (b) el natural y (c) el causal. (a) El Budakāya perfecto es la talidad pura, y su irradiación se refiere a los seres sintientes que están impregnados de ella. Es omnipresente porque todos los seres sintientes pueden alcanzarlo. Desde esta perspectiva, el “tathāgata” (en el “corazón de tathāgata”) se refiere al actual, mientras que es sólo en un sentido nominal que los seres sintientes poseen el corazón de este tathāgata. Porque aquellos que tienen la fortuna de alcanzar este estado de tathāgata son etiquetados como impregnados por él. (b) En términos de la talidad, tanto “tathāgata” como los seres sintientes que poseen su Corazón se consideran la talidad real. Porque incluso cuando la talidad, que por naturaleza está libre de manchas, se asocia con oscurecimientos adventicios, es la naturaleza de un Buda y definitivamente mora en los flujos mentales de los seres sintientes. (c) En términos de la

disposición, "tathāgata" se entiende en un sentido nominal porque las causas para alcanzar el estado de talidad pura –las tendencias latentes de virtud que consisten en las semillas de prajnā y la compasión– son las causas de un tathāgata, mientras que es precisamente la disposición la que es "el corazón de los seres sintientes." (B) Gyaltsab Darma Rinchen (Tibetano citado en Ruegg 1969, págs. 291-92) dice que el corazón del tathāgata se explica por medio del resultado que es un tathāgata, la naturaleza de un tathāgata y la causa de un tathāgata. Sin embargo, no es que la mera talidad y el Dharmakāya de los Budas perfectos se tomen como instancias del corazón del tathāgata porque el comentario del *Uttaratantra* y Asaṅga explica que este último pertenece únicamente a la fase de los seres sintientes y a la fase de la causa. En cuanto a identificar las tres instancias del corazón del tathāgata en I.28, el resultado de haber cultivado el camino que purifica el elemento básico –la actividad iluminada del Dharmakāya de los Budas perfectos–irradia hacia todos los seres sintientes y los impregna. Se explica que los seres poseen el corazón del tathāgata porque tienen este mismo factor de ser aptos para la actividad iluminada que los ocupa, lo cual se asocia con ellos como el fenómeno especial que existe únicamente en los flujos mentales de los seres sintientes. Esto es similar a AA VIII.11ab que dice:

> En virtud de la inmensidad de actividad como esa,
> la Budeidad se describe como "omnipresente."

Aunque la talidad naturalmente libre de manchas es la naturaleza tanto de los seres sintientes como de los Budas, al tomar como razón el hecho de que sea la naturaleza de los Budas, se refiere al corazón del tathāgata en el momento en que se asocia con las manchas de los flujos mentales de los seres sintientes. Se dice que todos los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata con la intención de que la talidad con manchas, la misma talidad que naturalmente está desprovista de las manchas de los flujos mentales de los seres sintientes, exista en todos los seres. Lo mismo se dice también con la intención de que todos los seres posean la disposición Búdica durante la fase de la causa que les hace alcanzar los tres kāyas. Aunque también existe la disposición naturalmente permanente, cuando se explica que los seres poseen el corazón del tathāgata al tomar la existencia de la disposición como una razón, esto debe explicarse desde la perspectiva de la causa de un tathāgata. Cuando lo mismo se explica tomando la existencia de la talidad como razón, debe explicarse desde la perspectiva de la naturaleza de un tathāgata. Por lo tanto, uno debe entender que el *Tathāgatagarbhasūtra*, el *Uttaratantra* y el comentario de Asaṅga determinan excelentemente que el corazón del tathāgata es todo de los tres siguientes –la capacidad en los flujos mentales de los seres sintientes de ser aptos para la actividad iluminada que los ocupa, la talidad con manchas en los flujos mentales de los seres sintientes, y la disposición de Buda en los flujos mentales de los seres que es adecuada para cambiar de estado en los tres kāyas. Sin comprender estos significados, afirmar incluso el Dharmakāya supremo como el corazón del tathāgata dividiendo este último en la tríada del corazón del tathāgata resultante, el natural y el causal es una presentación que puede sorprender a los ignorantes, pero no es el significado de el comentario del *Uttaratantra* y Asaṅga. (C) Según Rongtön Sheja Künrig (Rong ston shes bya kun rig 1997, págs. 80-83), se dice que todos los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata porque el Dharmakāya de los Budas perfectos irradia, porque poseen la talidad que es indiferenciable desde el aspecto de la pureza natural de la talidad del Dharmakāya, y porque tienen la disposición para el Dharmakāya, la capacidad del elemento básico. Después de informar brevemente la explicación anterior de Ngog Lotsāwa de I.28 y citar I.27, Rongtön presenta la manera en que el *Uttaratantra* (I.144 y sigs.) y el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* coinciden con el Dharmakāya, la talidad y la disposición con los nueve ejemplos de la naturaleza Búdica. Dice que el significado del Tathāgata-Dharmakāya que irradia en todos los seres sintientes es que el Dharmakāya de la realización impregna a todos los seres sintientes y cita el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 70; P5526, fol. 114a.6-8): "A través de los tres ejemplos de una estatua de Buda, miel y un grano, se enseña que los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata en el sentido de que el Tathāgata-Dharmakāya impregna todo el reino de los seres sintientes." La cita anterior del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.15 en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 71; P5526, fol.

114a.8-114b.1) se considera la razón de esto. Según Rongtön, esto significa que el factor de la pureza natural –la causa para alcanzar el cambio de estado tanto del Dharmakāya de la realización como del Dharmakāya de las enseñanzas– impregna a todos los seres sintientes. En cuanto al significado de que la talidad sea indiferenciable, se explica como "indiferenciable" porque el hecho de que esté vacía de cualquier naturaleza real lo impregna todo en términos de base y el fruto y todo lo interno y externo. En cuanto a estar impregnado de la disposición, se refiere a la capacidad de la mente que debe ser despierta por las condiciones: La causa sustancial de la sabiduría Búdica. Como dice el *Uttaratantra* I.104c: "La cognición no contaminada de los seres se parece a la miel." Esto explica el elemento básico a purificar, cuya función es la función de la disposición –ver las cualidades de la felicidad y los defectos del sufrimiento. Aquí, la afirmación de que el significado de "el Dharmakāya irradia" como si estuviera impregnado de actividad iluminada no se justifica porque contradice el significado del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.15, que se aduce anteriormente como la razón. Por lo tanto, no hay ningún defecto de repetición ya sea porque la pureza natural se usa en términos de estar contenida dentro de el flujo mental, mientras que la talidad impregna todo lo interno y externo. La talidad y la pureza natural existen a la manera de una cualidad y el portador de esta cualidad, respectivamente. Como el *Uttaratantra* I.164d. dice: "Las cualidades son puras por naturaleza." El significado de que la talidad de un tathāgata sea indiferenciable de todos los seres sintientes es que la talidad de los Budas existe en todos los seres sintientes de manera indiferenciable. Para el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 71, P5526, fol.114b.4-5) dice: "En el sentido de que la talidad es indiferenciable, [que se ilustra] a través del único ejemplo del oro, la talidad de un tathāgata es el corazón de los seres sintientes." La cita anterior del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.37 (J 71; P5526, fol. 115b.7 -8) se considera la razón de ello. Por lo tanto, la naturaleza de los fenómenos –al estar vacíos de naturaleza– no tienen diferencia. El significado de la disposición tathāgata que existe en todos los seres es que la disposición para dar origen a los tres Budakāyas existe en los seres sintientes. Para el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 72; P5526, fol. 116a.2-4) dice: "A través de los cinco ejemplos restantes de un tesoro, un árbol, una estatua preciosa, un chakravartin y una estatua de oro, se enseña que, en el sentido de la naturaleza de la disposición para dar origen para los tres Budakāyas, el tathāgata-dhātu es el corazón de todos los seres sintientes." La cita anterior del *Abhidharmasūtra* (J 72; P5526, fol. 116a.6) se considera la razón de ello. (D) Gö Lotsāwa ('Gos lo tsā ba gzhon nu dpal 2003b, págs. 262-63 y 268) dice que la sabiduría de Buda que entra en todos los seres sintientes se expresa como "corazón del tathāgata." Aunque esta sabiduría de Buda es el tathāgata real, es sólo el corazón nominal de los seres sintientes porque no está contenido en los flujos mentales de los seres sintientes. Además, la naturaleza de la mente (la talidad sin manchas adventicias) que existe tanto en los Budas como en los seres sintientes sin ninguna diferencia se llama "corazón del tathāgata." La talidad que existe en los Budas es la talidad real y la talidad de los seres sintientes es la Budeidad en un sentido nominal. En cuanto al carácter de Buda, es el factor en todos los seres sintientes que representa la manera en que sus skandhas y demás son similares a la Budeidad. Esta disposición también se llama "corazón del tathāgata" al referirse metafóricamente a ella como su fruto, la condición de tathāgata. Así, los seres sintientes poseen el corazón del tathāgata porque están impregnados del perfecto Budakāya, porque su talidad existe como algo indiferenciable de los Budas y porque tienen el carácter de Buda. Esto se puede probar por cualquiera de estas tres razones –que hay tres es sólo para guiar a diferentes seres sintientes. Sin embargo, todo lo que prueban es sólo una convención (y no un hecho), es decir, simplemente explican el significado de la afirmación "Todos los seres poseen el corazón del tathāgata" en diferentes palabras, pero no prueban el hecho de que todos los seres sintientes lo posean. Gö Lotsāwa describe la división anterior de Ngog en el corazón del tathāgata resultante, natural y causal como "muy excelente" y además divide cada uno de estos en sus aspectos aparentes y últimos. El Dharmakāya tiene dos aspectos en términos de sus cualidades de libertad y maduración. La disposición es doble como la disposición naturalmente permanente y la disposición consumada. En el *Uttaratantra* no se dice que la talidad esté dividida, pero las enseñanzas del Buda en general hablan de la talidad de lo último y la talidad de lo aparente. La

división en tres (Dharmakāya, talidad y disposición) no es más que una división de la naturaleza de la talidad única que es inmutable a lo largo de las tres fases. Por tanto, los tres no consisten más que en talidad. (E) El auto-comentario del Tercer Karmapa sobre su *Profunda Realidad Interior* (Rang byung rdo rje n.d., fols. 43b44a) se refiere a I.28 en el contexto de la explicación de que las mentes manchadas de los seres ordinarios, que aparecen como los cinco skandhas, son formas contaminadas de los Budakāyas. Así, al desaparecer las manchas, irradia tanto el Dharmakāya como, físicamente, el nirmāṇakāya supremo de un Buda. (F) El comentario de Dülmo Dashi Öser (n. 1474) sobre el *Uttaratantra* (Dul mo bkra shis 'od zer 2006, p. 152), que se basa en gran medida en el comentario perdido de Rangjung Dorje, dice que el Dharmakāya de un Buda perfecto irradia dentro de todos seres sintientes porque el Dharmakāya se manifestará al familiarizarse con la mente no artificial como tal. La talidad de los seres sintientes y la talidad de los Budas son indiferenciables. Todos los seres sintientes tienen la disposición –la semilla de una mente no contaminada. (G) *La Lámpara que Aclara Excelentemente el Sistema de los Proponentes de Shentong Madhyamaka* del octavo Karmapa (Mi bskyod rdo rje 1990, pags. 14-31) –a diferencia de su presentación en JNS y sin pasar por todos los tecnicismos del razonamiento– justifica la tres razones en I.28 detalladamente. Para resumir, en cuanto a "el Budakāya irradia," el texto dice que las mentes manchadas de los seres sintientes cambian de estado a sabiduría inmaculada debido al poder tanto de las bendiciones de la ya inmaculada sabiduría de todos los Budas como del factor de sabiduría dentro del aspecto inmaculado de sus propias mentes. Este cambio de estado es el Dharmakāya, cuyas cualidades Búdicas luego realizan la actividad iluminada que consiste tanto en el bienestar propio como en el de los demás. En cuanto a que "la talidad es indiferenciable": "El corazón del tathāgata," "Dharmakāya," etc., son simplemente nombres diferentes con el mismo significado. Es simplemente la manifestación no oscurecida del corazón del tathāgata lo que se llama "Dharmakāya." Esto se encuentra en las tres fases de los seres sintientes (impuros), los Bodhisatvas (puros e impuros) y los Budas (completamente puros), pero en sí mismo nunca está contaminado por ninguna mancha y es puro por naturaleza. Por lo tanto, se enseña que, en el corazón del tathāgata, no hay ningún ser contaminado por las manchas al principio ni ningún abandono de ellas después. De esta manera, el corazón del tathāgata es lo que aparece como las Tres Joyas (Buda, Dharma, Saṃgha), ya que es capaz de generar las acumulaciones de mérito y sabiduría a nivel temporal, así como la excelencia de la sabiduría surgida por sí misma en última instancia. Así, a lo largo de todas estas fases, en el corazón del tathāgata nunca hay ninguna diferencia en términos de ser una causa que puede separarse de su resultado. En cuanto a "la disposición," el soporte del camino es el corazón del tathāgata con manchas, los soportes para practicar este camino son las personas en los tres yānas (siendo Śrāvakas y Pratyekabudas muy distantes de esta disposición), y la naturaleza del camino es la disposición. Si no existiera, incluso si los Budas hubieran llegado al mundo, no habría base para el crecimiento de las raíces de la virtud y, por tanto, no habría logro de la Budeidad perfecta. Por lo tanto, lo que se debe adoptar es la disposición tathāgata y lo que se debe rechazar son las manchas adventicias –las naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro. (H) El comentario de Jamgön Kongtrul sobre el *Uttaratantra* (Kong sprul blo gros mtha' yas 2005b, pags. 49-50) explica que todos los seres poseen primordial e ininterrumpidamente el corazón del tathāgata supremo porque el Dharmakāya de los Budas perfectos impregna todos los fenómenos, porque el verdadero la naturaleza de todo saṃsāra y nirvāṇa es indiferenciable de la talidad, y porque el Dharmadhātu naturalmente puro existe en todos los seres sintientes como apto para ser purificado de oscurecimientos (el texto también cita la breve descripción de Rongtön de la explicación anterior de Ngog Lotsāwa en I.28). (I) *La Sinopsis del Corazón del Tathāgata* de Mipham Rinpoche ('Ju mi pham rgya mtsho 1975, fols. 282-94) dice correctamente que las breves glosas habituales sobre las tres partes de esta "prueba" no penetran el punto esencial de la exposición del *Uttaratantra* sobre la naturaleza de Buda. Una interpretación común es que el Dharmakāya –ya sea considerado como vacuidad o sabiduría– impregna todos los fenómenos, que la talidad de los Budas y los seres sintientes es del mismo tipo al no ser nada más que vacuidad, y que la existencia de la disposición no se refiere a nada pero siendo apto para

convertirse en Buda. Sin embargo, con respecto a la primera y a la segunda línea, dado que tanto la sabiduría omnisciente como la vacuidad impregnan igualmente todos los fenómenos sin una mente, es difícil ver ese punto como una razón específica para que la mente de los seres sintientes tenga el potencial de convertirse en Budas, mientras que otros fenómenos no. En cuanto a la tercera línea, la disposición no puede ser simplemente un mero potencial que puede evolucionar hacia el resultado de la Budeidad, ya que entonces ese resultado en realidad sería producido por causas y condiciones impermanentes y, por lo tanto, por definición, también sería impermanente. (Como explicó el Karmapa anteriormente, esto es imposible para algo como la Budeidad, ya que los Budas inevitablemente volverían a caer en el saṃsāra en algún momento, y habría enormes diferencias entre la base, el camino y el fruto, lo que contradice una naturaleza primordialmente pura de la mente que no cambia de seres sintientes a Budas.) Al explicar las primeras tres líneas del verso I.28, Mipham Rinpoche las une con el conjunto estándar Budista de los cuatro razonamientos de (1) Dharmatā, (2) dependencia, (3) realizar una función y (4) justificación. En cuanto a la primera línea, dice que, aunque en realidad no existe una causa anterior o un resultado posterior en lo que respecta a la naturaleza Búdica, desde la perspectiva de cómo aparecen (erróneamente) las cosas, el resultado de la manifestación del Dharmakāya prueba la causa de la disposición, aplicando así el razonamiento (2). En la segunda línea, el texto dice que la naturaleza básica de todos los fenómenos en el saṃsāra y el nirvāṇa –la vacuidad– es primordialmente inseparable de una gran luminosidad, por lo que los Budas y los seres sintientes también son iguales en última instancia. Por lo tanto, el razonamiento (1) establece que lo que se proyecta por engaño adventicio y parece un ser sintiente nunca se mueve ni un centímetro de esta naturaleza última de los fenómenos, teniendo así la Budeidad como su Corazón. También los sūtras (como el *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*) dicen que todos los fenómenos tienen la naturaleza de luminosidad primordial. Por supuesto, esto parece provocar la consecuencia antes mencionada de que las piedras y cosas así también tendrían la disposición. Así, dice Mipham Rinpoche, lo que se llama “disposición” debe presentarse como la causa infalible de la Budeidad, es decir, el desarrollo de la mente que es inequívoco acerca de la naturaleza de todos los objetos cognoscibles, una vez superados los dos oscurecimientos que han surgido por la virtud del poder de la mente son abandonados. Pero dado que lo que no es mente (como las piedras) no tiene ningún proceso para lograrlo a través del camino, a pesar de ser inseparable en términos de talidad convencionalmente, no hay necesidad de presentarlo como si tuviera la disposición. Además, las piedras y cosas similares aparecen igualmente en virtud del poder de la mente; no es que sean apariciones mentales en virtud del poder de piedras externas y cosas similares. Esto debe entenderse mediante el ejemplo de la relación entre lo que aparece en un sueño y la conciencia que sueña. En cuanto a la tercera línea, los seres sintientes tienen la disposición de ser aptos para convertirse en Budas ya que se establece que las manchas adventicias son renunciables, mientras que se establece que el Dharmakāya con sus cualidades primordiales existe sin ninguna diferencia en todas las fases, desde un ser ordinario hasta convertirse en un Buda. Que los seres sintientes tengan tal disposición de ser aptos para convertirse en Budas significa que definitivamente tienen el corazón de Buda, ya que sólo para ellos existe una fase de convertirse realmente en Budas, mientras que la naturaleza incondicionada del Dharmakāya no tiene ninguna diferencia en términos de antes y después o mejor y peor. A través de este tercer razonamiento se entiende que un resultado se produce a partir de una causa, aplicando así el razonamiento (3). Esto no es simplemente inferir que un resultado surge por la mera existencia de la causa, lo cual se debe a los siguientes puntos esenciales: La disposición que es la talidad (la naturaleza de los fenómenos) es inmutable; al momento de fructificar, su naturaleza sigue sin ser mejor ni peor; dado que las manchas adventicias siempre son separables de ella, sin importar cuánto tiempo hayan existido, es imposible que la disposición pierda alguna vez su capacidad de convertirse en un Buda. (J) Las notas de Dongag Tenpe Nyima sobre el texto anterior de Mipham Rinpoche (Mdo sngags bstan pa'i nyi rna n.d., págs. 17.5-18.1) sigue la comparación que hace este último de las tres líneas con los razonamientos (2), (1) y (3), refiriéndose al resultado, la naturaleza y la causa, respectivamente. Añade que la primera es una razón de resultado (*'bras*

bu'i rtags), mientras que las dos últimas son razones de naturaleza (*rang bzhin gyi rtags*). Además, cuando se dice que "los seres sintientes son Budas," esto sólo se refiere a la Budeidad en el sentido de pureza natural (pero no en el sentido de estar dotados de doble pureza). Por tanto, habla de la verdadera naturaleza de la mente pero no de su resultado. Por lo tanto, no hay ningún defecto del resultado que ya permanezca en la causa (como en el sistema Sāṃkhya). (K) El erudito Kagyü Surmang Padma Namgyal (Zur mang padma rnam rgyal s.f., págs. 32-33) explica el verso I.28 vinculándolo con los mismos cuatro razonamientos e incluso agregando los nueve ejemplos de la naturaleza de Buda en el *Uttaratantra*. Dice que la primera línea prueba la causa a través del resultado, aplicando el razonamiento (3) y los ejemplos 1-3. En cuanto a la segunda línea, la verdadera naturaleza de los Budas y los seres sintientes es la misma y sin distinción alguna de pureza e impureza, refiriéndose al razonamiento (1) y al ejemplo 4. La tercera línea muestra que el resultado de los tres kāyas depende tanto de la disposición como de permanencia natural como la de desarrollo, aplicando así el razonamiento (2) y los ejemplos 5 a 9 (se dice que el razonamiento (4) está contenido implícitamente en las tres líneas). (L) Ngawang Kunga Wangchug (Ngag dbang kun dga' dbang phyug 1987, págs. 197-98) dice que las tres primeras líneas de I.28, en el orden debido, se refieren a lo que es adecuado para (a) la condición de un Buda actividad iluminada que lo involucra, (b) renunciar a las condiciones adversas de los oscurecimientos, y (c) el surgimiento de todas las cualidades de Buda como fruto. Por lo tanto, el corazón de sugata en el momento en que es una causa de la Budeidad se define como el Dharmadhātu que tiene estas tres características.

Sin entrar en más detalles (que de hecho son infinitos en este tema), me gustaría presentar otro ejemplo más orientado hacia el camino que se suma a la perspectiva sobre las tres "pruebas," especialmente "el Budakāya irradia." Como vimos, las respectivas primeras líneas de los tres versos I.27, I.28 e I.142 del *Uttaratantra* equiparan Budakāya, sabiduría de Buda y Dharmakāya, indicando claramente que el Dharmakāya no es sólo mera vacuidad sino –como sabiduría de Buda– activamente se relaciona y se comunica con los seres sintientes (esto también lo sugiere claramente la glosa anterior en la primera línea de I.28 en el *Mahāyānottaratantraśāstropadeśa* de Sajjana, así como la explicación de Asaṅga con más detalle de que el Dharmakāya de los Budas consiste no solo en el Dharmadhātu puro, sino también en su flujo natural, que se manifiesta como enseñanza a los seres sintientes). Además, como se mencionó anteriormente, el término Sánscrito "irradia" significa literalmente "vibra." Entonces, en lo que respecta al "despertar" de la naturaleza Búdica en los seres sintientes, uno puede pensar tanto en los Budas como en los seres sintientes como violines, con los "violines Búdicos" estando en perfecta sintonía y tocando (enseñando el Dharma de varias maneras), mientras que las cuerdas de los "violines de los seres sintientes" están cubiertas por varios tipos de tela y están algo desafinadas. Aún así, como sabemos, todas las cuerdas con la misma afinación empiezan a vibrar si sólo una de ellas resuena. Incluso si algunas cuerdas están un poco desafinadas y/o están cubiertas por una tela muy ligera, igualmente vibran ligeramente. Por supuesto, cuanto mejor afinados y menos cubiertos estén, más fuerte y claro resuenan. Entonces se puede decir que avanzar en el camino es cuestión de descubrir y afinar progresivamente las cuerdas, pero ellas ya tienen la capacidad perfecta de resonar adecuadamente y así hacerse notar vibrando con luz desde el comienzo mismo de la ejecución de los "violines de Buda." "(que de todos modos es una pantalla 24 horas al día, 7 días a la semana), aunque sea de manera discreta. Por lo tanto, el camino es básicamente una cuestión de que los seres sintientes se sintonicen con el concierto de todos los Budas. En resumen, la primera línea del *Uttaratantra* I.28 se refiere a los "violines de Buda" que vibran y la tercera línea a los "violines de los seres sintientes." El hecho de que el primero puede hacer vibrar también al segundo lo demuestra la segunda línea, que afirma que sus cuerdas son de la misma naturaleza. Para más discusiones sobre el *Uttaratantra* I.27-28, ver Kano 2006 y *La lámpara de la Certeza* de Mipham Rinpoche (Pettit 1999, pags. 384-87).

1291 D4049, fol. 54a.4.

1292 Tib. dus gsum mkhyen pa (el Primer Karmapa, 1110-1193).

1293 Tib. 'od gsal chub pa'i byang bya yin. JNS juega aquí con las dos sílabas de la palabra Tibetana *byang chub* (iluminación, Budeidad), donde *byang* significa “purificar” y *chub*, “realizar plenamente.”

1294 Las secciones 2) y 3) presentan la elaboración de JNS (págs. 414-23) sobre la tercera causa –la disposición– para el surgimiento del conocimiento del camino en AA II. 1.

1295 Varios pasajes de lo que sigue están muy relacionados con el tema general sobre el resultado de la cognición válida en términos de un análisis exhaustivo en el *Océano de Textos sobre Razonamiento* del Séptimo Karmapa (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 2, pags. 510-22).

1296 Capítulo II, versos 204-205 (D107, fols. 173b.7-174a.1; JNS cita sólo las líneas 204cd y 205bc). Bien se pueden añadir aquí los versos 131-132 del mismo capítulo (ibid., fol. 127b.2-3):

> Debido a las diferencias entre los seres infantiles,
> los de percepción débil y los nobles,
> yo hablo de tres yānas, un yāna y ningún yāna.
> Esta es la puerta a lo último–
> la libertad de la dualidad del conocimiento.
> Dentro del estado de no apariencia, ¿Cómo podría haber
> una presentación de tres yānas?

1297 IX.37. Tenga en cuenta que la línea b es una glosa de “*tathāgata*” como tathata-agata, que literalmente significa “la talidad habiendo llegado a la pureza” (*suddhim agata*).

1298 Capítulo VII (D106, fol. 30b). Cabe señalar que este pasaje continúa de la siguiente manera: “¿Por qué? Porque, en virtud de tener muy poca compasión y tener mucho miedo al sufrimiento, son naturalmente de disposición inferior.” Por lo tanto, el sūtra no dice que los Śrāvakas no tengan ninguna disposición para alcanzar la Budeidad.

1299 D113, fol. 20a.6.

1300 Las dos partes de esta razón utilizan aquí respectivamente las dos sílabas de *sangs rgyes,* la traducción Tibetana de “Bude(idad),” donde la primera significa “despertado,” “disipado” o “purificado” y la segunda significa “desplegado.” “o “ampliado.” Lo mismo se aplica a las siguientes afirmaciones sobre los seres sintientes/manchas adventicias que se purifican y el desarrollo de la sabiduría de Buda.

1301 Esta frase es una versión abreviada de un pasaje del *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga (J 32-33; P5526, fols. 94b.7 -95a.4). En el Tíbet, ha habido debates complejos y de larga duración sobre cuestiones como si el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, el *Madhyāntavibhāga* y el *Dharmadharmatā-vibhāga* pertenecen a lo que los Tibetanos llaman “Mero Mentalismo” (siendo así inferiores al Madhyamaka); si estos textos y la Escuela Yogācāra enseñan que algunos seres no tienen ninguna disposición para alcanzar la iluminación (y qué significa exactamente “disposición” en este contexto); y si afirman en última instancia tres yānas. La Escuela Gelugpa en particular responde afirmativamente a estas preguntas y muchos eruditos modernos también lo hacen. No hay lugar aquí para abordar estas cuestiones en detalle (como el complejo tratamiento de *gotra* en diferentes textos de Yogācāra), pero como puede verse en CE y JNS anteriores, hay maestros Tibetanos (así como algunos eruditos modernos) que no están de acuerdo con las respuestas Gelugpa. En particular, en cuanto al término “disposición” (*gotra*), primero cabe señalar que, a diferencia del significado principal del término en el *Uttaratantra*, en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* no es un equivalente de la naturaleza Búdica. Al igual que el *Laṅkāvatārasūtra*, el texto habla de cinco categorías de *gotra* (los de Bodhisatvas, Pratyekabudas, Śrāvakas, los que tienen *gotra* incierta y los que no tienen *gotra*). El *Laṅkāvatārasūtra* identifica la última categoría con aquellos que simplemente siguen su gran deseo (*icchantika*) y rechazan el Dharma, habiendo eliminado así todas sus raíces de virtud y sin alcanzar parinirvāṇa. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* sigue la definición muy

común de *gotra* en general, que es "raíces de la virtud" (ver también el *Madhyāntavibhāgaṭīka* de Sthiramati, Yamaguchi ed., p. 188). El *Bhāṣya* sobre *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.4 explica que *gotra* es aquello de lo que surgen y aumentan las cualidades. Además, la distinción entre las disposiciones naturalmente permanentes (*prakṛtistha*) y las consumadas (*samudānīta*) o en desarrollo en este verso difiere de cómo se entienden estos términos en el *Uttaratantra*, definiéndose la primera como aquello que tiene la naturaleza de ser un soporte para virtudes posteriores. (*prakṛti* también puede significar "causa") y este último como lo que así se sustenta. En el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.9 y III.11, el *Bhāṣya* comenta que acumular raíces de virtud es indispensable para adquirir una disposición, pero una vez que se adquiere la disposición de Bodhisatva, sirve como fuente de infinitas raíces de virtud adicionales. Así, *gotra* en este sentido se refiere a fenómenos condicionados y múltiples, mientras que *gotra* en el sentido de la naturaleza Búdica es claramente incondicionado y único. Lo primero también es evidente en el comentario de Sthiramati (D4034, fols. 41 b.6-43a.2), que dice que los seres tienen infinitos *gotras*, todas las cuales se refieren a alguna naturaleza (convencional) de ellos, como ser una persona enojada o apasionada, o que le gusta lo dulce frente a otros sabores. Así como la posesión del *gotra* del deseo funciona como causa para dar lugar al deseo, pero no al odio, los tres diferentes *gotras* de los tres yānas son indispensables para que haya tres yānas. En cuanto al *Mahāyānasūtrālaṃkāra* III.11, el *Bhāṣya* explica que estar sin disposición significa poseer la propiedad de no alcanzar parinirvāṇa ni durante un tiempo determinado (los primeros cuatro tipos de seres en el verso) ni para siempre (el último). Según el comentario de Sthiramati (D4034, fols. 48a.4-49b.1), esto se refiere a aquellos que tienen la propiedad de no alcanzar parinirvāṇa (es decir, la Budeidad) durante un tiempo determinado y aquellos que tienen la propiedad de no alcanzar ningún tipo de de nirvāṇa durante un tiempo determinado. Él dice que los primeros cuatro pertenecen a aquellos que poseen el carácter de Bodhisatva, pero, en virtud de ciertas condiciones, temporalmente (durante muchos eones) no alcanzarán parinirvāṇa (es decir, la Budeidad). Entre ellos, "aquellos que se dedican únicamente a hacer el mal" se dedican a las cinco acciones negativas sin intervalo. "Aquellos que han destruido completamente los inmaculados Dharmas" son aquellos que, bajo la influencia de maestros espirituales equivocados, han caído en la visión equivocada del nihilismo, negando así el karma, las Tres Joyas, etc. "Aquellos que carecen de la virtud que conduce a la liberación" no han reunido las acumulaciones completas de mérito y virtud necesarias para alcanzar parinirvāṇa, sino sólo las virtudes para renacimientos superiores como dioses y humanos dentro del saṃsāra. "Aquellos que tienen Dharmas inmaculados inferiores" sólo han acumulado una fracción del mérito y la sabiduría necesarios para alcanzar parinirvāṇa. Por lo tanto, mientras estos cuatro no eliminen por completo sus acciones negativas y puntos de vista erróneos, y acumulen todas las acumulaciones de mérito y virtud necesarias para alcanzar parinirvāṇa, no alcanzarán este estado. En cuanto a aquellos que no alcanzarán ningún nirvāṇa, "carecer de la causa" se refiere a carecer de raíces virtuosas y de la disposición para cualquiera de los nirvāṇas de los tres yānas, porque sin esa disposición no alcanzan ninguno de estos tres nirvāṇas. Carecen de la propiedad de alcanzar el nirvāṇa, del mismo modo que las naturalezas de las piedras y los árboles no se convierten en algo que tenga la naturaleza de la conciencia, como las mentes y los factores mentales. Así, en los primeros cuatro casos, dice Sthiramati, "falta de disposición" sólo tiene un sentido peyorativo, mientras que "carecer de la causa" significa inexistencia total porque no alcanzan en absoluto el nirvāṇa. Sin embargo, considerando la comprensión del texto (y de los comentaristas) de la "disposición" (raíces virtuosas), su postura explícita de que todos los seres poseen *tathāgatagarbha* (IX.37), y su afirmación de que la mente es luminosidad natural, que simplemente está oscurecida por manchas adventicias (XIII.18-19), estar sin *gotra* (*agotraka*; el texto no usa *icchantika*) para siempre no equivale a decir que algunos seres no tienen naturaleza Búdica o nunca podrán alcanzar la iluminación (ver también Apéndice I2E3da). Más bien, hay algunos seres que simplemente nunca adquieren una "disposición" para ninguno de los yānas en el sentido de nunca adquirir ninguno –o al menos una cantidad significativa– de virtud que cualifique como tal disposición. En otras palabras, todos los seres tienen el potencial para la Budeidad, pero algunos simplemente nunca

actualizan este potencial ni remotamente, y es exactamente por eso que se dice que el saṃsāra en general es infinito. Esto es básicamente también lo que explica el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga en I.40-41 (J 36-37; P5526, fols. 96b.897b.6), usando el término *gotra* tanto en la forma anterior como también para la naturaleza de Buda. Sin *tathāgatagarbha*, dice el texto, los seres no se cansarían del sufrimiento ni desearían y se esforzarían por liberarse del (nirvāṇa). Éstas son las dos funciones que exhibe la disposición pura de Buda, que habita incluso en seres que están obsesionados con sus caminos equivocados. Sin embargo, ser consciente de las deficiencias del sufrimiento saṃsārico y de las ventajas de la felicidad nirvánica no carece de causa o condición, sino que se debe a la existencia del *gotra* de personas con Dharmas virtuosos. Si este tipo de *gotra* no tuviera ninguna causa o condición y no se produjera mediante la terminación de las malas acciones, también tendría que existir en aquellos que simplemente siguen su gran deseo, teniendo el *gotra* de no pasar al parinirvāṇa (*icchantikānām apy aparinirvāṇagotrānām*; claramente, aquí, *gotra* no se refiere a la naturaleza de Buda, sino a las raíces virtuosas como arriba). Que *gotra* sea puro de manchas adventicias no ocurre mientras uno no aspire al Dharma de uno de los tres yānas a través de la conexión con las cuatro condiciones de confiar en un amigo espiritual genuino, etc. (es decir, vivir en un lugar propicio, acumulando méritos y haciendo plegarias de aspiración). El *Jñānālokalaṃkārasūtra* dice que los rayos de luz de la sabiduría de Buda, similar al sol, tocan incluso a aquellos que están obsesionados con las malas acciones, beneficiándolos así y potenciando el surgimiento de futuras causas de felicidad a través de Dharmas virtuosos. En cuanto a la afirmación de que aquellos que simplemente siguen su gran deseo poseen la propiedad de no alcanzar el parinirvāṇa para siempre, se refiere a tener aversión hacia el Mahāyāna Dharma como la causa de no alcanzar el parinirvāṇa. Por lo tanto, esta declaración se hizo con el fin de alejar a esas personas de su aversión, con la intención de referirse a otro momento (es decir, que realmente pueden alcanzar el nirvāṇa en algún momento en el futuro). En virtud de la existencia del *gotra* naturalmente puro, es imposible que alguien nunca llegue a ser puro, lo cual se dice con la intención de que, en virtud de no ser esencialmente diferente de Bhagavān, en todos los seres sintientes existe la posibilidad de volverse puro. El *Madhyāntavibhāgaṭīka* de Sthiramati (edición Yamaguchi, págs. 55.19-56.6) en I.19a ("la vacuidad de la naturaleza primordial" entre las dieciséis vacuidades) yuxtapone las posiciones en tres frente a un solo *gotra*, pero las considera todas primordiales: "En cuanto a [I.19a] 'Para purificar el *gotra*, su vacuidad es la vacuidad de la naturaleza primordial. La razón de esto es que, [según el *Bhāṣya*,] '*gotra* es la naturaleza primordial'. ¿Cómo es eso? 'Por tener una naturaleza propia' lo que significa tener una naturaleza propia desde un tiempo sin principio que no es adventicia. Así como algunos [fenómenos] en el saṃsāra sin principio son sensibles y algunos son insensibles, aquí también algunos [conjuntos de] los seis āyatanas representan el *buddhagotra*, algunos el *śrāvakagotra*, etc. El *gotra* no es accidental porque ha continuado desde el tiempo sin principio [hasta el presente], al igual que la distinción entre lo que es sensible e insensible. Otros dicen que, dado que todos los seres sintientes están dotados del *tathāgatagotra*, el *gotra* debe entenderse aquí de esta manera" (dependiendo de cómo se reconstruya el Sánscrito aquí, "de esta manera" también podría leerse como "como talidad," lo que significaría se ajustan a los comentarios de Vasubandhu, Sthiramati y Asvabhāva sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.37). En cuanto a la cuestión de que haya un solo yāna, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.53-54 da siete razones por las cuales el Buda habló de que había un solo yāna. Los comentarios de Vasubandhu (Limaye ed., págs. 199-200), Sthiramati (D4034, fols. 196a.5-199b.2) y Asvabhāva (D4029, fols. 93b.6-95a.2) elaboran sobre estas razones como (1) el Dharmadhātu no es diferente en Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas; (2) todos aquellos que progresan a través de los yānas hasta llegar a través de un Buda igualmente carente de yo; (3) el estado de liberación de las aflicciones es el mismo en todos ellos; (4) los Śrāvakas con disposición incierta son conducidos hacia el Mahāyāna y liberados a través del mismo; (5) la mente de un Buda de igualdad hacia todos los seres y el logro de ciertos Śrāvakas que recuerdan que han sido Bodhisatvas antes de ser parcialmente similares; (6) el Buda emanó como Śrāvakas y alcanzó parinirvāṇa a través del Śrāvakayāna; y (7) no hay nada más supremo a qué alcanzar que la

Budeidad que se puede alcanzar a través del Mahāyāna. Dado que la Budeidad tiene un solo yāna, las declaraciones respectivas en varios sūtras de que hay un solo yāna deben entenderse a través de estas siete intenciones (*abhiprāya*). Sin embargo, no es cierto que los tres yānas no existan. La razón por la que los Budas enseñan un solo yāna es para atraer a los Śrāvakas con disposición incierta al Mahāyāna y para evitar que los Bodhisatvas con disposición incierta se alejen de este yāna. Sthiramati dice explícitamente que aquellos sūtras que hablan de un solo yāna y de tres yānas tienen un significado conveniente y definitivo, respectivamente. El *Mahāyānasaṃgraha* X.32 cita los mismos dos versos del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* como respuesta a la pregunta: "Si este Dharmakāya de los Budas, que está dotado de cualidades tan excelentes, no es común con los Śrāvakas y Pratyekabudas, ¿Con qué intención se enseñó un solo yāna?" Los comentarios de Vasubandhu (D4050, fol. 187a.1-187b.6) y Asvabhāva (D4051, fols. 292b.6-293b.3) repiten que las enseñanzas sobre un solo yāna implican las siete intenciones anteriores (sin embargo, Asvabhāva también dice que hay un yāna único porque, en última instancia, los yānas de los Śrāvakas y Pratyekabudas son el Mahāyāna). Muchos eruditos Tibetanos y la mayoría de los eruditos Occidentales siguen esto, sosteniendo que los Yogācāras en general, como en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, afirman la existencia última de tres yānas. En gran parte, esto se debe al enfoque hermenéutico común de tomar el Sánscrito *abhiprāya* (Tib. dgongs pa) por defecto como "intención," y esto por defecto significa que cualquier cosa con una intención tiene necesariamente un significado conveniente. Sin embargo, es muy difícil defender la posición de que los Yogācāras en general afirman tres yānas, y mucho menos en última instancia, y dicho enfoque hermenéutico implica también una serie de problemas. En primer lugar, no hay ningún texto de Maitreya o Asaṅga que diga que, en última instancia, existen tres vehículos, o que las enseñanzas de que hay un solo yāna tengan un significado conveniente o impliquen alguna intención. Por el contrario, al menos en lo que respecta a las presentaciones del *Abhisamayālaṃkāra* y el *Uttaratantra*, ambas son claramente desde la perspectiva de un solo yāna. Entre las obras de Vasubandhu, Sthiramati y Asvabhāva, la postura de que un solo yāna fue enseñado con ciertas intenciones sólo se encuentra en sus comentarios antes mencionados sobre los mismos dos versos en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Mahāyānasaṃgraha*. Entre estos comentarios, sólo el de Sthiramati dice que estas enseñanzas tienen un significado conveniente. Sin embargo, en varios otros lugares de los mismos comentarios y otros textos de estos maestros, hay pasajes que sugieren un solo yāna, al que eventualmente entran también todos los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda. No voy a proporcionar un nuevo comentario aquí sobre los versos IX.53-54 del *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, pero por sí solos bien podrían leerse como si dieran las razones de por qué en realidad sólo hay un solo yāna (ver también Yamabe 1997, págs. 200-203). En particular, la primera razón en XI.53 es literalmente la misma que en *Abhisamayālaṃkāra* I.40ab y el verso 21 del *Niraupamyastava* de Nāgārjuna, que, sin embargo, es tomada por estos textos como la razón por la cual en realidad hay, respectivamente, sólo un solo *gotra* o yāna en última instancia. Además, estos dos últimos versos suelen ser citados por los mismos eruditos mencionados anteriormente como dos de los soportes escriturales clásicos para que exista un solo *gotra* y yāna. Además, uno no puede dejar de preguntarse cómo se supone que esta razón (1) de que el Dharmadhātu sea el mismo en los Śrāvakas y en todos los demás establece la existencia última de tres yānas, o cómo podría servir como prueba de la conveniencia de un solo yāna (en todo caso, sólo demuestra lo contrario). De hecho, entonces se seguiría absurdamente que estos tres yānas que existen en última instancia tienen tres frutos en última instancia diferentes, que en consecuencia sólo podrían provenir de tres tipos de Dharmadhātu en última instancia diferentes. En la misma línea, las razones (2)-(3) también hablan de un solo yāna en virtud de que ciertas características desde un punto de vista último (falta de yo y liberación irreversible de las aflicciones) son las mismas para los tres yānas, y (7) habla de un solo yāna en virtud de que no existe un destino más elevado que aquel al que se llega a través del Mahāyāna, entonces, ¿Cómo puede haber en última instancia tres yānas diferentes? De hecho, al observar las observaciones finales de Vasubandhu en su comentario sobre IX.53, uno podría leer fácilmente que existe un solo yāna desde la perspectiva de la Budeidad, pero, relativamente hablando, desde la

perspectiva de aquellos en el Śrāvakayāna y el Pratyekabudayāna, no es que sus yānas no existan en absoluto. PK (fol. 107a.4-107b.3) dice que Asaṅga y sus seguidores, con el fin de guiar a diferentes seres, enseñaron a aquellos cuyas disposiciones están individualmente seguras de que los yānas son reales como diferentes, y a aquellos cuyas disposiciones están individualmente seguras de que los yānas son reales como diferentes, y a aquellos cuyas disposiciones son ciertas, enseñaron que hay un solo yāna. Declaraciones como las del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.54 y las enseñanzas sobre el yāna único enseñadas en el *Daśabhūmikasūtra*, el *Ratnameghasūtra*, etc., que tienen un significado conveniente, sólo se dan para disipar el miedo de ciertas personas, mientras que el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga establece un solo yāna. En cuanto a la noción a veces camaleónica de "intención" (Sct. abhiprāya/ saṃdhi, Tib. dgongs pa), en general, como el comentario de Ngülchu Togme sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XII.16-18 (Dngul chu thogs med bzang po dpal 1979, fol. 133b.5-6) señala, "significado conveniente" por un lado y las dos categorías de "intención" e "intención indirecta" (Tib. ldem dgongs), por otro lado, no son coextensivos ya que el *Mahāyānasaṃgraha* II.31 afirma que todas las enseñanzas del Buda (y no sólo las porciones de significado conveniente) deben entenderse en términos de las cuatro intenciones y también dice que la intención indirecta de un remedio enseña todos los remedios que constan de las ochenta y cuatro mil enseñanzas del Buda. Además, como se señala a menudo, si todo lo que tiene una intención tiene necesariamente un significado conveniente, entonces todas las enseñanzas Budistas tendrían un significado conveniente porque todas fueron dadas con ciertas intenciones, incluidas las relacionadas con la vacuidad. Para concluir, como dicen los versos II.131-32 y 204-5 del *Laṇkāvatārasūtra* (D107, fols. 127b.2-3 y 173b.7174a.1) citados anteriormente, incluso las enseñanzas sobre un solo yāna son solo para aquellos de percepción débil, pero no son el significado definitivo. Más bien, en última instancia, cualquier presentación de cualquiera de los yānas es obsoleta. Para más detalles, véase la Bibliografía, especialmente Ruegg 1969 (págs.73-86, 97-100 y 185-88), Kunst 1977, Hakamaya 1980, Prasad 1991 (págs. 1-45), López 1992 (Págs. 16). -70), Yamabe 1997 y D'Amato 2003.

1302 En el lado positivo, también se pueden agregar las líneas II.210cd-211ab del mismo texto:

> La naturaleza sin adversidad,
> que es la realidad actual, no se daña
> por lo contrario, ni siquiera con el esfuerzo,
> ya que la mente [naturalmente] se asienta en su [propia] esfera.

Algunas personas sostienen que no existe un estado de liberación permanente o Budeidad sin volver a caer en la ilusión, y citan el ejemplo de calentar oro o agua. Gracias a esto, el oro se vuelve líquido, pero al final siempre vuelve a solidificarse. Del mismo modo, el agua puede calentarse e incluso hervir, pero inevitablemente se enfriará. La respuesta Budista es que estos ejemplos no entienden el punto porque, para empezar, la naturaleza del oro es ser sólida y fría –y no líquida y caliente– volviendo así precisamente a esta solidez y frialdad (lo mismo ocurre con el agua). De la misma manera, alcanzar la Budeidad significa reconocer la verdadera naturaleza de la mente, mientras que el error no es su naturaleza. Así, una vez que se descubre el error, la mente no volverá a él. En otras palabras, una vez que se conoce la naturaleza de todos los fenómenos tal como son, no se puede desconocerla.

1303 Esto obviamente se refiere a lo que estos oponentes entienden como la tradición *Shentong*.

1304 Como se mencionó antes, el estado de estar libre de algo (en particular, estar libre de oscurecimientos en virtud del prajñā de comprender la ausencia de identidad) no se considera un resultado condicionado e impermanente que en realidad sea producido por una causa (como un brote de una semilla), pero se clasifica como una ausencia de entidades que es permanente e incondicionada (ver también Gráfico 24 en el Volumen Segundo).

1305 Este es el Segundo Karmapa (1204-1283).

1306 Págs. 378-87.

1307 Nótese que el *Mahākaruṇāpuṇḍarīkasūtra* (D111, fol. 85a.6-7) también habla de que el corazón del tathāgata es virtud:

> El ālaya con varias semillas
> es el corazón de sugata y también la virtud.
> Este corazón fue proclamado como el ālaya,
> pero los débiles mentales no lo entienden.

Esto concuerda con la descripción que hace JNS del Dharmadhātu (el corazón del tathāgata) como virtud incondicionada (ver Apéndice I2E3).

1308 Tener en cuenta que LN, NSML, RT y LSSP/PSD (ver más abajo) consideran que las explicaciones sobre la disposición en el *Uttaratantra* representan la posición Madhyamaka.

1309 Es decir, en la palabra Sánscrita *gotra*, la sílaba *go* se explica como *guṇa* ("cualidades") y la sílaba *tra* como *uttāraṇa* ("entregar," "liberar"). Como se mencionó anteriormente, tanto el *Vṛtti* (p.77) como el *Ālokā* (p.77) también se refieren a esta etimología hermenéutica.

1310 D3903, fol. 169b.6-7.

1311 Según el *Abhidharmakośa* VI.23cd, por debajo del nivel de disposición equilibrada de su propio camino de la preparación, los Śrāvakas todavía pueden volverse hacia el camino del Bodhisatva y convertirse en Budas. Por debajo del nivel del Dharma Supremo, todavía pueden volverse hacia el camino Pratyekabuda y alcanzar su realización.

1312 P5526, fol. 97b.3-4.

1313 Pág. 121/p. 374.

1314 Esto obviamente se basa en el auto-comentario de Rangjung Dorje sobre su *Profunda Realidad Interior* y sus dos tratados complementarios, llamados *Distinguiendo entre Conciencia y Sabiduría* y *Señalando el Corazón del Tathāgata*.

1315 fol. 43a.3-45a.5.

1316 I.48 (P5549, fol. 11b.6-7).

1317 Yamaguchi ed., pág. 56.1-4 (D4032, fol. 216b.1-2).

1318 CZ, pág. 118.

1319 La traducción "elemento básico de la conciencia" refleja la traducción Tibetana (*rig khams*). El Sánscrito tiene *madhūpamaṃ dhātuṃ imaṃ vilokya*, que se traduce como "Ver este dhātu conocido por ser similar a la miel..."

1320 El Sánscrito *jñāna* puede significar "conciencia," "cognición" o "sabiduría," pero en el Tibetano de esta línea se traduce como *shes pa*, que sugiere cognición o conciencia.

1321 RT no cita las líneas 1bd, pero presenta la línea la directamente después de la línea 7d, como si pertenecieran al mismo verso.

1322 fol. 204b.5-210b.2. Para ver la versión abreviada de PSD (págs. 108-14), consulte el volumen tres de esta trilogía.

1323 VI.7c.

1324 VI.8a.

1325 VI.8cd.

1326 D4090, fol. 8b.5.

1327 VI.57cd.

1328 D4052, fol. 298a.4-7. Este texto a veces se atribuye a Vasubandhu y comenta el primer capítulo del *Mahāyānasaṃgraha*.

1329 I.48 (P5549, fol. 11b.6-7).

1330 III.2.

1331 D4038, fols. 27b.6-28a.2.

1332 Nótese, sin embargo, que el *Viniścayasaṃgrahaṇī* (ibid., fol. 28a.2-3) continúa diciendo que la operación de los Dharmas supramundanos que han surgido debe entenderse por la virtud de lo que se produce mediante el poder del cambio de estado. Así, la disposición no es la conciencia ālaya, sino su remedio, y se llama "el dhātu no contaminado" y "la libertad de los puntos de referencia."

1333 Wogihara ed., pág. 3.1-8; D4037, fol. 2b.3-5.

1334 D4036, fol. 2a.2-3.

1335 Ibíd., fol. 2b.2-4 (en la última línea, LSSP omite "contenido dentro").

1336 Tib. gcig pu dpa' ba (probablemente Sct. ekasattva).

1337 III.4ac.

1338 D4036, fol. 2a.7-2b.1.

1339 Pág. 76; D3787, fol. 59b.4-5.

1340 D4049, fol. 54a.4.

1341 Aquí, LSSP invierte el orden de estas dos condiciones, pero las explicaciones anteriores dejan claro que este es el orden correcto.

1342 Por no hablar de que uno ciertamente puede discutir con el uso frecuente que hace Tsongkhapa del *Śrāvakabhūmi* como representación de una posición Yogācāra sobre la disposición, su presentación de diferentes afirmaciones Yogācāra sobre la disposición refleja su posición ambigua hacia esta tradición. En sus primeros trabajos LSSP y el *Océano de Elocuencia* (ver Sparham 1993), considera la existencia de la conciencia ālaya al menos como una posibilidad. En el cuarto capítulo de LSSP (vol. 2, fol. 33a.5-6), basándose en el *Viniścayasaṃgrahaṇī*, Tsongkhapa habla explícitamente de la existencia de la conciencia ālaya durante la absorción meditativa de la cesación (*gnas skabs de yang kun gzhi yod pas sems ldan yin*). Como se desprende de la presentación anterior de la disposición, Tsongkhapa distingue entre aquellos Yogācāras que afirman la conciencia ālaya y aquellos que no la afirman. Sin embargo, las únicas dos citas que da como apoyo a esta última posición son pasajes del *Bodhisatvabhūmi* y el *Śrāvakabhūmi* de Asaṅga, mientras que también cita a Asaṅga afirmando la conciencia ālaya en otros de sus textos. Además, se cita el *Abhidharmasamuccaya* como otro texto más del mismo autor como apoyo a algunos Meros Mentalistas que presentan la disposición como la naturaleza incondicionada de los fenómenos. Estas inconsistencias obvias no son abordadas ni por LSSP ni por PSO. En las obras posteriores de Tsongkhapa, como el famoso *Drang nges legs bshad snying po* y sus comentarios sobre el *Madhyamakāvatāra* (*Dgongs pa rab gsal*) y el *Guhyasamājatantra*, niega estrictamente la existencia de la conciencia ālaya. Si bien al menos acepta partes del sistema Yogācāra en dichas obras anteriores, Tsongkhapa a veces trata a Maitreya y Asaṅga como Mādhyamikas (como a continuación cuando presenta la explicación de la disposición en el *Uttaratantra* como Madhyamaka). En sus obras posteriores, argumenta consistentemente a favor de la superioridad absoluta del Madhyamaka (en particular su rama *Prāsaṅgika) sobre el Yogācāra (es decir, el "Mero Mentalismo"), mientras mantiene que, en su visión última, tanto Maitreya como Asaṅga son *Prāsaṅgikas.

1343 VI.4-5a.

1344 Literalmente “en la familia.”

1345 Págs. 76-77; D3787, fol. 59b.5-6.

1346 I.24ac.

1347 I.49.

1348 I.113.

1349 Tenga en cuenta que esto contradice que el abovatantra de LSSP sea Madhyamaka.

1350 III.4cd.

1351 D4037, fol. 2b.2-3.

1352 D4037, fol. 2b.2-3. Además de sus comentarios sobre AA I.37-39, que concuerdan con el *Vṛtti* y el *Ālokā*, YT no proporciona ninguna explicación general sobre la disposición. El comentario de Nyaön (Nya dbon kun dga' dpal 1978, págs. 474-75) dice que la disposición que se describe como descendiendo desde el tiempo sin principio en el tercer capítulo del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Bodhisatvabhūmi* es incondicionada. Ninguno de estos textos, dice Nyaön, afirma una “disposición de cortar” y la disposición naturalmente permanente a la que se refiere Asaṅga es la verdadera naturaleza (dharmatā) de los seis āyatanas, cuya naturaleza es luminosidad desde el tiempo sin principio y definitivamente no condicionada.

1353 Fol.74a.1-79b.2 y 16b.1-17a.3, respectivamente. La primera mitad de esta sección en PK explica el corazón del tathāgata en detalle siguiendo la bien conocida presentación del *Uttaratantra* a través de tres razones, diez puntos y nueve ejemplos, pero la traducción aquí solo extrae los puntos inmediatamente relevantes (para más detalles, ver *Uttaratantra* I.28 y sigs. y sus comentarios).

1354 P5526, fol. U6b.4-5.

1355 Esto parece aludir a la última línea de las dos estrofas iniciales de homenaje en el *Mūlamadhyamakākārikā* de Nāgārjuna.

1356 Lo siguiente traduce sólo los puntos “naturaleza” y “definición,” ya que los demás corresponden (a menudo literalmente) a sus respectivas discusiones en LN arriba.

1357 Págs.194-200.

1358 Wogihara ed., pág. 3.1-8; D4037, fol. 2b.3-5.

1359 Gnyal zhig 'jam dpal rdo rje n.d, págs. 420-31.

1360 III.1.

1361 I.40-41.

1362 III.2.

1363 III.3.

1364 III.13.

1365 No pude localizar un sūtra con este nombre en el *Kangyur*.

1366 CZ, págs. 117-18.

1367 En comparación con el Inglés, el orden de las dos partes de esta definición está invertido en el Tibetano. Por lo tanto, “[todos] los tipos de cualidades de Buda que no existían antes” excluye que esta definición se aplique al Budabhūmi, mientras que “las virtudes que se producen recientemente” excluye su aplicación a la disposición naturalmente permanente.

1368 XXVIII.2.

1369 Aquí, una nota en el texto glosa “dos” como las disposiciones que permanecen naturalmente y las que se desarrollan. También se dice que AA identifica las prácticas hasta el décimo bhūmi y su verdadera naturaleza como las disposiciones que se desarrollan y que permanecen naturalmente, respectivamente.

1370 III.4.

1371 III.5.

1372 IX.37.

1373 IV.10a.

1374 Aquí, las notas en el texto glosan “raíces,” “medios,” “puertas,” “enfoques” y “sabiduría” como los caminos de acumulación, preparación, visión, familiarización y no aprendizaje, respectivamente.

1375 XXVIII.6.

1376 I.149-52.

1377 III.6.

1378 III.7.

1379 III.8.

1380 III.9.

1381 III.10.

1382 I.112-13.

1383 I.115-16.

1384 Págs. 244-48.

1385 CZ. págs. 120-21.

1386 Sct. vikāra o vikṛta, Tib. rnam 'gyur. Estos términos Sánscritos se refieren a algún tipo de cambio, distorsión, perturbación o desviación de algún estado natural, generalmente para peor.

1387 D3787, fol. 61b.4-5; pag. 80. El *Vṛtti* continúa: “Por lo tanto, [los sūtras] dicen: ‘Subhūti, los Bodhisatvas deben entrenarse en el desapego de todos los fenómenos y en su inexistencia’. El significado de esto es que el objeto de enfoque representa las alteraciones que pertenecen a esta naturaleza, pero no meras alteraciones. Por lo tanto, [los sūtras] dicen: ‘En virtud de la falta de pensamientos y concepciones, todos los fenómenos deben entenderse como la vía básica de la no dualidad’. Aquí, ‘no dualidad’ se refiere a los dos, aprehensor y aprehendido.” El pasaje anterior y más se citan en el *Ālokā* de Haribhadra (p.79), quien también inserta algunos comentarios propios, como el siguiente justo antes del pasaje anterior: “La purificación es la progresión de darse cuenta de que lo que tiene la naturaleza de la apariencia (que cubre la talidad) es similar a una ilusión.”

1388 Esto significa que este equilibrio meditativo sería un estado mental conceptual que simplemente identifica un objeto conceptual general (la falta de objeto o apariencia) excluyendo todo lo que no es.

1389 IX.23.

1390 Págs. 311-14 (traducción). Esta sección es una elaboración de la “sabiduría” en AA I.47a.

1391 X.191cd (D107, fol. 163b.2).

1392 Ed. Vaidya, pág. 3.18 (D12, fol. 3a.3).

1393 De manera similar a lo que se dijo anteriormente acerca de la naturaleza Búdica como la disposición y lo que realmente cumple esta función, la vacuidad tal como se explica aquí no es sólo

un mero hecho que se aplica a todos los fenómenos en un sentido general, sino "la vacuidad que realmente cumple esta función." Función" tiene claramente la función soteriológica de darse cuenta de la verdadera naturaleza de la mente y liberarse de todo lo que la oscurece. En otras palabras, el mero hecho de que todo esté vacío de si mismo o carezca de una naturaleza real propia es demasiado extenso (ya que se aplica incluso a los inexistentes) y, en términos de comprender que este vacío es la verdadera naturaleza de la mente, básicamente no entiende el punto. Comprender que los cuernos de un conejo están vacíos de sí mismos no tiene ningún efecto liberador ya que, para empezar, nadie cree en su existencia real. En consecuencia, nadie realiza ninguna acción motivada por el apego o la aversión hacia ellos. Pero todo lo que consideramos realmente existente ocurre exactamente lo contrario –la creencia en fenómenos realmente existentes desencadena apego y aversión, seguidos de las acciones correspondientes, todo lo cual conduce al sufrimiento. Para liberarse de este problema básico del saṃsāra, es necesario realizar la vacuidad de una doble manera. (1) Darse cuenta de que todo (incluida la naturaleza de la mente) que parece ser real es realmente irreal libera del apego a fenómenos ilusorios pero aflictivos. (2) Realizar la verdadera naturaleza de la mente que realiza (1), que está vacía de todo lo descrito en (1), incluida cualquier tendencia a cosificar la verdadera naturaleza de esta mente realizadora misma, revela las cualidades naturales de la mente. Obviamente, la pura falta de existencia real de esta mente per se no cualifica como Budeidad con todas sus cualidades inconcebibles (de lo contrario, no habría diferencia entre darse cuenta de la vacuidad de los cuernos de un conejo y de la propia mente). Más bien, desde una perspectiva experiencial (como se explica en el Apéndice I1E3), el punto es dejar que la luminosidad natural de la mente (la base real de la vacuidad) –que no puede ser identificada ni cosificada de ninguna manera– se despliegue tal como es, que es sólo posible una vez que no está oscurecida por los fenómenos ilusorios de los cuales está vacía (ver también más abajo).

1394 Ten en cuenta que esto corresponde a la explicación en el Apéndice I3C1 de que la naturaleza dependiente de lo otro es simplemente el compuesto de la naturaleza perfecta (la base real de la vacuidad) y la naturaleza imaginaria (las características ilusorias dentro de ella), como lo ilustra el ejemplo del mineral de oro del *Mahāyānasaṃgraha*.

1395 El *snying po'i chos nyid* Tibetano también puede leerse como "la naturaleza esencial de los fenómenos."

1396 Secciones 2)-5) representan el JNS, págs. 320-35.

1397 D3793, fol. 89b.5.

1398 Esto alude a cierto tipo de razones de no observación –por el hecho de que una determinada persona no observe algo que no aparece comúnmente (como un fantasma, que puede aparecer en la mente de algunas personas, pero no en todas), se llega a la conclusión de que, convencionalmente hablando, no se puede decir categóricamente si existe o no existe.

1399 Ésta es simplemente otra manera de decir que todo fenómeno está vacío de si mismo o "vacío del yo."

1400 JNS tiene *shes pa*, al igual que el Tibetano de la siguiente cita del *Ālokā*. El Sánscrito de esta cita siempre tiene *jñāna* (que puede significar conocimiento, conciencia o sabiduría).

1401 Esto se refiere a la vacuidad de la vacuidad.

1402 El *Ālokā*, pág. 95 (JNS tiene una versión muy abreviada/truncada de esto). Más tarde, el *Ālokā* (p. 97) equipara explícitamente la sabiduría no conceptual y la vacuidad, diciendo: "La mente no conceptual analizada en esta sección de los sūtras a través de la discusión sobre la vacuidad es una en naturaleza con la vacuidad que tiene como objeto de enfoque y realiza." porque la vacuidad –la naturaleza de todos los fenómenos– es su objeto de enfoque."

1403 *Vṛtti*, págs. 96-97; D3787, fol.72b.6.

1404 Estos dos argumentos y algunas de las siguientes discusiones son elaboraciones sobre el reparo de un oponente y posibles respuestas en *Vṛtti* (págs. 96-97; D3787, fols.72b.6-73a.4) y *Ālokā* (p. 97).

1405 Pág. 96; D3787, fols.72b.7-73a.1.

1406 Pág. 97; D3787, fol.73a.1.

1407 Pág. 97; D3787, fol.73a.3.

1408 Además, en la respuesta anterior de *Vṛtti*, que se atribuye aquí a los Falsos Aspectarianos, se dijo que la vacuidad no es un existente, por lo que no puede servir como un objeto.

1409 Pág. 97; D3787, fol.73a.3.

1410 Pág. 96; D3787, fol.72b.6.

1411 Pág. 97; D3787, fol.73a.3-4. Tener en cuenta que todo el párrafo de JNS que precede a esta cita es una paráfrasis ampliada de un pasaje del *Ālokā* (p. 97), que también utiliza esta cita y la desarrolla de la siguiente manera. Devadatta representa la falta de cualquier ser o entidad (*abhāva*), el extremo de la negación. Yañadatta simboliza una naturaleza real o ser propio (*svabhāva*), el extremo de la superimposición. Cuando Yañadatta –el asesino de Devadatta– haya sido asesinado por su propia vacuidad, Devadatta no reaparecerá.

1412 Pág. 97; D3787, fol.73a.4.

1413 I.17-20.

1414 Esta presentación de las veinte vacuidades en JNS se combina con los comentarios del texto sobre la lista de *Vivṛti* de las veinte sabidurías (como representantes del equipamiento de la sabiduría) que toman respectivamente estas vacuidades como sus objetos.

1415 En otras palabras, la vacuidad misma no es una excepción al estar vacía de una naturaleza propia. El propósito de explicar esta vacuidad es poner fin al apego a que la vacuidad misma se establece como algo de alguna manera. El Buda (por ejemplo, en el *Kāśyapaparivartasūtra*), Nāgārjuna, Saraha y muchos otros advirtieron repetidamente contra la cosificación o el apego a la vacuidad de cualquier forma. Como se citó anteriormente, el *Ālokā* de Haribhadra (p. 95) dice aquí que incluso la vacuidad que consiste en la naturaleza de la cognición que tiene las otras vacuidades como objetos de enfoque es vacuidad. El *Vivṛti* (D3794, fol. 91b.3) se refiere a esta sabiduría como “la entidad vacía.” El mero conocimiento de que todos los fenómenos son vacuidad es la vacuidad de todos los fenómenos. En virtud de esto, la vacuidad también está vacía ya que esta cognición (que ocurre en el camino de la preparación) renuncia a las concepciones de aferrarse a esta vacuidad. La misma interpretación se encuentra también en el *Madhyāntavibhāga* I.17 y sus comentarios.

1416 El *Madhyāntavibhāga* III.11ab habla de una triple clasificación de lo último en términos de objeto, logro y práctica. La primera es la talidad, ya que es el objeto de la sabiduría última. La segunda es el nirvāṇa porque es lo supremo entre todo aquello por lo que uno puede luchar. La última en términos de práctica es el camino, ya que logra este fruto supremo del nirvāṇa.

1417 Sct. prakṛtiśūnyatā, Tib. rang bzhin stong pa nyid. La naturaleza misma de los fenómenos es que no tienen naturaleza. Como se mencionó anteriormente, no es más que su falta de naturaleza lo que se etiqueta como su “naturaleza.” Por lo tanto, los fenómenos no se vuelven vacíos a través de la vacuidad o cualquier otra cosa –simplemente son vacíos por naturaleza. Sin embargo, esta naturaleza vacía de los fenómenos tampoco se establece como naturaleza alguna, sino que tampoco carece de naturaleza propia, lo que se llama “la vacuidad de la naturaleza primordial.” En términos de su significado y su base de vacuidad, no hay diferencia entre esta “vacuidad de la naturaleza primordial” y “la vacuidad de la vacuidad.” Sin embargo, se explican por separado para poner fin a dos aspectos del apego –aferrarse a la vacuidad como vacuidad y aferrarse a la vacuidad como la

naturaleza real de los fenómenos. El punto esencial para ambas vacuidades es que fueron enseñadas como remedios para ver todos los fenómenos como cosas no vacías o sólidamente existentes. Sin embargo, si estas vacuidades reparadoras no fueran también vacías de naturaleza propia, frustrarían su propósito mismo. Esta es precisamente la situación a la que se refiere como el antídoto que se convierte en veneno. El Octavo Karmapa ilustra esto en su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, p. 621) diciendo que si el agua es todo lo que uno tiene para extinguir un fuego y luego esta agua misma se convierte en un fuego abrasador, no hay forma de extinguir el fuego.

1418 Sct. svabhāvaśūnyatā, Tib. rang gi ngo bo stong pa nyid. Aquí traduje *svabhāva* como "entidad propia" (en lugar de simplemente "naturaleza" como en otros lugares) para resaltar el contraste entre esta vacuidad y la siguiente.

1419 El nombre de esta vacuidad es "la vacuidad de otra entidad" (Sct. parabhāvaśūnyatā, Tib. gzhan gyi ngo bo/gzhan gyi dngos po stong pa nyid). El *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas* dice aquí: "¿Qué es la vacuidad de otra entidad? No importa si los tathāgatas han aparecido o no, la matriz de los fenómenos, la naturaleza de los fenómenos, el Dharmadhātu, el Dharma impecable, la talidad, la talidad infalible, la talidad que nunca es otra, y el verdadero fin permanecen tal como son. Estos Dharmas están vacíos de lo que es otra cosa y se llama "la vacuidad de otra entidad" (D9, vol. ka, fol. 313a.6-313b.1). El *Vṛtti* (D3787, fol.72b.3-4; p. 96) primero cita este pasaje en forma abreviada ("No importa si los tathāgatas aparecen o no, la naturaleza de los fenómenos... permanece") y luego continúa: "Esto es la vacuidad de otra entidad, porque significa estar vacío de cualquier otro agente. Porque se dice que cualquier actividad de una persona que esté relacionada con la vacuidad no equivale más que a cansarse. El *Ālokā* (p. 96) simplemente repite todo esto palabra por palabra. El *Prasannapadā* de Candrakīrti (D3860, fol. 90a.1-2) dice: "En el mundo, cualquier entidad propia se llama 'otra entidad' en dependencia de alguna otra entidad propia. El calor (la entidad propia del fuego) se llama 'otra entidad' en dependencia del agua (que tiene la entidad propia de ser humectante). Sin embargo, cuando se analiza, nada tiene entidad propia, entonces, ¿Cómo podría existir otra [entidad]? Puesto que no existe otra [entidad], se establece que tampoco existe una entidad propia." Su *Madhyamakāvatārabhāṣya* (D3862, fol. 324b.2-5) da tres razones por las cuales la vacuidad puede ser llamada "otra entidad." Primero, aunque la vacuidad no está establecida como naturaleza alguna, permanece todo el tiempo como la verdadera realidad suprema de todos los fenómenos, sin importar si los Budas aparecen o no. En este sentido, son otros fenómenos distintos de lo aparente los que tienen esta naturaleza de vacuidad, ya que no existen todo el tiempo. En segundo lugar, dado que la vacuidad es lo que debe ser realizado por la sabiduría suprema última, es algo distinto de las entidades de lo aparente que no son lo que es realizado por esta sabiduría. En tercer lugar, la vacuidad está más allá del saṃsāra. Por tanto, existe "al otro lado" de él, mientras que lo aparente no está más allá del saṃsāra. Por lo tanto, la realidad más elevada o la talidad que es completamente inmutable y tiene la característica definitoria de la vacuidad es "la vacuidad de otra entidad." Según el comentario del Octavo Karmapa sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags. 633-34), en el contexto de estas dos últimas vacuidades, la vacuidad única que es la naturaleza básica de todos los fenómenos se expresa de dos maneras diferentes mediante utilizando los términos convencionales entidad propia y otra entidad. Sin embargo, una vez más, ninguna de estas vacuidades se establece como entidad propia. Para determinar este vacuidad única, primero se enseña que la entidad propia de esta vacuidad reside en que es una vacuidad natural que no es producida por los nobles. En consecuencia, la vacuidad de esta entidad propia es que está vacía de ser esta vacuidad natural no producida. En segundo lugar, esta misma vacuidad también puede denominarse "otra entidad" o "entidad suprema." Sin embargo, si bien se utiliza tal formulación para cumplir con algunos sistemas que son el consenso común de otros, se determina claramente que la naturaleza misma de esta otra entidad tampoco es más que vacuidad. Para más detalles sobre

los conjuntos de veinte, dieciocho, dieciséis o catorce vacuidades mencionadas, véase Brunnhölzl 2004, págs. 117-25.

1420 Este es un término técnico para el objeto conceptual que ejemplifica una definición o categoría general, como por ejemplo “libro de cocina” como instancia de “libro.”

1421 D9, vol. ka, fol. 313a.1-2.

1422 Éste es el principio de *rangtong* (“vacuidad del yo”) explicado en términos bastante técnicos –los portadores de la naturaleza de la vacuidad (los fenómenos de la realidad aparente) están vacíos de estos mismos portadores. En otras palabras, la base de la vacuidad está vacía de esa misma base de la vacuidad. Por el contrario, en *shentong* (“vacío de lo otro”), la base última real de la vacuidad no consiste en estos portadores de la naturaleza de la vacuidad, sino en la naturaleza perfecta e inmutable o el corazón de sugata, que está vacío de dichos portadores.

1423 Pág. 96; D3787, fol.72b.3-4.

1424 Este es otro nombre del primer bhūmi o de lo que se realiza en él.

1425 Como se mencionó en la Introducción, este es uno de los ejemplos de JNS que muestra claramente la distinción más crucial en toda la discusión (y controversia) sobre *rangtong* y *shentong* –que estas nociones se aplican a dos ámbitos diferentes de experiencia y discurso. Como JNS declara explícitamente aquí, en el contexto anterior de sus discusiones sobre el vacío de lo otro, esta noción se trata desde la perspectiva de ser un objeto conceptual y no como lo que se realiza directamente por la sabiduría no conceptual durante los equilibrios meditativos del primer bhūmi y arriba (aunque se alude a este último en otros pasajes, como en lo que sigue a continuación y en el Apéndice I1E).

1426 Como se mencionó en la Introducción, la última línea exhibe una ambigüedad intrigante, que coincide con las observaciones anteriores sobre el vacío de lo otro como un objeto conceptual versus lo que se realiza directamente. Significa que el Karmapa explicó la posición de Āryavimuktisena y Haribhadra como corresponde al sistema Yogācāra o también podría leerse como “Mientras (yo) permanecía en la práctica del yoga,” sugiriendo así que el Karmapa escribió esto basándose en su experiencia y realización directa dentro del equilibrio meditativo.

1427 Lo que sigue es una elaboración de AA V.21 (vol. 2, págs. 304-10).

1428 Tal como están las cosas, no pude localizar esta frase ni en los sūtras ni en los comentarios de Āryavimuktisena y Haribhadra. Tanto el *Ālokā* (D3791, fol. 303a.7-303b.2) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 125b.1-3) dicen en AA V.21: “Dado que no es sostenible estar liberado del apego a entidades de esta manera [refiriéndose nuevamente a V.20] sin eliminar o agregar ningún fenómeno cuya naturaleza consista en superimposición o negación, esta naturaleza misma de lo que se origina de manera dependiente (como la forma) y existe correctamente en el nivel de lo aparente debe ser examinado como de la naturaleza de carecer de naturaleza y demás. Así, al igual que un elefante ilusorio que derrota a otro elefante ilusorio (*Ālokā*: “rey”], si se ve la verdadera realidad poniendo fin a lo que está equivocado, uno será liberado.”

1429 Para más detalles sobre la sabiduría, la naturaleza de los fenómenos y la Budeidad como entidad permanente que realiza una función, consulte el Apéndice I4F.

1430 J 76 (P5526, fol. 118b.3-4). Este pasaje se encuentra en el contexto del comentario sobre el *Uttaratantra* I.154-155 (ibid., fol. 118a.8-118b.6) y dice en su totalidad lo siguiente: “¿Qué se aclara con esto? No hay ninguna característica de aflicción que pueda eliminarse de él. Porque en virtud de la completa pureza del tathāgatadhātu, su naturaleza es la vacuidad de las manchas adventicias. Tampoco se le puede añadir la más mínima característica de fenómenos puros, ya que su naturaleza consiste en Dharmas puros inseparables. Por lo tanto, [el *Śrīmālādevīsūtra*] dice que el corazón del tathāgata está vacío de todos los capullos de aflicciones que son separables de él y de los cuales se comprende que está libre. No está vacío de inconcebibles Budadharmas, mayores en

número que las arenas del río Gaṅgā, que son inseparables de él y de los cuales se sabe que no está libre. Así, se ve claramente que cuando algo no existe en alguna parte, éste está vacío de aquello. De acuerdo con la verdadera realidad, se entiende que lo que queda allí existe como un existente real. Estos dos versos aclaran la característica definitoria inequívoca de la vacuidad, ya que [por lo tanto] está libre de los extremos de la superimposición y la negación. Aquí, aquellos cuyas mentes se desvían y se distraen de este principio de la realidad de la vacuidad, no descansan [en él] en samādhi, y no están centrados [con respecto a él], por eso se les llama 'aquellos cuyas mentes se desvían de la vacuidad.' Sin la puerta de la sabiduría de la vacuidad última, uno no es capaz de realizar y percibir directamente el dhātu no conceptual." Originalmente, el pasaje anterior (con variaciones menores) proviene del *Cūlasuññatasutta* (*Majjhimanikāya* 121), uno de los pocos sūtras del Canon Pāli que también se incluyó en el *Kangyur* Tibetano. Allí se llama *Śūnyatānāmamahāsūtra* (P956, fol. 275a.2-3; no confundir con el *Mahāsuññatasutta*; *majjhimanikāya* 122, P957). El pasaje también se encuentra en el *Bodhisattvabhūmi* (Dutt ed., p. 32), el *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga (D4049, fol.76b.3) y el *Madhyāntavibhāgabhāṣya* de Vasubandhu en I.1. Para conocer el contexto original y la amplia gama de interpretaciones de esta página en el texto anterior y en otros, véase Dargyay 1990 y Nagao 1991 (págs. 51-60). Los comentarios de JNS ciertamente amplían la gama de interpretaciones posibles.

1431 J 22 (P5526, fol. 88a.2-3).

1432 Como ya se explicó anteriormente en el Apéndice I1E, los llamados "seres sintientes" no son más que la suma de las manchas adventicias.

1433 D3864, fol.7b.3-6 (JNS cita sólo las dos primeras frases).

1434 Sobre la sabiduría no dual, ver también el Apéndice I5D (especialmente la sección 3d).

1435 Págs. 335-68 (traducción).

1436 Omití la parte de JNS que establece los mismos breves pasajes de sutras sobre los primeros nueve bhūmis que CE.

1437 Pág. 98.

1438 Pág. 99.

1439 Pág. 99.

1440 Entre los diecisiete equipamientos (punto nueve del conocimiento de todos los aspectos), éstos son el duodécimo y el decimoséptimo, respectivamente.

1441 Así, esta doble división del equipamiento de los bhūmis se hace en términos de doble sabiduría –la sabiduría de la talidad durante el equilibrio meditativo y la sabiduría de la variedad durante el logro posterior.

1442 El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fols. 99b.7-100a.3) enumera veinticuatro tipos de impregnaciones de tendencias negativas en términos de (1) expresiones (que son omnipresentes); (2) sentimientos; (3) aflicciones; (4) karma; (5) maduración; (6) oscurecimientos aflictivos; (7) oscurecimientos kármicos; (8) oscurecimientos madurativos; (9) oscurecimientos; (10) examen; (11) comida; (12) unión sexual; (13) sueños; (14) enfermedades; (15) envejecimiento; (16) muerte; (17) fatiga; (18) ser sólido; (19) ser grande; (20) ser mediano; (21) ser pequeño; (22) oscurecimientos aflictivos; (23) oscurecimientos de la absorción meditativa; y (24) oscurecimientos cognitivos. El *Abhidharmasamuccayavyākhyā* de Sthiramati (D4054, fol. 230a.4-230b.7) explica que todos estos se refieren a ciertas tendencias latentes en la conciencia ālaya. (1) se refiere a las tendencias latentes del omnipresente aferrarse a los nombres de todos los fenómenos, que nos han seguido desde tiempos sin principio. También se les llama "las tendencias latentes de la proliferación de puntos de referencia" porque los aspectos de tal apego a los nombres surgen una y otra vez. (2)-(4) se refieren a las tendencias latentes de sentimientos contaminados, aflicciones y

karma, respectivamente. (5) son las latencias de maduraciones kármicas disfuncionales; (6) el no agotamiento y la larga continuidad de las aflicciones; (7) obstáculos al camino, como las cinco acciones sin intervalo; (8) los factores antagónicos de la realización clara de la realidad – obtener los cuerpos de los seres infernales, etc.); (9) los obstáculos para dedicarse a la virtud– ser superados por la lucha por los placeres de los sentidos, etc.; (10) los obstáculos para ser ordenado – sentirse abrumado por el examen de los placeres de los sentidos, etc.; (11) no comer moderadamente (ya sea muy poco o demasiado); (12) el daño físico y mental debido a las relaciones sexuales; (13) el cuerpo aparentemente físico que se experimenta en virtud de estar dormido; (14) las experiencias de malestar debido a que los elementos del cuerpo están desequilibrados; (15) ser incapaz en términos del cambio de estos elementos; (16) todas las facultades se ven perturbadas al morir; (17) agotamiento físico debido a largas caminatas, etc.; (18) estar unido a todas las tendencias latentes anteriores en sus formas respectivamente concordantes y así no pasar al nirvāṇa; (19)-(21) estar involucrado en los reinos del deseo, la forma y la falta de forma, respectivamente; (22) los factores antagónicos de las iluminaciones de Śrāvakas y Pratyekabudas; (23) los factores antagónicos para lograr las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva; y (24) los factores antagónicos de la omnisciencia. Todo esto se abandona por completo en el camino del no más aprendizaje, cuando se logran las liberaciones de la mente y el prajñā. El *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* (D4034, fols. 120b.6-121a.1) de Sthiramati explica que esas dos liberaciones se refieren a la libertad de las aflicciones (nirvāṇa) y la libertad de la ignorancia (sabiduría omnisciente), respectivamente. La primera significa liberarse de las aflicciones a las que hay que renunciar a través de los caminos de la visión y la familiarización, que surgen de la falta de apego. La liberación del prajñā significa darse cuenta, tal como es, de que la liberación de la mente en realidad es liberación que surge de la falta de ignorancia.

1443 Para obtener más detalles sobre estas aflicciones nominales (también conocidas como compasión) que los Bodhisatvas retienen deliberadamente para renacer en saṃsāra, consulte los Apéndices I2A4 y I2D2d, así como I4B1b-c en el Volumen Dos.

1444 Esto se refiere al estado de arhat como el nirvāṇa en el que el sufrimiento del saṃsāra se extingue, pero no se logra ningún beneficio para otros seres sintientes.

1445 Según Dzogchen Ponlop Rinpoche, no se trata de dos tipos diferentes de purificaciones, sino de la misma purificación vista desde dos ángulos diferentes. Por ejemplo, en el primer bhūmi, “la purificación durante el proceso de alcanzar” tiene lugar durante el logro posterior del primer bhūmi, lo que significa que el primer bhūmi no se logra completamente hasta que se completa esta purificación. Por lo tanto, sigue siendo una parte integral del primer bhūmi. Al mismo tiempo, dado que esta misma purificación en el primer bhūmi también purifica los oscurecimientos que impiden que uno progrese hacia el segundo bhūmi, le permite a uno poner un pie en el segundo bhūmi. En este sentido, representa “la purificación en términos de lo alcanzado.” En otras palabras, lo que se ha logrado (el primer bhūmi completo) es la causa de un resultado posterior (el logro del segundo bhūmi). Lo mismo debe aplicarse a los bhūmis restantes excepto al décimo, que implica sólo el primer tipo de purificación, pero no el segundo (ver más abajo).

1446 Pág. 99.

1447 XX.40.

1448 XX.32-38 (JNS proporciona sólo XX.32a). TOK (vol. 3, págs. 498-99), siguiendo el *Bhāṣya*, explica más estos versos: “(1) Dado que uno ve la realidad de la naturaleza de los fenómenos que no se habían visto antes, surge el gozo supremo al ver que uno está cerca del propio bienestar (la iluminación suprema) y que se logrará el bienestar de los demás (el vasto bienestar de los seres sintientes). Por lo tanto, el primer bhūmi se designa como ‘Alegría Suprema’. (2) Dado que está libre de las manchas de la ética corrupta y de la ocupación mental con el Hīnayāna, el segundo es [llamado] ‘El Inmaculado’. (3) A través del poder del samādhi, uno busca Dharmas ilimitados y

hace brillar la gran luz del Dharma sobre los demás. Por lo tanto, el tercero es ‘El Luminoso’. (4) Dado que el fuego de el prajñā de los [treinta y siete] factores concordantes con la iluminación quema los dos oscurecimientos, el cuarto es ‘El Radiante’. (5) Cuando uno madura a los seres sintientes, en virtud de las aflicciones debidas a las prácticas incorrectas de otros, el reino de los seres sintientes y la propia mente son difíciles de dominar. Dado que se logra el dominio sobre ambos, el quinto es [llamado] ‘Difícil de Dominar’. (6) Basado en la pāramitā del prajñā, uno enfrenta la igualdad de la existencia [saṃsārica] y el nirvāṇa. Por lo tanto, el sexto es ‘El Acercamiento’. (7) Dado que uno está cerca de alcanzar el camino del progreso único (el octavo bhūmi), está conectado con él y ha alcanzado el final del entrenamiento que implica esfuerzo. Por lo tanto, el séptimo es [llamado] ‘Que Ha Ido Lejos’. (8) El octavo no se mueve por las dos discriminaciones de hacer esfuerzos hacia lo que tiene características y lo que carece de características. Por lo tanto, es ‘El Inamovible’. (9) Dado que se ha alcanzado la percepción sutil de las cuatro conciencias discriminatorias, el noveno es [llamado] ‘El Excelente’. (10) Las puertas en forma de nube de samādhis y dhāraṇīs impregnan los inconmensurables Dharmas en forma de espacio que han sido alcanzados en el noveno bhūmi y abajo por los Budas. Por lo tanto, el décimo se [llama] ‘Nube del Dharma’.

1449 II.16.

1450 II.12-13. Los primeros cuatro resultados son obvios. “Participar” significa participar en los samādhis que se deben dominar y luego presentar a los discípulos el Dharma a través de los poderes milagrosos obtenidos de ese modo. “Liberador” se refiere a liberar los flujos mentales de los demás en virtud de enseñar el Dharma a través del prajñā. “Inagotabilidad” se refiere a que la virtud no se agota mediante la habilidad en los medios. “Flujo ininterrumpido de virtud” significa que la práctica de la virtud de los Bodhisatvas es continua en virtud de sus plegarias de aspiración. “Asegurar” se refiere a la pāramitā del poder que garantiza que las virtudes de un Bodhisatva sirvan como causas para la iluminación y no se pierdan debido a condiciones adversas. “Disfrutar del Dharma y madurar” se refiere a la sabiduría y su fruto, es decir, la propia experiencia consumada del Dharma y la maduración de los demás mediante la demostración del Dharma de muchas maneras impecables.

1451 II.14-15. Para obtener una explicación de estos dos versos, consulte a continuación.

1452 XI.45-46.

1453 I.77d.

1454 Como se explicó anteriormente en CE, esto se refiere a las cinco aflicciones principales y los cinco puntos de vista (ver también la sección 3a a continuación, así como los Gráficos 15 y 17).

1455 Esto indica un universo que incluye tres conjuntos de sistemas mundiales. El primer conjunto (un chiliocosmos) consta de mil mundos tal como se presentan en la antigua cosmología India, y cada uno de ellos contiene el monte Meru, los cuatro continentes, etc. El segundo conjunto (un dichiliocosmos) consta del primer conjunto más mil mundos, cada uno de los cuales tiene el tamaño del primer conjunto, y el tercer conjunto consta de los dos primeros conjuntos más mil mundos, cada uno de los cuales tiene el tamaño del segundo conjunto.

1456 Esta explicación se refiere a las “tendencias atentas a escuchar,” que son el flujo natural del Dharmadhātu como su causa. En este bhūmi, la realización del Dharmadhātu desencadena una búsqueda insaciable del Dharma.

1457 Esto se refiere al entrenamiento en samādhi superior.

1458 JG (p. 244) explica que “sin esfuerzo” en el octavo bhūmi sólo se refiere a no realizar ningún esfuerzo que implique concepciones en términos de las tres esferas de agente, objeto y acción. Esto no significa que los Bodhisatvas de este bhūmi y superiores no hagan ningún esfuerzo porque hay declaraciones en contrario en textos como el *Daśabhūmikasūtra* y el *Svapnanirdeśasūtra* que

hablan explícitamente de Bodhisatvas que hacen esfuerzos para lograr/refinar el conocimiento sobrenatural, sabiduría, cualidades de Buda, conducta, los cuatro inmensurables, etc.

1459 IX.41 (JNS omite la línea 2).

1460 Tanto en términos de contenido como de facultades de diez, estas cualidades varían en diferentes fuentes (siendo la principal el *Daśabhūmikasūtra*). En cuanto a (5) "la sabiduría opera," esto significa que los Bodhisatvas, con el fin de ayudar a los seres sintientes a liberarse de sus acciones negativas, demuestran la forma en que los seres ordinarios vagan en el saṃsāra a través de su karma. A través de (8) sacudir cien reinos, los Bodhisatvas hacen que los seres aspiren a ser guiados. Al ver (9) la iluminación de los reinos, los seres sintientes maduran. (10) Abrir cien puertas del Dharma significa que los Bodhisatvas, con el fin de madurar su propia percepción, reflexionan sobre el significado de las diversas especificaciones del Dharma (PSD, p. 162). Además, se dice que los Bodhisatvas del primer bhūmi tienen diez grandes aspiraciones –(1) proveer para la adoración de todos los Budas sin excepción; (2) mantener la disciplina religiosa que han enseñado todos los Budas y preservar las enseñanzas de los Budas; (3) ver todos los incidentes en la carrera terrenal de un Buda; (4) realizar la Bodichita, practicar todos los deberes de los Bodhisatvas, adquirir todas las pāramitās y purificar todas las etapas de su carrera; (5) madurar a todos los seres y establecerlos en el conocimiento de un Buda; (6) percibir todo el universo; (7) purificar y limpiar todos los reinos Búdicos; (8) entrar en el Mahāyāna y producir una intención y un propósito común en todos los Bodhisatvas; (9) hacer que todas las acciones del cuerpo, la palabra y la mente sean fructíferas y exitosas; y (10) alcanzar la iluminación suprema y perfecta y enseñar el Dharma.

1461 Para más detalles sobre este empoderamiento según el *Daśabhūmikasūtra*, ver Brunnhölzl 2007b, p. 421.

1462 P760.4.

1463 Líneas VI.70-73. El comentario de Jamgön Kongtrul (Kong sprul blo gros mtha' yas 2005a, p. 189) identifica el sūtra como el *Sūtra del Bodhisatva Vajrasamudghāta* (Tib. byang sems rdo rje rab 'joms kyi mdo), que probablemente se refiere al *Mahāsāhasrapramardanasūtra* (P177).

1464 Esto significa existir realmente por sus propias características específicas.

1465 Indra gobierna el reino de los dioses del deseo llamado "Los Treinta y Tres."

1466 Este es un dios que gobierna "Libertad de Conflictos."

1467 En este cielo de los dioses del deseo disfrutan de los placeres sensoriales que ellos mismos han emanado a voluntad.

1468 En este cielo, los dioses tienen control para incluso disfrutar de lo que emanaron sus compañeros dioses.

1469 En este tercer cielo del primer nivel dhyāna, reside el dios Brahma y gobierna sobre mil chiliocosmos.

1470 Esto se refiere al dios Śiva, que habita en los cielos más elevados de los dioses de la forma y gobierna un trichiliocosmos.

1471 XX.8.

1472 Pág. 52.

1473 Pág. 98; D3791, fols. 58b.7-58a.1. Tener en cuenta que el *Ālokā* (p. 33) también dice: "El camino de la visión y el camino de la familiarización tampoco son diferentes porque [este último] no se basa en nada más que lo que manifiesta el camino de la visión antes mencionado."

1474 Aunque la frase anterior, por sí sola y cuando se toma fuera de su contexto en el *Vṛtti*, puede ser interpretada como lo es aquí por JNS, uno tiene que notar que esta frase se encuentra en el

contexto de la explicación del *Vṛtti* sobre el camino de familiarización como la última de las diez instrucciones (el segundo punto del conocimiento de todos los aspectos). Allí, el *Vṛtti* dice que el camino de familiarización se refiere al pasaje del sūtra "El dhātu incondicionado no puede indicarse sin el dhātu condicionado, ni el dhātu condicionado puede indicarse sin el dhātu incondicionado" (CZ, p. 94) y comenta: "Aquí, lo condicionado es el camino y lo incondicionado es la renuncia. Esto enseña que, en virtud de no poder indicar que estos dos son mutuamente diferentes, la presentación del camino de familiarización es nominal y no completamente cualificada porque el camino de familiarización es nominal. La entidad que se ve, tal como es, no es diferente de la entidad que se enfrenta a ella". Así, al menos en el *Vṛtti*, el contexto de dicha frase parece ser la indiferenciabilidad del camino de recuperación y su resultado (o sujeto y objeto) en el camino de la familiarización únicamente y no la indiferenciabilidad de los objetos en los caminos de la visión y familiarización, respectivamente.

1475 JNS aborda aquí la objeción de que el tipo de realización descrito es simplemente la llamada "cognición repetitiva," uno de los cinco tipos de cognición no válida en la tradición Gelugpa.

1476 Esto se refiere claramente a la cita anterior del *Ālokā*. Sin embargo, a diferencia de la frase anterior *chos dbyings bdag nyid thams cad kyis* (que se ajusta a D3791, fol. 58b.7), aquí, JNS tiene *chos dbyings sa'i bdag nyid thams cad kyis* (que significaría "realizar el Dharmadhātu a través de la naturaleza de todos los bhūmis").

1477 Versos 74-76.

1478 Por supuesto, JNS describe este ejemplo en términos de cómo la causa de las fases lunares se ve en la antigua tradición Indo-Tibetana (según la ciencia Occidental, la luna parece crecer y menguar en virtud de la sombra de la tierra y no de la propia). Sin embargo, en términos de lo que ilustra el ejemplo aquí, no importa qué proyecta la sombra que causa las partes aparentes de la luna.

1479 Lo que debe ser eliminado (Tib. bsal ba) se refiere a una tesis falsa que no resiste el análisis, como "El equilibrio meditativo de los nobles es un estado mental con puntos de referencia" en la consecuencia anterior. Las tres breves declaraciones que siguen a esta consecuencia indican el hecho de que al oponente no le queda ninguna de las tres posibles respuestas a una consecuencia en el debate Tibetano (Tib. 'khor gsum) –la propiedad en cuestión no puede ser atacada ya que es reclamada por el oponente; la vinculación positiva no puede ser atacada ya que se establece mediante una cognición válida; y la tesis tampoco puede ser aceptada ya que queda invalidada por el conocimiento válido.

1480 D3787, fol.73a.2-3; pag. 97. Este pasaje proviene de la explicación de *Vṛtti* sobre el equipamiento de la sabiduría. Para el contexto, consulte el Apéndice I1G2.

1481 I.73.

1482 Sobre esto, véase también el comentario de Mipham Rinpoche sobre el *Dharmadharma-tāvibhāga* (líneas 191-94 y 201-4) más adelante.

1483 Ver dos lunas cuando se sufre de visión borrosa o cataratas es uno de los ejemplos clásicos indoTibetanos de inexistentes que todavía aparecen claramente.

1484 Compárese con esto el *Rigs lam gsal byed* (Rnam rgyal grags pa n.d., pags. 52-53) del tutor del Noveno Karmapa, quien define la percepción yóguica válida como "la conciencia no conceptual e inequívoca de ver directamente la ausencia de identidad basada en haberse familiarizado con los dieciséis aspectos de las cuatro realidades (como la impermanencia)." Esto se clasifica como doble –(1) percepción yóguica con apariencias y (2) percepción yóguica sin apariencias. (1) se define como "la percepción yóguica que aparece como la variedad de la originación dependiente de lo aparente." Se clasifica como las tres percepciones yóguicas con apariencias de nobles Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodhisatvas. Esto no significa que todas las percepciones para las cuales aparece la variedad de originación dependiente representen

percepciones yóguicas con apariencias. Lo que aparece de esa manera al estar basado en las condiciones dominantes de las facultades sensoriales físicas y la facultad sensorial mental se afirma como sentido y percepción mental, pero lo que aparece de esa manera al estar basado en la condición dominante de samādhi se considera percepción yóguica con apariencias. Para ser precisos, la percepción yóguica con apariencias se refiere a la sabiduría de darse cuenta de que todo lo que aparece como la variedad de la originación dependiente durante el logro posterior de los tres tipos de nobles mencionados anteriormente consiste en una ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos. (2) Se define como "la percepción yóguica que está libre de cualquier apariencia de realidad aparente." Se clasifica como las tres percepciones yóguicas sin apariencia de darse cuenta de la ausencia de identidad de la persona, la ausencia de identidad de los fenómenos en términos de lo aprehendido y la ausencia de identidad de los fenómenos en términos de quien lo que aprehende. PSD (p. 166) dice en este contexto que tanto Āryavimuktisena como Haribhadra refutan primero los sistemas que dicen que la mera naturaleza de los fenómenos es objeto del equilibrio meditativo, que el equilibrio meditativo tiene los aspectos de aprehensor y aprehendido, o que es libre de cualquier objeto. Luego, explican que el objeto central del equilibrio meditativo es la negación implicativa, que es una originación dependiente similar a una ilusión sin ninguna entidad real. En esto, no se trata de que sujeto y objeto sean diferentes, sino que las apariencias que se experimentan en equilibrio meditativo a través del modo perceptual de la auto-conciencia están vacías de cualquier naturaleza. Además, estos maestros no afirman que estas apariencias se establezcan en dependencia de la naturaleza de los fenómenos.

1485 Tib. rdo rje sor spang. Esto se refiere a la primera de las seis ramas del yoga (Sct. ṣaḍaṅgayoga, Tib. sbyor ba yan lag drug pa) del *Kālachakratantra*, generalmente llamada "retiro" (Sct. pratyāhāra, Tib. so sor sdud pa *o* so sor gcod pa). Cuando se completa esta rama, aparecen ciertos signos, llamados "formas vacías" (Sct. śūnyabimba, Tib. stong gzugs), que se consideran manifestaciones reales de la verdadera naturaleza de la mente. Cabe señalar que, desde el punto de vista Gelugpa, es inadmisible utilizar el contexto Vajrayāna dentro del contexto Sūtrayāna. Sin embargo, como en este caso, los maestros de las escuelas Kagyü, Ñingma, Sakya (parcialmente) y otras escuelas obviamente no tienen ningún problema con esto (el ejemplo más sorprendente es Dölpopa).

1486 Ésta es una ligera variación del formato clásico de un argumento probatorio con atributos concordantes (es decir, con un ejemplo concordante). La primera oración presenta la implicación positiva, seguida del ejemplo concordante. La segunda frase suele indicar la propiedad en cuestión, pero aquí se da la tesis. Cuando se reformula como prueba con sujeto, predicado, razón y ejemplo, lo anterior dice: "El equilibrio meditativo de los nobles que han alcanzado el dominio del yoga interior es algo que toma como objeto las apariencias de lo que existe por naturaleza porque es un equilibrio meditativo de los nobles, por ejemplo, el equilibrio meditativo de la renuncia vajra."

1487 Esto representa una ligera variación del formato clásico de un argumento probatorio con atributos discordantes (es decir, con un ejemplo discordante). La primera oración presenta la vinculación negativa, seguida del ejemplo discordante. La segunda oración generalmente establece la propiedad del sujeto, pero aquí se da su opuesto (con el sujeto implícito) ya que toda la afirmación es una consecuencia absurda. Cuando se reformula como una consecuencia absurda con sujeto, predicado, razón y ejemplo, esto dice: "De ello se deduce que el equilibrio meditativo de los nobles que han alcanzado el dominio del yoga interior no es de la naturaleza del equilibrio meditativo de los nobles." porque los oponentes afirman que se trata de un conocimiento que toma como su objeto las apariencias de lo que no existe por naturaleza, es decir, un conocimiento para el cual aparece una ilusión."

1488 Tib. dbu rna rnam brdzun pa. No existe ningún equivalente Sánscrito documentado de este término; las referencias más cercanas son dos textos Budistas Indios del siglo XI. El comentario de Sahajavajra sobre el *Tattvadaśaka* de Maitrīpa (P3099, fol. 180a-b) habla de "Mādhyamikas

Aspectarianos" y "Mādhyamikas no Aspectarianos" (refiriéndose a Śāntarakṣita y Kambala, respectivamente). El *Triyānavyavasthāna* de Ratnākaraśānti (P4535, fol. 114a) clasifica de manera similar a los Mādhyamikas en "aquellos que consideran lo aparente como un aspecto de la conciencia" y "aquellos que lo consideran meras tendencias latentes." En el Tíbet, el término "Falsos Aspectarianos Mādhyamikas" se utiliza a veces como otro nombre para lo que algunos Tibetanos llaman "Gran Madhyamaka," "Yogācāra-Madhyamaka," "*Shentong* Madhyamaka," "la tradición meditativa de los textos de Maitreya" y "el Madhyamaka de la profunda luminosidad." Sin embargo, como se presenta en detalle en otro lugar (Brunnhölzl 2007b, pags. 173 y siguientes), la tradición *Shentong* está lejos de mantener una sola posición. El maestro Sakya, Śākya Chogden (en su *Byams chos lnga'i nges don rab tu gsal ba zhes bya ba'i bstan bcos*) dice que la visión del "Falso Aspectariano Madhyamaka" se presenta en los textos posteriores de Maitreya (como el *Uttaratantra* y el *Dharmadharmatāvibhāga*). Afirma que está establecido a través de las escrituras y el razonamiento llamarlo de esta manera y que su clasificación despectiva como "Falso Aspectariano Mero Mentalista" por parte de algunos eruditos Tibetanos no es correcta. Curiosamente, en la introducción a su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags. 20 y siguientes; véase también Ruegg 1988, pags. 1268-69), el Octavo Karmapa refuta detalladamente la posición de Śākya Chogden, demostrando que el término el "Falso Aspectariano Madhyamaka" es internamente contradictorio y no existen escuelas o personas a quienes ese término pueda aplicarse. En resumen, dice, después de que todos los extremos y puntos de referencia, como la noción de existencia real tal como la entienden los Verdaderos y Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas, han sido refutados a través de razonamientos Madhyamaka, para restablecer con gran esfuerzo la visión extrema sostenida en una de las subdivisiones del Mero Mentalista como el significado de Madhyamaka es el enfoque Madhyamaka más irrazonable posible. En particular, designaciones como "el Madhyamaka del sistema de Maitreya" no son en absoluto sostenibles porque el Buda profetizó a Nāgārjuna y Asaṅga como los fundadores de Madhyamaka y Yogācāra y, por lo tanto, cualquier Madhyamaka tiene que estar de acuerdo con lo que enseñaron Nāgārjuna y sus seguidores. De lo contrario, aparte del llamado "Maitreya Madhyamaka," estaría justificado que existieran siete tipos diferentes más de Madhyamaka enseñados por los siete grandes Bodhisatvas restantes, o incluso mil sistemas Madhyamaka diferentes de los mil Budas de este eón. Obviamente refiriéndose al *Ālokā* y al *Vivṛti* sobre las cuatro etapas del yoga (ver Apéndice I5D a continuación), el Karmapa continúa diciendo que si los Falsos Aspectarianos fueran Mādhyamikas, la pregunta es si son (a) superiores, (b) inferiores o (c) igual a los Niḥsvabhāvavādins. Haribhadra descarta la posibilidad (a). Porque presenta el sistema de los Falsos Aspectarianos como la tercera etapa del yoga y, refutándolo debido a que en él quedan ciertos puntos de referencia, presenta el Niḥtsvabhāva-Madhyamaka como la cuarta etapa suprema del yoga. Además, si algunas enseñanzas sobre la existencia real fueran el Madhyamaka supremo, se seguiría que Nāgārjuna y Maitreya se equivocan al elogiar las enseñanzas sobre cómo poner fin a todas las opiniones como el Madhyamaka supremo. (b) Si los Falsos Aspectarianos son inferiores a los Mādhyamikas que proponen la falta de naturaleza, simplemente están muy cualificados como proponentes de la existencia de una naturaleza. Pero si hablamos de Mādhyamikas que proponen la existencia de una naturaleza, entonces todas las afirmaciones Budistas y no Budistas sobre la existencia de una naturaleza cualificarían como este tipo de Madhyamaka. (c) Si fueran iguales a los Niḥsvabhāvavādins, el Madhyamaka de la falta de una naturaleza se convertiría en el Madhyamaka de la existencia de una naturaleza, o lo que en última instancia está realmente establecido dejaría de estar realmente establecido en última instancia. Además, dice el Karmapa, el verso 2 del *Tattvadaśaka* de Maitrīpa refuta implícitamente que los "Falsos Aspectarianos Mādhyamikas" cualifique como Mādhyamikas, que está elaborado en el *Tattvadaśakāṭīkā* de Sahajavajra (para una traducción de este último en el verso 2, ver Brunnhölzl 2007a, pags. 150-65). TOK (vol. 2, p. 545) afirma que los términos convencionales "aspecto real" y "aspecto falso," que se basan en el sistema de los Meros Mentalistas, los Tibetanos simplemente los aplicaban a su antojo. Todo lo que se encuentra en los textos originales son los dos tipos de pasajes que establecen

que la conciencia que aparece como un referente externo es un aspecto real o falso de la conciencia (Elizabeth Callahan me informó que se encuentra una declaración similar en el *Nges don gcig tu grub pa,* de Śākya Chogden pág. 538.2-4). El maestro Gelugpa Janggya Rölpe Dorje (1717-1786) dice en su *Presentación de Sistemas Filosóficos* (*grub mtha'i rnam par bzhag pa*; traducido en López 1987, p. 380) que se dice que Haribhadra es un *Yogācāra-Svātantrika- Mādhyamika que convencional-mente afirma aspectos falsos, mientras que Āryavimuktisena es un Mādhyamika que se parece convencionalmente a un Verdadero Aspectariano. Para obtener más detalles sobre la cuestión de los Verdaderos y Falsos Aspectarianos, consulte a continuación (Apéndice I5D, sección 2db).

1489 Consisten en las cinco obras de Maitreya; las "cinco obras sobre los bhūmis" de Asaṅga (*Bahubhūmivastu*, *Viniścayasaṃgrahaṇī*, *Vivaraṇasaṃgrahaṇī*, *Paryāyasaṃgrahaṇī* y *Vastusaṃgrahaṇī*; juntas, estas cinco componen el *Yogācārabhūmi*) y sus dos compendios (*Abhidharmasamuccaya* y *Mahāyānasaṃgraha*); y los "ocho discursos" de Vasubandhu (*Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*, *Vyākhyāyukti*, *Karmasiddhiprakaraṇa*, *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, *Viṃśatikākārikā* y *Triṃśikākārikā*).

1490 Mathes 1996, líneas 191-94 (las líneas 199-200 del texto dicen que estas son las características de la sabiduría no conceptual). Estas líneas describen la segunda de las tres características de la sabiduría no conceptual en el *Dharmadharmatāvibhāga* –(1) cómo permanece en realidad; (2) no tener apariencia; y (3) que implica apariencia. Al comentar sobre (2), el *Vṛtti* de Vasubandhu (D4028, fol. 34a.4-5) afirma que la sabiduría no conceptual es lo que carece de las apariencias enumeradas en las líneas 192-94. El comentario de Mipham Rinpoche ('Ju mi pham rgya mtsho, c. 1990b, pags. 34-35) explica: "La sabiduría similar al espacio auto-luminosa sin apariencia, que está más allá de la naturaleza de estas apariencias [en líneas 192-94), es llamada "sabiduría no conceptual sin apariencia." Su propia naturaleza es la sabiduría que está más allá de la conciencia, que no está contenida en ninguno de los [dieciocho) dhātus, ya sean condicionados o incondicionados. Por lo tanto, su naturaleza no está fragmentada a través de dichas apariencias –es auto-luminosa, sin ella y la naturaleza de los fenómenos siendo dos, si esto se enseña desde el punto de vista del aislamiento de la sabiduría de realizar la variedad, sin alejarse nunca del estado natural de esta (sabiduría sin apariencia), la sabiduría de realizar la variedad ve todas las apariencias. como iguales y sin embargo sin mezcla, significa que es adecuado que [estas dos sabidurías operen] como una sola unión sin contradicción, mientras que todos los fenómenos no dejan de ser de igual sabor dentro del estado natural de la naturaleza de los fenómenos (la talidad), todos los portadores de esta naturaleza simplemente aparecen, pero estos dos [hechos] no son contradictorios. Asimismo, dentro de las auto-apariencias de la sabiduría que ve la naturaleza de los fenómenos, las apariencias surgen sin obstáculos. Sin embargo, en la medida en que [esta sabiduría] no observa [estas apariencias) como tal o cual, el significado anterior de que se la enseñe como algo sin apariencia es completamente completo porque está más allá de la naturaleza de las apariencias dualistas ordinarias y demás." En cuanto a la sabiduría que implica apariencia, el *Dharmadharmatāvibhāga* (líneas 201-204) dice: "[La sabiduría opera) en virtud de la apariencia porque todos los fenómenos parecen iguales al centro del cielo y porque todos los [fenómenos] condicionados aparecen como ilusiones, etc.." El *Vṛtti* de Vasubandhu (D4028, fol. 34a.7-34b.1) explica que todos los fenómenos parecen iguales al centro del cielo porque su sujeto perceptor aquí (la sabiduría no conceptual) ha renunciado a todas las características. Todos los fenómenos condicionados aparecen como ilusiones y demás, porque esta sabiduría se da cuenta de que aparecen como algo que en realidad no es real. El comentario de Mipham Rinpoche (ibid., p. 35) dice: "¿Cómo es que [la sabiduría opera) en virtud de la apariencia? En el equilibrio meditativo, todos los fenómenos son del mismo sabor y, en virtud de la naturaleza de la talidad, no pueden observarse." [como fenómenos distintos] porque aparecen como igualdad, tal como en el ejemplo del centro del cielo [que la sabiduría opera en virtud de la apariencia es además el caso) porque, a través de la sabiduría durante el logro posterior de tal equilibrio meditativo, todos los fenómenos

condicionados sin excepción (sin importar cómo y cuando aparezcan) aparecen pero no se establecen como una naturaleza propia, por lo que aparecen como ilusiones, espejismos, sueños, etc. Ocurre la unión definitiva del equilibrio meditativo y el logro posterior en el Budabhūmi. En los bhūmis de los nobles, [ocurre] de una manera aproximadamente concordante, y cuando la sabiduría simbólica del camino del mantra surge en el flujo mental, también sucede de una manera parcialmente similar porque [este último] es un medio profundo. De esta manera, uno debe comprender la manera en que, en última instancia, los Budas ven a través de los dos tipos de sabiduría de la talidad y la variedad y cómo, en el camino del aprendizaje, no es contradictorio que el equilibrio meditativo implique apariencia y ser sin apariencia. Por lo tanto, dado que esto es de suma importancia, lo expliqué de una manera ligeramente elaborada." El comentario del Tercer Karmapa (Rang byung rdo rje 2006b, fols. 570.2 y sigs.) sobre estas tres características de la sabiduría no conceptual dice que (1) la característica de cómo la sabiduría no conceptual realmente permanece significa que permanece como la naturaleza de los fenómenos que es no dual e inexpresable. (2) La característica de ser sin apariencia se refiere a lo que no aparece en la sabiduría no conceptual, es decir, todas las formas de lo imaginario y la naturaleza dependiente de lo otro porque estos son los oscurecimientos de la sabiduría no conceptual y nunca aparece como ellos. La no apariencia de nombres, características e imaginación es lo que significa estar sin oscurecimientos. (3) La característica de la apariencia es la siguiente. Dado que el equilibrio meditativo está libre de todo apego a cualquier característica de cualquier fenómeno, estos fenómenos aparecen como el centro del espacio porque se ve la naturaleza perfecta e inmutable. Durante el logro posterior, todos los fenómenos condicionados aparecen como meras apariencias (tal como ilusiones, espejismos, ecos y sueños) porque se ve la naturaleza del saṃsāra. En resumen, debido a que las naturalezas imaginaria y dependiente de lo otro no aparecen, aparecen la talidad y la inequívoca naturaleza perfecta que la involucra. Esto se llama "sabiduría no conceptual," que –a pesar de que no aparecen fenómenos dualistas– obviamente no significa no conocer nada en absoluto. Véase también el Apéndice I5D2d.

1491 Líneas 83-85.

1492 Líneas 259-60. La palabra "esto" en estas líneas es identificada como "falsa imaginación" por el *Vṛtti* de Vasubandhu (D4028, fol. 36a.7-36b.1), mientras que el comentario de Mipham Rinpoche ('Ju mi pham rgya mtsho, c. 1990b, p. 42) lo glosa como "la dualidad de aprehensor y aprehendido."

1493 D3856, fol. 162b.4.

1494 D4032, fol. 221b.5-6.

1495 I.40c.

1496 D4038, fol. 108a.5.

1497 JNS tiene *yod do* (la impresión en bloque tiene *yod lo*, que expresa desaprobación). Por lo general, al igual que la frase que precede inmediatamente a la cita anterior del *Viniścayasaṃgrahaṇī* (ver más abajo la sección 3bb), se dice que en todos los seres sintientes sólo existen los factores innatos que deben abandonarse. PSD (p. 175) explica que el significado de imputacional e innato en términos de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión y la familiarización se refiere a que la mente de uno sea alterada o no alterada, respectivamente, a través de sistemas filosóficos no Budistas, pero no a ser manifiesta versus latente. Por lo tanto, los factores a los que se debe renunciar mediante la visión son las implicaciones incorrectas en las cuatro realidades (ver más abajo), mientras que los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización son las implicaciones incorrectas en los objetos.

1498 Ibíd., fol. 110b.4.

1499 V.19.

1500 El *Abhidharmakośabhāṣya* en V.19 explica que la noción de “yo” en sí misma no impide que uno realice acciones virtuosas y que el extremo de que este “yo” sea o se vuelva inexistente es la mejor visión entre los tīrthikas. Dado que ambas son sólo opiniones sobre una persona inexistente y los demás no resultan perjudicados por ninguna de ellas, se consideran neutrales.

1501 V.1-2ab.

1502 Mi bskyod rdo rje 2004 (págs. 515-16) enumera las siguientes definiciones y funciones de estas diez aflicciones. El deseo es deleitarse en cualidades falsas. Su función es, bajo el influjo del deseo, establecer los skandhas y producir sufrimiento. La ira es una mente maliciosa hacia objetos no deseados. Funciona como soporte del sufrimiento y de la conducta defectuosa. La ignorancia es ignorar la realidad de la verdadera naturaleza. Funciona como soporte para el surgimiento de todas las aflicciones. El orgullo es una mente altiva basada en opiniones sobre uno mismo. Funciona como soporte para el surgimiento de la falta de respeto y el sufrimiento. Dudar es tener dos mentes con respecto a la realidad así como al karma y sus resultados. Funciona como soporte para no dedicarse a la virtud. Las opiniones sobre una personalidad real consisten en considerar los skandhas que apropian como un yo único y permanente y lo que es mío. Funcionan como soporte para todas las opiniones. Las opiniones de aferrarse a los extremos consisten en considerar a los skandhas como exclusivamente permanentes o extintos. Funcionan como soporte para obstruir la liberación final. Las opiniones equivocadas consisten en negar las causas y los resultados, así como el karma. Funcionan como soporte para cortar las raíces de la virtud y dedicarse a la no virtud. Mantener una visión como suprema es considerar una visión y su base –los skandhas– como primordiales, principales y supremos. Esto funciona como soporte para aferrarse a malas opiniones. Las opiniones de mantener la ética y las disciplinas espirituales como primordiales consisten en considerar la ética y las disciplinas espirituales inferiores, así como sus bases (los skandhas), como las causas de la pureza y la liberación y como lo que conduce a la liberación. Entre estas diez, aquellas que se adquieren temporalmente mediante el estudio de tratados erróneos, etc., son las aflicciones imputacionales y, por lo tanto, factores a los que se debe renunciar mediante la visión. Aquellas que no son dependientes de tal manera, sino que existen desde el principio, son las aflicciones innatas y, por lo tanto, factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización.

1503 Estas son opiniones sostenidas por no Budistas que se basan en opiniones sobre una personalidad real y están contenidas en opiniones sobre puntos de vista extremos y erróneos. Consisten en concepciones erróneas sobre el principio y el fin del yo y del mundo, como por ejemplo si son permanentes o se aniquilan, tienen una causa o no, tienen un fin o no, si este fin es algo con discriminación, sin discriminación, o ninguna. Las sesenta y dos están enumeradas en el *Brahmajālasūtra*. Para más detalles, ver CE en AA IV.16b.

1504 Nótese que “excelente” y “conducente a la liberación” corresponden al tercer aspecto de la realidad de la cesación y al cuarto aspecto de la realidad del camino, respectivamente.

1505 Mi bskyod rdo rje 2004 (págs. 516-17) aborda la realidad del sufrimiento a través de puntos de vista erróneos como negar que esta realidad es el resultado de la realidad del origen del sufrimiento o negar que existe como sus cuatro aspectos definitorios, como ser impermanente. La ira significa irritarse con aquellos que dicen algo que no concuerda con los propios puntos de vista sobre una personalidad real, puntos de vista sobre los extremos y puntos de vista erróneos. Entre las diez aflicciones, los tipos de deseo, orgullo e ira que se centran en puntos de vista son factores que se deben abandonar mediante la visión, pero aquellos que se centran en objetos son factores que se deben abandonar mediante la familiarización. La manera en la que uno se involucra erróneamente con la realidad del origen del sufrimiento es similar a la de involucrarse incorrectamente con la realidad del sufrimiento, pero la diferencia radica en no comprender la realidad del sufrimiento como resultado de la ignorancia versus no comprender la realidad del origen del sufrimiento como compuesto de sus cuatro aspectos definitorios, como el origen. Dado que las realidades de la cesación y el camino no están incluidas en los tres reinos, la expresión “la cesación y el camino del

reino del deseo" se refiere a la libertad de los factores del reino del deseo a ser abandonados y al camino que hace que uno lo alcance esa libertad, respectivamente. En realidad, uno no puede centrarse en estas dos realidades a través de ninguna aflicción porque no son condiciones objetivas de las aflicciones. Sin embargo, uno puede centrarse en ellas del mismo modo que simplemente se centra en sus nombres, a través de lo cual puede surgir miedo sobre ellas. De esta manera, incluso la ira puede involucrarse en estas dos realidades de manera directa (y no sólo basándose en un compromiso previo incorrecto).

1506 Nótese que la forma en que los diez compromisos incorrectos se relacionan con las cuatro realidades se extrae del *Viniścayasaṃgrahaṇī*, pero que el número de compromisos incorrectos en cada una de las cuatro realidades con respecto a los tres reinos que se dan aquí provienen del *Abhidharmasamuccaya*. La diferencia en la enumeración en el *Viniścayasaṃgrahaṇī* es que los dos primeros puntos de vista no están enumerados para las últimas tres realidades de los tres reinos, lo que hace un total de noventa y cuatro factores a los que se debe renunciar a través de la visión – treinta y cuatro compromisos incorrectos en el reino del deseo y treinta en cada uno de los dos reinos superiores (ver sección 3ac2a a continuación así como los Gráficos 15 y 17).

1507 Dado que la presentación de JNS de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión sigue principalmente el *Abhidharmasamuccaya*, no enumera los 108 oscurecimientos cognitivos a los que se debe renunciar a través de la visión, tal como se describen en detalle en AA V.5-16 (ver CE y JNS en estos versos). En resumen, estos oscurecimientos cognitivos consisten en los cuatro conjuntos de nueve concepciones sobre lo aprehendido en términos de (a) participar en los fenómenos purificados de los Bodhisatvas y (b) retirarse de los que están en los yānas inferiores y sobre el aprehensor como (a) una persona sustancial y (b) un individuo imputado, multiplicándose cada conjunto por los tres reinos.

1508 V.46.

1509 V.4ab.

1510 D4038, fol. 114b.6-7.

1511 Como arriba, la ira está excluida en los reinos superiores y los dos puntos de vista mencionados en la cita anterior del *Viniścayasaṃgrahaṇī* están excluidos de la misma manera que en el reino del deseo (ver también Gráficos 15 y 17).

1512 PSD (p. 175) dice aquí que la diferencia entre las enumeraciones de los factores a ser abandonados mediante la visión en el *Abhidharmasamuccaya* y en el *Viniścayasaṃgrahaṇī* es en términos de ser más o menos refinados. PSD afirma que, en el contexto del Mahāyāna, la presentación del *Abhidharmasamuccaya* debe considerarse como la autorizada tanto para los factores que se deben renunciar a través de la visión como para los factores que se deben renunciar a través de la familiarización. TOK (vol. 3, p. 479) está de acuerdo con esto y dice que, por lo tanto, es mejor explicar las presentaciones en el *Abhidharmasamuccaya* y el *Viniścayasaṃgrahaṇī* como si representaran las intenciones de diferentes sūtras. Así, TOK rechaza la clasificación de que el *Abhidharmasamuccaya* representa simplemente el sistema de los Meros Mentalistas, mientras que el *Viniścayasaṃgrahaṇī* explica el sistema de los Sautrāntikas.

1513 Como se explicó anteriormente, las opiniones sobre una personalidad real pertenecen a aquellas que están explícitamente excluidas de las tres últimas realidades en todos los reinos, tanto en el *Abhidharmakośa* como en el *Viniścayasaṃgrahaṇī*.

1514 XXV.4c (D13, fol. 15a.2; Conze 1973, p. 55). La misma afirmación se encuentra en el sūtra en ocho mil líneas (D12, fol. 233a.5-6; Conze 1973, p. 252).

1515 Esta sección 3ad se lee mejor junto con el Apéndice I202b ya que hay muchas referencias cruzadas y se complementan entre sí.

1516 Ambas presentaciones son del *Viniścayasaṃgrahaṇī* y JNS (p. 469) dice que la primera se refiere al alcance de la explicación, mientras que la segunda presenta el alcance de cómo el camino de la visión realmente surge en el flujo mental.

1517 La presentación en el *Viniścayasaṃgrahaṇī* (D4038, fol. 118a.7-118b.2) habla de nueve estados mentales en el camino de la visión –las cuatro cogniciones del Dharma, las cuatro cogniciones posteriores y el estado mental de mera calma mental después de todo esto. Se llega a los dieciséis momentos dividiendo los ocho primeros en un camino ininterrumpido y un camino de liberación cada uno. El noveno estado mental de la calma mental es sólo el camino nominal de la visión. En la presentación siguiente, es la disposición para la cognición del Dharma la que representa el camino ininterrumpido, mientras que la cognición del Dharma, la disposición subsiguiente y la cognición subsiguiente juntas representan el camino de la liberación. JNS (p. 471) también ofrece una forma alternativa de conectar los dieciséis momentos de disposiciones y cogniciones emparejándolos con los dieciséis aspectos de las cuatro realidades (como la impermanencia) según su orden.

1518 *Abhidharmasamuccayavyākhyā* (D4054, fol. 215b.2-3). El *Tengyur* tiene a Jinaputra como autor de este comentario, mientras que los eruditos Occidentales lo atribuyen a Sthiramati.

1519 Tib. skye 'gyur gyi lam. Esto significa que el abandono tiene lugar de manera que el proceso de surgimiento de un remedio particular y el proceso de cese de la renuncia de su factor son simultáneos. Si el abandono se produce debido a un “camino concurrente con la cesación” (Tib. 'gag 'gyur gyi lam), la cesación del remedio y la cesación de su factor a ser abandonado son simultáneas. En general, JNS (págs. 538-39) dice que el remedio no cancela directamente su factor manifiesto que debe ser abandonado porque estos dos no pueden ocurrir simultáneamente en un solo flujo mental. Más bien, el remedio encuentra y anula directamente las semillas o tendencias del factor manifiesto a abandonar, es decir, sus causas que habitan en la conciencia ālaya. De esa manera, el surgimiento del remedio es el obstáculo para el surgimiento del resultado (el factor manifiesto futuro al que se debe renunciar) y, por lo tanto, hace que ya no surja. Este es el significado real de que el surgimiento del remedio y la cesación del factor a abandonar sean simultáneos (ver Apéndice I2E6).

1520 AA V.21d/*Uttaratantra* I.154d.

1521 La presentación de esto en el *Ālokā* de Haribhadra en II.11 (pags. 170-71; D3791, fols. 94a.395b.4) comienza definiendo el camino de la visión de los Bodhisatvas como “el samādhi no referencial asociado con el prajñā inmediatamente después del dharma mundano supremo.” Basado en la condición dominante del análisis previo de la realidad del sufrimiento en el camino de la preparación, el camino de la visión es la sabiduría no contaminada que es la experiencia personal de la realidad del sufrimiento, a través de la cual se eliminan las aflicciones que son los factores a abandonar a través de la visión con respecto a la realidad del sufrimiento se abandonan (lo mismo se aplica a las otras tres realidades). A esto le sigue una copia casi literal de la presentación de los dieciséis momentos del camino de la visión y la forma en que se renuncia a sus factores, tal como se encuentra en el *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 93a.5-93b. 4; ver también el Gráfico 19 y Apéndice I2D2ba2a): “(1) ¿Qué es la disposición? Es el prajñā no contaminado en el que la realidad del sufrimiento se revela como la propia experiencia personal en virtud de un análisis previo [en el camino de la preparación]. A través de este [prajñā] de ver el sufrimiento, se abandonan las [respectivas] aflicciones que se deben abandonar. Esto se llama ‘la disposición para el conocimiento del Dharma del sufrimiento’. (2) ¿Cuál es el conocimiento del Dharma del sufrimiento? Es el conocimiento que manifiesta la liberación [de las respectivas aflicciones] inmediatamente después del final de la disposición [para el conocimiento del Dharma del sufrimiento] (3) ¿Cuál es la disposición para la cognición del sufrimiento que se realiza posteriormente? Es el prajñā no contaminado que se produce justo después del final de la cognición del sufrimiento, en el que se revela como experiencia personal propia que las dos [cogniciones que

consisten] en la disposición para la cognición del sufrimiento y la cognición del sufrimiento son las causas de las cualidades de los nobles. (4) ¿Cuál es el conocimiento del sufrimiento que se realiza posteriormente? ¿Es el conocimiento que capta definitivamente la disposición para el conocimiento que se realiza posteriormente? Las disposiciones y conocimientos que corresponden a los restantes. Las tres realidades deben entenderse de la misma manera. Aquí, a través de las disposiciones para el conocimiento del Dharma y los conocimientos [del Dharma], lo aprehendido se realiza [como vacío]. A través de las disposiciones de realización posteriores y de las cogniciones [posteriores], el aprehensor se realiza [está vacío]. Debe entenderse que todas las disposiciones y cogniciones implican el yoga de morar en la ausencia de signos. Estos dieciséis momentos de la mente constituyen el camino de la visión. Un momento de la mente debe entenderse como el surgimiento completo de una cognición con respecto a lo que debe ser conocido [por ella]." Después de rechazar la posición de los Śrāvakas de que el camino de la visión sólo tiene quince momentos, el *Ālokā* continúa diciendo que la disposición del Dharma y la cognición del Dharma representan las realizaciones en términos de lo aprehendido, mientras que la disposición posterior y la cognición posterior son las realizaciones en términos de quien lo aprehende. Debe entenderse que todas estas disposiciones y cogniciones constituyen el yoga de permanecer en la ausencia de signos (o la libertad de cualquier característica). Además, con respecto a que es una realización clara fructífera, la realización clara del camino de la visión Mahāyāna es un momento único. Sin embargo, dado que elimina el error sobre cada una de las cuatro realidades, éstas se realizan únicamente a través de dieciséis momentos del camino de la realización clara que discrimina individualmente. Mientras haya ciertas causas de error, de ellas surgen más aspectos superpuestos. Por lo tanto, para erradicar las aflicciones que surgen de tal error, más allá de su primer momento, el camino de la visión implica mayores tipos de familiarización con los diferentes aspectos que remedian dicho error y superimposiciones. Es así que las fases de aproximación a los que entran en la corriente, etc., están bien establecidas. En este sentido, cuando se entiende a través del poder del razonamiento, el camino de la visión consiste en un solo momento de realización clara, pero se explica que tiene dieciséis momentos de realización clara en términos de eliminar estos diversos tipos de error. Por lo tanto, si bien un conocimiento dado es el que aprehende la propia naturaleza de algo en todos sus aspectos, sólo mediante el conocimiento claro de una determinada parte puede eliminar definitivamente el aspecto que mentalmente se le imputa a esa parte. Así, esta cognición es válida en virtud de que elimina los oscurecimientos que bloquean esta capacidad con respecto a esta parte, pero no con respecto a otras, así como la razón por la que "se produce el sonido" sólo hace comprender que es impermanente (y no permanente), pero ninguna otra característica del sonido. Por lo tanto, los seres nobles son superiores a los seres ordinarios en la medida progresiva en que están libres de las causas del error al haber eliminado ciertos aspectos superpuestos (para más detalles sobre el camino de la visión siendo un momento único versus dieciséis, ver el Apéndice I2D2ba). TOK (vol. 3, p. 482) dice: "Aquí, las cuatro disposiciones para el Dharma son los caminos ininterrumpidos que renuncian a los factores que se deben abandonar a través de la visión, es decir, los sufrimientos contenidos en los niveles de [los] tres reinos. Las cuatro cogniciones del Dharma son los caminos de liberación en los cuales estos [factores] han sido abandonados. Las cuatro disposiciones subsiguientes son los caminos ininterrumpidos que cortan las superimposiciones de aprehender estas [disposiciones del Dharma y cogniciones del Dharma] como algunos [factores] que no son las causas de las cualidades futuras de los nobles. Los cuatro conocimientos posteriores son los caminos de la liberación en los que estas [superimposiciones] han sido abandonadas." En cuanto a los cuatro remedios, el *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 96a.2-3) dice: "¿Cuál es el remedio invalidante? Significa considerar las formaciones contaminadas como defectos. ¿Cuál es el remedio de la renuncia? Se refiere a los caminos de preparación y los caminos ininterrumpidos. ¿Cuál es el remedio sustentador? Son los caminos de liberación. ¿Cuál es el remedio distanciador? Para obtener más detalles sobre estos cuatro remedios y cuatro caminos, consulte la nota final 1674 y el Gráfico 20, así como la introducción de CE al entrenamiento en todos los aspectos y CE/JNS en V.22 en el Volumen Dos.

1522 I.137.

1523 El orden en que se presentan aquí los dieciséis momentos en el primer capítulo del AA se da con la intención de que éste sea el orden en el que se induce en los Bodhisatvas la certeza definitiva acerca de estos puntos durante la fase de logro posterior. Sin embargo, cabe señalar que JNS (pags. 474-76) –en su discusión general sobre el conocimiento del camino de los Bodhisatvas en el Capítulo Dos (ver Apéndice I2D)– diferencia claramente las formas en que el camino de la visión se presenta en los diferentes capítulos del AA. En los capítulos primero y cuarto, se enseña desde la perspectiva del logro posterior. En los capítulos segundo, tercero y quinto, se presenta desde la perspectiva del equilibrio meditativo. Así, en términos de equilibrio meditativo, la intención real de AA y Haribhadra es que una única sesión de equilibrio meditativo del camino de la visión se divida en dieciséis aspectos. Esto es en virtud de hacer una distinción entre un solo momento de la visión y dieciséis momentos de realización. "Visión" se utiliza en términos del objeto que aparece, es decir, el aspecto que aparece para la sabiduría de la naturaleza de los fenómenos. "Realización" se refiere a los objetos de compromiso respecto de los cuales se eliminan las superimposiciones induciendo certeza sobre estos respectivos objetos, es decir, la vacuidad como el objeto que está conectado con fenómenos particulares que tienen esta naturaleza de la vacuidad. Además, la disposición para la cognición del Dharma se presenta como el camino ininterrumpido; la cognición del Dharma, como camino de liberación; y tanto la disposición posterior como la cognición posterior, como el camino especial. TOK (vol. 3, págs. 479-82) afirma: "El poco común Mahāyāna dice que, en última instancia, los factores que deben abandonarse y los remedios no están establecidos. Por lo tanto, tanto [su] surgimiento como su cese no son sostenibles. Esto concuerda con *Abhisamayālaṃkāra* [V.21ab] diciendo:

> No hay nada que eliminar en esto
> y ni lo más mínimo que agregar.

El *Bodhicaryāvatāra* [IX.151ab) dice:

> Cuando los fenómenos son vacíos de esta manera,
> ¿Qué hay que ganar y qué perder?

Incluso si esto se examina en el nivel de la apariencia, no se afirma que el remedio renuncie a los factores que deben ser cedidos por la siguiente razón. Cuando existen los factores a renunciar, los remedios no existen, y una vez que han surgido los remedios, los factores a renunciar han cesado. Por tanto, no hay encuentro de fenómenos no simultáneos. Desde la perspectiva de un estado mental que no examina [esto], el surgimiento de la sabiduría se etiqueta con la expresión convencional 'los factores a ser abandonados han sido abandonados,' tal como en el caso de los [dos] rayos de una escala que se elevan y descienden [simultáneamente)... al ver la naturaleza de los fenómenos en su omnipresencia, no hay divisiones en términos de ninguna nueva visión [posterior] que sea de un tipo diferente [que la visión anterior]. Desde esta perspectiva, el camino de la visión se presenta como un momento [único]. Sin embargo, en términos de la forma en que corta las superimposiciones y su forma de realzar, tiene dieciséis momentos."

1524 Citando el *Ālokā* de Haribhadra (pags. 98-99), JNS (p. 474; Apéndice I2D2ba2a2) explica que, en términos de equilibrio meditativo, esto significa que sólo el primer momento del primer bhūmi es el camino real de la visión, mientras que todo, desde su segundo momento hasta el samādhi similar a un vajra, representa el camino de la familiarización.

1525 D4038, fols. 127b.7-128a.1.

1526 Para obtener más detalles sobre las dos presentaciones del camino de la visión en términos de un momento único versus dieciséis, consulte el Apéndice I2D2ba2.

1527 Como se mencionó antes, los Śrāvakas dicen que el decimosexto momento del camino de la visión ya es el resultado de haber renunciado a todos los factores que se deben abandonar a través de la visión y, por lo tanto, representa el comienzo del camino de la familiarización.

1528 Según el *Bhāṣya*, las ocho disposiciones son los caminos ininterrumpidos ya que cortan los factores adquiridos para ser abandonados mediante la visión. Las ocho cogniciones son los caminos de la liberación, ya que experimentan el logro de la libertad de estos factores a los que se debe renunciar.

1529 V.4.

1530 No está exactamente claro cómo se entiende aquí la cuádruple forma de renuncia en términos de los simultaneístas (con los simultaneístas, no puede referirse a una secuencia en el tiempo, por lo que puede referirse simplemente a la realización clara de las cuatro realidades tal como se realizan en un momento). En general, el *Abhidharmakośa* (según los Sarvāstivādins) afirma claramente una realización gradual de los dieciséis aspectos de las cuatro realidades en el camino de la visión. El *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.27bc defiende esto contra la "realización única y clara" (*ekabhisamaya*) de otras escuelas, como los Mahāsaṃghikas y los Dharmaguptakas. El principal argumento de este último es que uno ve las cuatro realidades bajo el mismo aspecto de la falta de un yo (*anātmākāreṇa*). El *Bhāṣya* analiza tres formas en las que puede entenderse la realización clara en el camino de la visión –en términos de (a) solo prajñā (*darśanābhisamaya*); (b) prajñā con sus factores mentales asociados (*alambanābhisamaya*); y (c) prajñā, factores mentales y formaciones no asociadas (como la ética) juntas (*kāryābhisamaya*). Desde la perspectiva de la distinción de los aspectos de las cuatro realidades (uno no ve la realidad del origen del sufrimiento y demás bajo los aspectos de la realidad del sufrimiento), se dice que es inadmisible considerar (a) como una sola realización. Sin embargo, en términos de (c), la realización clara en el camino de la visión puede considerarse única en términos de aquellos que ven una de las realidades obteniendo también dominio sobre las demás (es decir, al ver la realidad del sufrimiento, se obtiene la capacidad de ver las otras realidades sin nuevas etapas preparatorias). Ver también Gráfico 19.

1531 Estos son los aspectos innatos de los diez compromisos equivocados menos los tres últimos puntos de vista y dudas. Como se explicó anteriormente y en 3bc2aa a continuación, las últimas cuatro son aflicciones puramente imputacionales y, por lo tanto, factores a los que se debe renunciar solo mediante la visión.

1532 El *Abhidharmasamuccayavyākhyā* (D4054, fol. 197b.2). JNS omite "opiniones sobre una personalidad real," por lo que considera que esta frase se aplica a todos los oscurecimientos innatos.

1533 D4038, fol. 108a.5.

1534 Ibíd., fol. 117b.1-2.

1535 Ibíd., fol. 110b.3.

1536 Ibíd., fol. 110b.5.

1537 I.40 ab.

1538 D4059, fol. 14a.3-4.

1539 D4049, fol. 84b.6. Siguiendo el *Abhidharmasamuccaya*, como antes con los factores que se deben abandonar mediante la visión, la presentación aquí se refiere principalmente a los oscurecimientos aflictivos que se deben abandonar mediante la familiarización. Los 108 oscurecimientos cognitivos a los que se debe renunciar mediante la familiarización (como se presentan en detalle en AA V.26-34) nuevamente se incluyen en la ignorancia. En resumen, consisten en cuatro conjuntos de nueve concepciones sobre lo aprehendido en términos de (a) involucrarse en ciertas meras entidades y (b) retirarse de ciertos meros fenómenos purificados y

sobre el aprehendido en términos de (a) meras personas imputadas y b) Las causas de imputación de tales personas, multiplicándose cada uno de estos conjuntos por los tres reinos.

1540 Esto significa que el deseo mayor, medio y menor se dividen a su vez en grados mayor, medio y menor.

1541 V.5a.

1542 Esto significa cuatro en el reino del deseo y veinticuatro en los dos reinos superiores (deseo, orgullo e ignorancia en cada uno de los cuatro estados del reino de la forma y del reino sin forma).

1543 Se llega a este número multiplicando los veintiocho factores anteriores en términos de los niveles de saṃsāra por los nueve grados de cada uno de estos factores (ver también Gráficos 15-16).

1544 V.5ac.

1545 Esto se refiere a la clasificación anterior de los factores a ser abandonados a través de la familiarización en términos de los nueve grados de cada una de las seis aflicciones innatas en los nueve niveles del saṃsāra (teniendo así cada uno de los seis ochenta y un grados). Los Bodhisatvas renuncian a todos los grados correspondientes de estos factores aflictivos que deben ser abandonados a través de la familiarización (como el mayor de los grandes grados de ignorancia, deseo, ira, orgullo y las dos visiones) simultáneamente. Por lo tanto, en el primer nivel del camino de familiarización (el segundo bhūmi), de entre estos ochenta y un grados de todos los reinos, abandonan simultáneamente el primero, el décimo, el decimonoveno, el vigésimo octavo, el trigésimo séptimo, el cuadragésimo sexto, el quincuagésimo quinto, sexagésimo cuarto y septuagésimo tercero de estos factores se abandonarán mediante la familiarización. El mismo patrón continúa a lo largo de los ocho bhūmis restantes del camino de familiarización. Por lo tanto, todos los grados mayores de los factores de los tres reinos a ser abandonados a través de la familiarización se abandonan a través del camino de familiarización más débil, mientras que todos los grados más pequeños se eliminan a través del camino de familiarización más fuerte en el décimo bhūmi. El ejemplo tradicional de esto es el proceso de lavar la ropa –no requiere mucho esfuerzo ni detergentes fuertes para eliminar las manchas más gruesas, pero cuanto más finas se vuelven, más esfuerzo y detergentes más fuertes se necesitan para eliminarlas. En términos de la presentación del AA, la misma clasificación ochenta y un veces se aplica a las 108 concepciones sobre aprehensor y aprehendido que se abandonan mediante la familiarización. Se abandonan a través de los remedios que constan de los nueve niveles del camino de familiarización (del segundo al décimo bhūmis), cada uno de los cuales se divide a su vez en nueve (el menor de los menores, etc.). Sobre esto, ver CE y JNS en AA II.30-31.

1546 VI.77.

1547 CZ, pág. 164.

1548 El hecho de que el proceso de renuncia sea estrictamente progresivo para estas personas significa que, primero, todos los factores del reino del deseo que se van a renunciar se eliminan paso a paso, mientras que la renuncia gradual de los factores de los dos reinos superiores sigue sólo después. Como se explicó anteriormente, este proceso generalmente se presenta a través del marco de los ocho niveles de quienes se acercan y permanecen en los cuatro frutos de quienes entran en la corriente, etc. (ver también el Gráfico 16).

1549 PSD (págs. 174-75) resume las diferentes formas de renunciar a los factores que se deben renunciar mediante la visión y la familiarización de la siguiente manera: “Dado que los factores que se deben renunciar mediante la visión son los factores burdos que se producen cuando la mente se ve afectada por los malos sistemas filosóficos, se abandonan simplemente al ver directamente las [cuatro] realidades. Por lo tanto, se explican por medio de compromisos equivocados en los aspectos de las [cuatro] realidades. En cuanto a los factores a los que se debe renunciar mediante la

familiarización, aunque no surgen de imputaciones a través de malos sistemas filosóficos, son los factores sutiles innatos [oscurecedores] que operan desde [el tiempo] sin principio. Por lo tanto, es necesario abandonarlos [progresivamente] familiarizándonos [cada vez más] con la visión de las [cuatro] realidades, [comenzando] desde el mayor [sobre] el medio [hasta los grados menores de estos factores a abandonar], pero uno no es capaz de renunciar a ellos simplemente con ver [las realidades]. Por lo tanto, se presentan como mayor, medio [y menor] a través de los niveles [del camino de familiarización].” López 1992 (p. 185) concluye su discusión sobre los diversos tipos de oscurecimientos aflictivos y cognitivos diciendo: “La capacidad de calcular todo esto antes de la invención de la calculadora electrónica es en sí misma un testimonio de la afirmación Mahāyāna de que los Bodhisatvas tienen intelectos más agudos que los seguidores del Hīnayāna. Sobre los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, ver también el Apéndice I4B.”

1550 Págs. 411-14 y 423-27 (estas secciones representan los comentarios y elaboraciones de JNS sobre el *Vivṛti* sobre estas cinco causas).

1551 Curiosamente, ni el *Sārottamā* ni el *Śuddhamatī* de Ratnikaraśānti dicen que someter el orgullo de los dioses es lo que los convierte en recipientes adecuados para el conocimiento del camino. Más bien, sugieren que la luz natural del Buda que eclipsa la luz de los dioses produce deseo y confianza en la mente (Bodichita) que es capaz de eclipsarlos (D3803, fol 54b.6).

1552 CZ, pág. 204.

1553 El *Vivṛti* (D3793, fol. 95b.2-3) dice literalmente: “Todos los seres están dotados de la iluminación suprema, completamente perfecta e insuperable.”

1554 Las elaboraciones adicionales sobre este punto (págs. 414-23) se encuentran en el Apéndice I1E2-3.

1555 Curiosamente, los versos 76-77 del *Bodhisaṃbhāra* de Nāgārjuna dicen:

> Uno debe temer las aflicciones,
> pero no poner fin a las aflicciones.
> Uno debe acumular karma virtuoso
> para suprimir las aflicciones represoras.
> Los Bodhisatvas tienen la naturaleza de las aflicciones–
> todavía no tienen la naturaleza del nirvāṇa.
> [Es sólo) con las aflicciones [aún] no quemadas
> [que los Bodhisatvas pueden) dar origen a la semilla de la iluminación [(Bodichita)].

1556 Aquí, JNS nuevamente utiliza la tríada de la intención detrás de una declaración, su propósito y la invalidación de la declaración explícita, que representan los criterios que cualifican una declaración como de significado conveniente.

1557 En las “Elaboraciones sobre las causas (4) y (5)” más adelante, estas tendencias latentes se explican detalladamente como “las latencias del deseo para el reino del deseo y la existencia (es decir, los dos reinos superiores).”

1558 Véase también más abajo sobre ciertas aflicciones que son retenidas deliberadamente en los Bodhisatvas y cuándo ellos y sus tendencias latentes son abandonadas (ver también JG más abajo y los Apéndices I2D, así como I4B y I5E en el Volumen Dos).

1559 Págs. 42-49.

1560 D3793, fol. 80a.4-5.

1561 Esto se refiere a la ausencia de identidad de la persona; la ausencia de identidad de la persona más la ausencia de identidad de los fenómenos de lo aprehendido; y la ausencia de identidad tanto de la persona como de los fenómenos en su totalidad, tal como la comprenden los Śrāvakas, Pratyekabudas y Budas, respectivamente.

1562 En este contexto, “Ojo del Dharma” (Tib. chos kyi mig) parece significar “visión del Dharma” (Tib. chos kyi spyan), que se define como “ver los alcances de las mentes de aquellos que son inferiores e iguales a uno mismo en términos de renuncia y realización.”

1563 En cuanto a la forma en que las realizaciones y renuncias de los Śrāvakas y Pratyekabudas son completas en los Bodhisatvas en su camino de la visión, JG (págs. 194-96) dice que los tipos de realización de los Śrāvakas y Pratyekabudas están completos en el punto de la disposición del Dharma del sufrimiento del camino de la visión Mahāyāna porque en ese punto se realizan directamente todos los tipos de ausencia de identidad. La manera en que se completan las renuncias de los Śrāvakas y Pratyekabudas es que, en el punto de la disposición para el Dharma del sufrimiento de los Bodhisatvas que no han atravesado ningún camino inferior antes, los tipos puros de factores a renunciar que constituyen los factores anagonísticos de los remedios que consisten en la triple completitud de los tipos de realización de los tres tipos de ausencia de identidad se abandonan como algo natural. Sin embargo, aunque estos tipos de factores a los que hay que renunciar han sido abandonados durante dicha disposición para el Dharma del sufrimiento, sus correspondientes caminos de liberación no se alcanzan y no es el caso que, en el punto del camino de la visión Mahāyāna, todos los abandonos y las realizaciones de Śrāvakas y Pratyekabudas son plenamente completas sin excepción. Porque ciertos factores sutiles latentes que deben ser abandonados, como la mente afligida, no lo han sido de manera exhaustiva, ni los Bodhisatvas hacen ningún esfuerzo por abandonar deliberadamente ciertas aflicciones que funcionan como causas de futuros renacimientos. “¿Pero los nobles Bodhisatvas tienen aflicciones plenamente cualificadas que funcionan como causas de futuros renacimientos?” Aunque no tienen aflicciones totalmente cualificadas, no han abandonado aquellas que funcionan como causas del renacimiento. Porque las causas de estos Bodhisatvas que muestran nacimientos, muertes y transiciones inconcebibles consisten en los defectos del fundamento de las tendencias latentes de la ignorancia; gran compasión y demás (que, según el *Sāgaramatisūtra*, reciben los nombres de “aflicciones” y “latencias para el reino de los deseos y la existencia”); y karmas no contaminados. Sin embargo, desde el primer bhūmi en adelante, los Bodhisatvas han renunciado a todas las aflicciones plenamente cualificadas junto con sus potentes semillas que se ocupan de los tres reinos. En el octavo bhūmi, el continuo sutil de esos tipos de semillas que carecen de poder, así como la mente afligida que está unida con las latencias sutiles del orgullo por uno mismo y demás, son abandonados de manera que no vuelvan a surgir en absoluto. Es con esta intención que el *Madhyamakāvatāra* VIII.3b dice: “Estas manchas junto con sus raíces desaparecerán por completo en el octavo bhūmi.” Aquí, “junto con” significa que las semillas sin poder de las aflicciones, que permanecieron después de que las aflicciones manifiestas y sus potentes semillas ya habían sido abandonadas previamente, también son abandonadas en este bhūmi sin excepción. Porque el *Madhyamakāvatārabhāṣya* (D3862, fol. 326b.5-6) sobre lo anterior habla de “aflicciones que surgieron previamente,” diciendo: “A través del sol de la sabiduría no conceptual que brilla, todas las aflicciones similares a oscuridad que surgieron previamente junto con sus raíces que sirven como las causas para nacer en el saṃsāra y ocuparse en sus tres reinos definitivamente disminuirán en el octavo bhūmi.” Por lo tanto, no es la intención del *Madhyamakāvatāra* que todas las aflicciones junto con sus semillas no sean absolutamente abandonadas a partir del octavo bhūmi en adelante por la siguiente razón. El *Daśabhūmikasūtra* dice: “Oh hijos del victorioso, los Bodhisatvas que habitan en este séptimo Bodhisatvabhūmi están mucho más allá de todo lo que tiene el nombre y el significado de aflicción, como el deseo. Los Bodhisatvas que se ocupan en este Bodhisatvabhūmi Que Ha Ido Lejos no son referidos como ‘poseer aflicciones’ ni llamarse ‘estar sin aflicciones’. ¿Por qué? No se les llama “poseedores de aflicciones” porque las aflicciones no surgen en ellos en ningún aspecto. Tampoco se les llama “estar sin aflicciones” porque los deseos y las intenciones de la sabiduría del tathāgata aún no están plenamente completos.” Aquí “no surgen aflicciones” se refiere a las aflicciones junto con sus semillas que se ocupan de los tres reinos, mientras que lo que se denomina con el nombre “aflicciones” son “los deseos y las intenciones de

la sabiduría del tathāgata que aún no están plenamente completos." Así, el *Daśabhūmikasūtra* explica que no hay aflicciones como el deseo desde el séptimo bhūmi en adelante y las explicaciones del *Madhyamakāvatāra* sobre los diez bhūmis se basan en lo que dice este sūtra. En resumen, lo que arriba se designa con el nombre de "aflicciones" son las tendencias latentes de las aflicciones junto con sus semillas que se plantan como residuos y persisten incluso después de haber sido abandonadas. Estas tendencias latentes no se abandonan hasta el final del continuo en el décimo bhūmi (sobre las tendencias sutiles latentes de las aflicciones que permanecen a lo largo de los diez bhūmis, ver también JNS en el Apéndice I4B1c). Así, curiosamente, en términos de creciente sutileza, JG distingue aquí entre aflicciones totalmente cualificadas (que conducen al renacimiento en el saṃsāra), sus semillas potentes, sus semillas sin poder y las tendencias latentes de las aflicciones y sus semillas. Ten en cuenta, sin embargo, que esta distinción no coincide con la distinción que hace JNS de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión y los factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización en términos de "los manifiestos" y "aquellos que retienen una cierta potencia" (ver, por ejemplo, Apéndices I5A3 y I5F7 del Volumen Segundo y Gráfico 18). Para obtener más detalles sobre cómo los Bodhisatvas retienen deliberadamente las latencias de las aflicciones (particularmente el deseo) que les permiten renacer voluntariamente en el saṃsāra, pero renunciando a todas las latencias que se atan en el saṃsāra y agitan el flujo mental, consulte los Apéndices I2D, así como I4B y I5E en Volumen dos.

1564 Estrictamente hablando, este ejemplo no se refiere a un gran incendio en su totalidad, sino al proceso de cada momento de un incendio que consume una pequeña parte de un trozo de madera tras otra, en las partes donde la madera ya se ha consumido junto al fuego, ya no hay fuego. En otras palabras, en un lugar determinado con combustible, un fuego sólo puede arder mientras haya combustible, pero quemar no significa nada más que el combustible que se consume. Por lo tanto, mientras exista una cierta porción del combustible, no hay fuego basado en esa porción y no se puede decir que se haya consumido. Pero una vez que se consume esta porción de combustible, el fuego que se basó en él también se apaga.

1565 Sobre la tríada de completación, maduración y purificación, véase también el Gráfico 12.

1566 Págs. 428-35 (traducción).

1567 VI.5ab.

1568 VI.19ac.

1569 VI.17-18.

1570 JNS solo da *gdags pa* como nombre del texto. Los únicos tres textos del *Tengyur* cuyos títulos contienen este término en Sánscrito y/o Tibetano son las obras anónimas de abhidharma *Lokaprajñāpti* (Tib. 'jig rten gzhag pa; 04086), *Kāraṇaprajñāpti* (Tib. rgyu gdags pa; D4087), y *Karmaprajñāpti* (Tib. las gdags pa; D4088), pero ninguno de ellos contiene esta frase.

1571 VI.28cd.

1572 VI.33.

1573 VI.67ab.

1574 "Y etc." se refiere a las tres restantes de las cuatro realidades, siendo el origen del sufrimiento lo que hay que abandonar; la cesación es lo que se debe lograr; y el camino es en lo que se puede confiar.

1575 VII.7ab.

1576 VII.7cd.

1577 CZ, pág.74 (aunque algo mal traducido).

1578 La cita del sūtra anterior se encuentra en forma casi idéntica en la sección final del *Vṛtti* sobre el conocimiento de las entidades (D3787, fols. 118b.6-119a.1), lo que explica que significa que el primer momento del camino de la visión de Los Bodhisatvas (la disposición del Dharma del sufrimiento) incluye todas las renuncias y realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas, pero no se limita a ellos.

1579 Estos también se conocen como "los tres grilletes," que son los factores que se deben abandonar a través del camino de la visión –las opiniones sobre una personalidad real; las opiniones que consideran primordiales la ética y las disciplinas espirituales; y la duda.

1580 Un ejemplo de esto son las aflicciones nominales antes mencionadas que los Bodhisatvas retienen deliberadamente para renacer en el saṃsāra, pero que los arhats abandonan (ver Apéndice I2A).

1581 Págs. 445-49 (traducción).

1582 Más precisamente, esto se refiere al *Pratyekabudabhūmi* dentro del *Yogācārabhūmi*.

1583 JNS dice "Śrāvakas," lo que parece estar fuera de contexto aquí.

1584 Subjetivamente, ya sea una conciencia visual, un pensamiento, una emoción o cualquier otro factor mental, los seres ordinarios siempre los experimentan como el continuo de "mi mente." En esto, la mente se parece a una película –muchas imágenes momentáneas discretas pero similares se confunden con un continuo sin fisuras debido a la rapidez de una tras otra. Así, cuando no se examina detenidamente, el continuo de la mente parece diferir de las cosas externas, que no sólo aparentan aparecer en muchas formas sorprendentemente diferentes y cambiantes, sino que también se reconocen claramente como diferentes y cambiantes, como una semilla que se convierte en un brote, un planta, una flor y la flor marchitándose y convirtiéndose en tierra.

1585 Los versos son en realidad del *Tarkajvālā* de Bhāvaviveka (su auto-comentario sobre el *Madhyamakahṛdaya*; D3856, fol. 146a.7-146b.1 y 146b.3-4).

1586 *Nges don rgya mtsho sprin gyi 'brug sgra zab mo'i rgyas grel bdud rtsi'i char 'bebs* de Śākya Chogden (Śākya mchog ldan 1988a, vol. kha, p. 325) está de acuerdo en la interpretación auténtica de que los Pratyekabudas son Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas. Porque familiarizarse con esta visión durante los caminos ininterrumpidos de equilibrio meditativo sirve para abandonar los oscurecimientos cognitivos que consisten en las concepciones sobre lo aprehendido.

1587 Págs. 461-82 (traducción).

1588 VI.27cd.

1589 VII.2ab.

1590 I.27d.

1591 XVI.27ab.

1592 II.11ab.

1593 XIV. 26cd-27ab.

1594 VI.57c.

1595 Véase el Apéndice I4D.

1596 Esta sección 2b se lee mejor junto con el Apéndice I1H3ad ya que hay muchas referencias cruzadas y se complementan entre sí.

1597 XIV.31d.

1598 D3787, fol. 99a.7-99b.1.

1599 D4038, fols. 127b.7-128a.1.

1600 Ibíd., fol. 118a.7.

1601 Sobre estas dos presentaciones, véase también el Apéndice I1H3ad1.

1602 Pág. 171; D3791, fol. 95b.1-2. El contexto más amplio (págs. 170-71, fols. 94b.7-95b.4) de este pasaje del *Ālokā* es el siguiente: “Debe entenderse que todas las disposiciones y cogniciones del camino de la visión constituyen el yoga de la visión.” morando en la ausencia de señales... Con respecto a ser una realización clara fructífera, la realización clara del camino Mahāyāna de la visión es un momento único. Sin embargo, dado que elimina el error acerca de cada una de las cuatro realidades, llega a realizarlas únicamente a través de los dieciséis momentos del camino de la realización clara que discrimina individualmente... Mientras haya ciertas causas de error, otros aspectos superpuestos [surgen] de ellas. Por lo tanto, para erradicar las aflicciones que surgen a través de tal error, todavía hay otras familiarizaciones en otros aspectos [para remediar dichos errores y superimposiciones]. Así, las fases del Octavo [(el que entra en la corriente)] y demás están bien establecidas con esta intención, a través del poder del razonamiento, el camino de la visión es un único momento de realización clara, pero se explica como dieciséis momentos de realización clara [en términos de eliminar varios tipos de error]. Por lo tanto, si bien un conocimiento dado es el que aprehende la propia naturaleza de algo en todos sus aspectos, sólo mediante el conocimiento claro de una determinada parte puede eliminar definitivamente el aspecto que mentalmente se le imputa a esa parte. Así, este conocimiento es válido en virtud de que elimina los oscurecimientos que bloquean esta capacidad con respecto a esta parte, pero no con respecto a otras, así como [la razón por la que “se produce el sonido” sólo hace comprender que es] momentáneo [(y no permanente), pero ninguna otra característica del sonido]. Por lo tanto, los seres nobles son superiores a los seres ordinarios por el grado [progresivo] en que están libres de las causas del error al haber eliminado ciertos aspectos superpuestos.”

1603 D4049, fol. 93b.4.

1604 Esta cita aparece tanto en el *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (D4053, fol. 56a.1) como en el *Abhidharmasamuccayavyākhyā* (D4054, fols. 215b.7-216a.1; JNS tiene “sabiduría” en lugar de “camino”). Ten en cuenta que la talidad y la sabiduría perfecta corresponden a los dos tipos de naturaleza perfecta –la inmutable y la inequívoca, respectivamente. Como explica CE (fols. 65b-66a), según el *Abhidharmasamuccaya*, las cuatro disposiciones para el Dharma y las cuatro cogniciones del Dharma representan el camino de la visión en términos de objetos (la talidad y la sabiduría, respectivamente). Las cuatro disposiciones posteriores y las cuatro cogniciones posteriores representan el camino de la visión en términos de sujetos, siendo la primera la sabiduría de centrarse tanto en la disposiciones para el Dharma como en la cognición del Dharma y la segunda es la sabiduría de centrarse en la disposición posterior.

1605 Ibíd., fol. 93a.5-93b.3. JNS sólo tiene “... justo después del final de la disposición... justo después de la cognición del Dharma...” (ver también Apéndice I1H3ad).

1606 D4038, fol. 118a.7-118b.2.

1607 D4049, fol. 93a.2. Esto significa ver directamente la naturaleza de todos los fenómenos tal como son realmente, sin ninguna superimposición de designaciones, nociones, símbolos o imaginaciones convencionales.

1608 D4038, fol. 69b.2-3.

1609 I.137.

1610 D3787, fol. 99a.7-99b.1.

1611 Véase la cita de *Ālokā* (págs. 98-99) en 2b) a continuación.

1612 VI.28ab.

1613 D4038, fol. 118b.3.

1614 Líneas 11cd-12 (JNS omite las líneas 12bc).

1615 XXIV.40.

1616 Esto se refiere a las diferentes maneras en que se realiza el Dharmadhātu en cada uno de los bhūmis del segundo al décimo, como se enumera en el *Madhyāntavibhāga* 11.14-15 (ver Apéndice I1H1db).

1617 Págs. 98-99.

1618 JNS habla aquí en contra de las posiciones clásicas Gelugpa, así como de la idea errónea del sello Kagyü "Los pensamientos son el Dharmakāya" (para detalles sobre este último, ver Brunnhölzl 2004, pags. 91-94). NSML (págs. 294-98) dice que, en términos de su propia naturaleza, el equilibrio meditativo del camino de la visión es una realización única y clara –para la mente, durante todo este equilibrio meditativo, no hay momentos previos y posteriores distintos. Porque esta mente ve de manera directa principalmente a través del modo aprehensivo de percibir la realidad de la originación dependiente sin surgir ni cesar. Pero si viera distintos momentos anteriores y posteriores, tendría que ver los últimos surgiendo después de que los anteriores hayan cesado. Por lo tanto, es con esto en mente –la manera en que la mente ve la naturaleza fundamental– que el *Yuktiṣaṣṭīkā* de Nāgārjuna (ver arriba) habla sobre la falta de divisiones en el camino de la visión, comenzando con el conocimiento de este Dharma de originación dependiente sin surgimiento ni cesación. Por otro lado, la propia certeza del Bodhisatva durante el logro posterior o de que los seres superiores ven las mentes de los demás implica muchos momentos anteriores y posteriores distintos. En términos del equilibrio meditativo del camino de la visión que induce un cierto número de certezas durante el logro posterior, se presenta en dieciséis momentos. Teniendo esto en cuenta, la mayoría de los sūtras y tratados hablan de ello de esta última manera. En particular, se enseña en dieciséis momentos en los capítulos del conocimiento del camino, el conocimiento de las entidades y el entrenamiento culminante tanto en los sūtras de la prajñāpāramitā como en AA. Sin embargo, dado que todos estos se refieren al camino de la visión del Mahāyāna en sus dieciséis momentos, no hay diferencia en términos de la manera en que se ve el Dharmadhātu. Porque en el Dharmadhātu sin partes, no hay partes que se vean mientras que otras no se vean. Además, durante todo el equilibrio meditativo del camino de la visión, no hay distinciones en términos de objetos y aspectos de enfoque porque el Dharmadhātu libre de todos los puntos de referencia y la mente que lo realiza no aparecen como dos. Por lo tanto, la disposición Dharma del sufrimiento por sí sola representa la visión directa del Dharmadhātu de las cuatro realidades –no hay diferencia como ver el Dharmadhātu de las cuatro realidades en su orden progresivo. Aún así, esto no significa que los siguientes quince momentos no sean el camino de la visión; se presentan como el camino de la visión porque están incluidos en el tipo de este continuo del equilibrio meditativo de ver la naturaleza de los fenómenos (así como en el caso que los niveles inferior y medio del Dharma Supremo no pertenezcan al dharma mundano supremo). Por lo tanto, aunque el camino de la visión se explica en dieciséis momentos en estos primeros capítulos de AA, en realidad su primer momento –la disposición del sufrimiento para el Dharma– es por sí solo el camino ininterrumpido que renuncia a todos los factores que se pueden abandonar simultáneamente a través de la visión. Esto se afirma en AA V.22cd y tanto Āryavimuktisena como Haribhadra comentan al respecto que, una vez que ha surgido la disposición Dharma del sufrimiento, se abandonan todos los oscurecimientos aflictivos y cognitivos que se deben abandonar mediante la visión. Esto también se establece a través del razonamiento porque esta disposición para el Dharma ve la verdadera naturaleza de las cuatro realidades de manera simultánea y, por lo tanto, también renuncia a todo lo que se puede abandonar al ver de la misma manera. Por esta razón, los quince momentos siguientes del camino de la visión Mahāyāna se establecen como su camino de liberación porque consisten en liberarse de las manchas correspondientes a las que se debe renunciar a través del camino ininterrumpido anterior y representan el continuo del equilibrio

meditativo que no es diferente de este camino ininterrumpido en términos de objeto de enfoque y aspecto.

1619 Se podría comparar esto a grandes rasgos con la diferencia entre simplemente mirar a una multitud de personas en su conjunto sin identificar a ninguna persona en particular y mirar deliberadamente a personas individuales en esta multitud, identificándolas así como el vecino, el amigo, etc. En cuanto a la diferencia entre "ver" y "darse cuenta" creciente o plenamente de la naturaleza de los fenómenos, se asemeja a la situación cuando alguien que ve el Central Park por primera vez y alguien que vive en Nueva York y lo ha visto muchas veces miran Central Park y sin lugar a dudas ve lo mismo, pero a diferencia de la primera persona, esta última conoce todos los detalles de Central Park, como qué tan grande es, todos los caminos que hay en él, dónde están los estanques, dónde están las salidas o cuál es la mejor manera de caminar por él. De manera similar, los Bodhisatvas del primer bhūmi perciben la naturaleza de los fenómenos tan plenamente como los Bodhisatvas de los bhūmis restantes o incluso un Buda, pero estos últimos se familiarizan cada vez más con todas sus características y obtienen una certeza irreversible sobre ellas.

1620 Esto se refiere a una distinción típica Gelugpa en términos de percepciones válidas directas. Uno de los principales criterios generales de Gelugpa para que una conciencia sea una cognición válida es que se obtiene certeza, que en términos de percepciones se puede lograr ya sea en virtud de la propia percepción en cuestión o mediante otra cognición válida. Aquí se aborda lo primero.

1621 Como se mencionó anteriormente, el texto se refiere a la "cognición repetitiva" como una conciencia que vuelve a ver algo que ya ha sido visto antes. Sin embargo, como JNS explicó antes (págs. 111-12), dentro de la cognición de los nobles en equilibrio meditativo, incluso todas las mentes que los seres ordinarios pueden presentar como cogniciones válidas no se establecen a través de una cognición válida. Por lo tanto, es aún más insostenible aplicar igualmente cualquier noción que corresponda a las cogniciones no válidas de los seres ordinarios a tal equilibrio meditativo. En resumen, todos los equilibrios meditativos de los diez bhūmis en los caminos de la visión y la meditación son manifestaciones de realizaciones nuevas e inequívocas específicas de la naturaleza de los fenómenos en los que se han abandonado concepciones manifiestas porque estos equilibrios meditativos se basan respectivamente en la nueva renuncia a aspectos específicos de oscurecer el error (para más detalles, ver JNS que elabora sobre CE en el camino de la visión en 2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.3. Instrucciones sobre las causas de la práctica consumada).

1622 "Algo que no engaña..." es la definición de objeto de compromiso. Por definición, como se acepta en todas las tradiciones de *pramāṇa*, una conciencia que percibe tal objeto es necesariamente una percepción directa válida, pero definitivamente no una no válida (como la cognición repetitiva).

1623 II.4d.

1624 Véase también Gráfico 19.

1625 Ten en cuenta que esto es idéntico a una de las propias consecuencias de JNS, que fue lanzada a un oponente anteriormente (bajo 2ba1a2).

1626 D3787, fol. 99a.7.

1627 VII.3bd.

1628 VI.28ab. Para comparar las presentaciones del camino de la visión en el *Abhidharmakośa* y el *Abhidharmasamuccaya*, véase también el Gráfico 19.

1629 VI.28cd (JNS cita sólo la línea d).

1630 D4038, fol. 238b.3-4.

1631 D4026, fol. 132a.3. Esta frase también se encuentra en el *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā* de Asvabhāva en VIII.1a (D4029, fol. 63a.7-63b.1), que dice: "Las aflicciones de los Bodhisatvas son

concepciones. Por lo tanto, la renuncia a las aflicciones que son concepciones sobre entidades, no entidades, etc., se llama 'paz absoluta.'"

1632 Como se explicó antes, "aquellos que previamente están libres de apego" son aquellos practicantes que ya han abandonado algunas o todas las aflicciones del reino del deseo (pero no las de los dos reinos superiores) antes del camino de la visión. En el caso del camino de la visión a los Bodhisatvas, esto podría haber sucedido ya sea a través de un camino mundano de familiarización anterior o un camino de la visión a yānas inferiores.

1633 Este es un juego interesante con las palabras "vacío de realidad" (Tib. bden pas stong pa), ya que pueden ser leídos como ambos discursos por otros que carecen de verdad o realidad y el contenido de dichos discursos es el sello distintivo de la comprensión Gelugpa de la vacuidad (todos los fenómenos están vacíos de existencia real, pero no de sí mismos).

1634 Págs. 494-501 (traducción).

1635 VI.1c.

1636 D4049, fol. 94a.1-2.

1637 Ibíd., fols. 94a.2 y sig.

1638 D4038, fol. 119a.7-119b.1.

1639 D4049, fol. 91a.3.

1640 V.6ac.

1641 Aquí, esto se refiere al reino del deseo, los cuatro dhyānas y las tres absorciones sin forma restantes.

1642 D3787, fols. 86a.5 y sigs.

1643 XI.57cd.

1644 VI.73ab.

1645 Para obtener detalles sobre esto, consulte el Apéndice I5F.

1646 No pude localizar este pasaje tal como está. Sin embargo, podría ser una paráfrasis bastante libre y abreviada del siguiente pasaje en el *Ālokā* (p. 171; D3791, fol. 95a.4-5) en el contexto de que el camino de la visión es un momento único de realización clara (que es el único pasaje tanto en el *Vṛtti* como en el *Ālokā* que contiene la frase "Cuando se perfecciona el poder de familiarización"): "Cuando se perfecciona completamente el poder de familiarización de aquellos que se familiarizan con todos los fenómenos que carecen de naturaleza o son vacíos, surge una cognición no contaminada que tiene todos los fenómenos como objetos y realiza su propia naturaleza en todos los aspectos. Esto sucede en la manera de que dice el [*Pramāṇavārttika* 1.43]:

> Dentro de lo que es idéntico en naturaleza
> con un referente y directamente percibido,
> ¿Qué otras partes invisibles que puedan examinarse
> mediante una cognición válida podría haber?

1647 Págs. 502-5 (traducción).

1648 D3801, fol. 132b.1.

1649 D3796, fol. 58b.5-6.

1650 Esto último es, de hecho, lo que dicen casi todos los comentarios Indios y Tibetanos (incluido el comentario en palabra del propio JNS, CE y STT).

1651 Fue un maestro de Yogācāra de los siglos XI/XII, autor del *Tarkabhāṣā* (D4264) y un comentario sobre el *Dohakosa* de Saraha (D2258).

1652 Se refiere a los tres criterios de lo que se llama "conocimiento inferencial válido de confianza" o "conocimiento inferencial válido en virtud de la escritura." Un pasaje escritural válido no puede contradecir la cognición válida directa, ni la cognición válida inferencial, ni otros pasajes escriturales que ya hayan sido establecidos como válidos de esta manera. La cuestión obvia de que este enfoque implica cierta circularidad y/o tener que partir de un pasaje axiomático es bastante compleja (por ejemplo, el Capítulo *Pramāṇasiddhi* del *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti trata esto detalladamente).

1653 El texto de Vasubandhu dice que "el cambio de mentación, percepción y concepción no tiene el significado de ningún cambio" (*manasaś codgrahasya ca vikalpasya cāvṛtteḥ parāvṛtterarthaḥ*).

1654 Págs. 209-27; 227-63; 263-82 (JNS presenta los finales de estos pasajes en forma abreviada). Las líneas limítrofes presentadas por JNS concuerdan con PSD (p. 218). YT (pags. 297-98) explica que el primer tipo de aspiración (en términos del propio bienestar) existe del segundo al cuarto bhūmis; el segundo, del quinto al séptimo; y el tercero, del octavo al décimo bhūmis. NSML (págs. 305-6) parece estar de acuerdo con esto.

1655 Págs. 508-17 (traducción).

1656 I.18a.

1657 D4027, fol. 5a.

1658 Para más detalles, ver las explicaciones sobre la realidad del origen del sufrimiento en el *Abhidharmasamuccaya* en el Gráfico 4 y sobre las formaciones kármicas en el Apéndice I5E2.

1659 El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fols. 93b.7-94a.5) habla de los ocho fenómenos incondicionados, siendo los tres primeros la talidad de los fenómenos virtuosos, no virtuosos y neutrales. La talidad de los fenómenos virtuosos es la doble ausencia de identidad, vacuidad, ausencia de signos, el verdadero fin, la realidad última y el Dharmadhātu. Después de proporcionar una breve explicación de cada uno de ellos, el texto dice que la talidad de los fenómenos neutrales y no virtuosos debe entenderse de la misma manera que la talidad de los fenómenos virtuosos.

1660 Esto concuerda exactamente con la discusión anterior sobre la relación entre las afirmaciones –como se encuentran en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y otros textos– de que algunos seres están "sin *gotra*" (*agotraka*), pero que todos los seres tienen la naturaleza de Buda (ver Apéndice I1E).

1661 Como muestra lo siguiente, en este caso "vinculación" no sólo se usa para el segundo de los tres criterios de una razón correcta (la razón que necesita implicar el predicado), sino que en un sentido más general se aplica al primer criterio (la propiedad del sujeto) también (es decir, en el sentido de que el sujeto necesita implicar la razón).

1662 Verso 60 (JNS cita sólo la línea a).

1663 Respectivamente, estas son las primeras líneas de los versos 31 y 55 del *Rey de las Plegarias de Aspiración por Una Conducta Noble y Excelente* (Sct. *Āryabhadracaryapraṇidhānarāja*, Tib. 'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po).

1664 P. 523 (traducción).

1665 Págs. 528-32 (traducción).

1666 CZ, págs. 291-92.

1667 Parte 1, IX.1ab.

1668 D3808, fols. 196b.6-197a.5.

1669 I.16cd.

1670 D3802, fol. 237b.1-2 (JNS omite varias palabras).

1671 No es que haga una diferencia en términos del significado básico, pero esta oración también podría leerse como: “La pureza de la realidad última es el hecho de que el corazón último [sugata] primordialmente nunca se aleja de el fruto que es el Dharmakāya, cuya naturaleza es estar dotada de doble pureza.”

1672 Nuevamente, sin una diferencia significativa en el significado, esta oración también podría leerse como, “… dentro de la vacuidad de las diferentes purezas de las dos realidades, uno no es capaz de distinguirlas como diferentes.”

1673 Págs. 538-40.

1674 Esta y la respuesta de JNS se refieren al siguiente pasaje del *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 85a.3-5): “¿Lo qué se renuncia de dónde es? [Lo que se renuncia] no es lo que está en el pasado porque ha cesado. No es lo que está en el futuro porque aún no ha sucedido. Tampoco es lo que está sucediendo en el presente porque [los factores a abandonar] no operan simultáneamente con el camino. Sin embargo, son las impregnaciones de las tendencias negativas de las aflicciones que son abandonados desde donde existen. En términos del surgimiento de un cierto remedio para un cierto aspecto de estas impregnaciones de tendencias negativas, hay simultaneidad para el surgimiento del aspecto de este remedio y el cese del aspecto [correspondiente] de las impregnaciones de tendencias negativas son simultáneas, tal como el surgimiento de la luz y el cese de la oscuridad significa que, en virtud de estar libre de [ciertos] aspectos de las impregnaciones de tendencias negativas, [sus correspondientes] aflicciones tienen la propiedad de no surgir en el futuro.”

1675 Esto concuerda con lo que dice el Séptimo Karmapa en su *Océano de Textos sobre el Razonamiento* (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 1, pags. 257-58): “Otros dicen: ‘No es sostenible que los remedios renuncien a los factores Las aflicciones pasadas y presentes y el apego a la existencia real no pueden ser abandonados porque ya han surgido. Las futuras no necesitan ser abandonadas porque [aún] no han surgido. Por lo tanto, no hay liberación que consista en que los factores a los que se debe renunciar hayan sido renunciados a través de los remedios.’ Este no es el caso. [Hay] cuatro caminos para cada aspecto de los factores a abandonar –[el camino de] preparación, el [camino] ininterrumpido, [el camino de] liberación y el camino especial. El primer camino suprime los factores a ser abandonados e induce directamente el camino ininterrumpido. El segundo [camino] hace que su propio surgimiento y el cese de los factores a ser abandonados sean simultáneos. El tercer [camino] es el camino que surge al final del [segundo camino, que dura sólo] un único instante. El cuarto [camino] consiste en todos los caminos que surgen a partir de entonces. El primer [camino] socava los factores a ser abandonados, el segundo los erradica, el tercero manifiesta la liberación, y el cuarto distancia los factores a renunciar. Los factores a renunciar son doblemente manifiestos y las semillas. Los primeros no se renuncian. No hay necesidad de renunciar a ellos porque los pasados han cesado; porque los actuales no operan simultáneamente con el camino; y porque los futuros no pueden producir defectos ya que aún no han surgido. Por lo tanto, son las semillas las que se abandonan. Entre estas semillas, son las futuras las que se abandonan, pero no las pasadas y presentes. Porque [las dos últimas] ya han surgido y, por lo tanto, no pueden ser abandonadas... Las futuras pueden ser abandonadas a través de sus remedios que impiden cualquier oportunidad para que surjan las semillas a ser abandonadas que [de otro modo] surgirían [en el futuro]... Por lo tanto, si no se impide el surgimiento de dichas semillas futuras, las aflicciones surgirán de ellas y, dado que toda clase de defectos surgen de las aflicciones, estas [semillas] deben ser abandonadas. Al renunciar a ellas, los factores futuros manifiestos a ser renunciados también serán abandonados porque los resultados se acaban si se pone fin a [sus] causas. En consecuencia, no hay necesidad de cultivar ningún remedio adicional para renunciar a los [factores] manifiestos [a los que se debe renunciar], aparte de los remedios para renunciar a sus semillas. Las declaraciones de los sūtras acerca de meditar en la repulsividad como remedio para el deseo, el amor como remedio para el odio y la originación dependiente como remedio para la ignorancia [sólo] representan remedios para el surgimiento de [aflicciones] manifiestas en el

sentido de tener el futuro en mente, pero [estos remedios] no son capaces de abandonar las semillas de esas [aflicciones] porque el *Pramāṇavārttika* [II.212cd] dice:

> Porque el amor y demás no se oponen a la ignorancia,
> no aniquilan completamente los defectos."

Véase también el Apéndice I1H3bd.

1676 Págs. 543-58.

1677 I.9ab.

1678 Otras fuentes describen la facultad sensorial de la nariz como si se asemejara a finas agujas de cobre alineadas y la facultad sensorial del cuerpo como la piel (o el plumón) del "pájaro que es suave al tacto."

1679 I.10.

1680 En la antigua cosmología India, entre los cuatro lados del monte Meru en el centro de un mundo de cuatro continentes, el que mira hacia nuestro continente Sur, Jambudvīpa, es azul.

1681 I.14cd y I.16a.

1682 II.24.

1683 I1.25 (las dos raíces de la virtud son la falta de avaricia y el odio).

1684 II.26ac.

1685 II.26cd.

1686 II.27.

1687 Este verso no se encuentra en el *Abhidharmakośa*, pero resume la última parte de su *Bhāṣya* del I.27.

1688 Esto se refiere a la absorción meditativa de la cesación y la absorción meditativa sin discriminación.

1689 III.502cd-503ab.

1690 El *Kangyur* no contiene un sūtra con este nombre.

1691 Sct. mano āyatana, Tib. yid kyi skye mched.

1692 I.8cd.

1693 D4027, fol. 3a.

1694 XII.34.

1695 D4049, fols. 48b.1 y 79b.5.

1696 D4211, fols. 221a.1 y 160b.7-161a.1.

1697 III.470bc.

1698 D4038, fol.77b.7.

1699 Sobre esto, véase también el Apéndice I5D (sección 2bb3bb2).

1700 I.21.

1701 I.20ab.

1702 I.14ab.

1703 I.16.

1704 Sct. manás, Tib. yid.

1705 Sct. manovijñāna, Tib. yid kyi rnam shes.

1706 En otras palabras, "mentación" aquí se refiere a la facultad mental (la facultad del sexto "sentido") y "conciencia mental" a la sexta conciencia. De manera similar a como las facultades sensoriales físicas son el soporte de las conciencias sensoriales, se dice que la facultad mental es el soporte de la conciencia mental. Sin embargo, como también es sólo mente, la facultad mental no es más que el momento precedente de la conciencia. Existen diversas descripciones de qué es exactamente la facultad mental, pero básicamente se refiere al hecho de que el ímpetu de un determinado momento mental, al cesar, desencadena el momento siguiente (en este sentido, no se limita a dar lugar únicamente al sexto conciencia ya que las seis conciencias en general son similares en cuanto a ser desencadenadas por un momento de conciencia anterior).

1707 I.17.

1708 I.15hab.

1709 La cita anterior enumera dieciséis elementos del āyatana o dhātu de los fenómenos (tres skandhas, cinco formas imperceptibles y ocho fenómenos incondicionados). Sin embargo, por la misma razón anterior, JNS no considera las cinco formas imperceptibles. Según esto, el āyatana o dhātu de los fenómenos sólo incluye once elementos (ver Gráfico 21).

1710 I.19.

1711 I.22ab.

1712 I.18ab.

1713 Para detalles sobre los dos últimos, véanse los comentarios en VIII.2d-3b.

1714 I.27.

1715 Hay tres razones para presentar la tríada de skandhas, āyatanas y dhātus. Se presentan como (a) los remedios para tres tipos de ignorancia, (b) en dependencia de tres tipos de facultades, y (c) en dependencia de tres tipos de intereses. (a) La división en los cinco skandhas se hace como remedio para la noción de que la mente es una entidad única; la división en doce āyatanas, como remedio a la noción de que la forma (o materia) es una entidad única; y la división en dieciocho dhātus, como remedio para la noción de que la forma y la mente son ambas un yo. (b) Los skandhas fueron explicados para aquellos con facultades más elevadas, que entienden mediante una breve presentación; los āyatanas, para los de facultades medianas, que entienden a través de uno de longitud media; y los dhātus, para aquellos de facultades torpes, que sólo entienden a través de una detallada. (c) Los cinco skandhas fueron enseñados para aquellos interesados en clasificaciones breves; los āyatanas, para los interesados en las medianas; y los dhātus, para aquellos interesados en las detalladas.

1716 Estos son el surgimiento, el envejecimiento, la permanencia y la impermanencia.

1717 El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fols. 52a.4 y sigs.) enumera veintitrés de estos factores – Los trece, excepto el no logro, de la lista anterior más 14. el estado de un ser ordinario, 15. operación, 16. distinción, 17. relación, 18. velocidad, 19. secuencia, 20. tiempo, 21. localización, 22. número, y 23. colección.

1718 III.13.

1719 I.4-5ac.

1720 Como puede verse en la Bibliografía, el famoso comentario de Nyalshig se llama *Entrada al Mahāyāna* (y no a la *Esencia Suprema*), pero, como aquí en JNS, se lo conoce comúnmente como *gnyal ṭīk*. Así que este último parece ser otro nombre del mismo texto, ya que en las fuentes Tibetanas sólo se conoce un comentario sobre AA de este autor (aunque no se puede descartar por completo que haya escrito más de uno).

1721 Págs. 559-63.

1722 D4049, fol. 54a.4.

1723 Compárese esto con la discusión sobre este tema por parte de otros maestros Indios y en el comentario de Mikyö Dorje sobre el *Madhyamakāvatāra* (ver Brunnhölzl 2004, pags. 421-38).

1724 Págs. 576-81 (traducción). Esta sección es una elaboración de los términos “incompleto” (refiriéndose a la forma imaginaria y concebida, etc.) y “completo” (refiriéndose a la forma perfecta, etc., o la forma de la naturaleza de los fenómenos) en AA III.8c.

1725 Como se mencionó anteriormente en CE, estos se refieren a una serie de términos que se usan en varias tradiciones Indias no Budistas para indicar un yo personal, un alma intrínseca o un espíritu realmente existente. Los doce son los cuatro del yo, el ser sintiente, el alma y el poder vital; los cuatro de individuo, persona, portador de Manu y nacido de Manu; y los cuatro de agente, sensitivo, conocedor y vidente.

1726 I.3ab.

1727 XI.38. Aquí, los rasgos causales de las apariencias y sus tendencias latentes se presentan como la naturaleza imaginaria porque son las bases para imputar nombres y las causas para que estos rasgos aparezcan, respectivamente. La esencia real de la naturaleza imaginaria es sólo lo que se afirma en la tercera línea anterior –meras apariencias convertidas en nombres y puntos de referencia.

1728 Como quedó claro en el Apéndice I1E1 sobre la disposición mediante el ejemplo de la mezcla de leche y agua, etc., esto no significa, por supuesto, que la sabiduría no dual sea parte de la conciencia ālaya.

1729 JNS dice “no está vacía,” pero dado el contexto y las declaraciones anteriores de JNS de que “la sabiduría no dual está más allá de la originación dependiente” (Apéndice I1G6), lo negativo se ha omitido aquí.

1730 Esto se correlaciona bien con el *Mahāyānasaṃgraha* II.29 (P5549, fol. 22a.7-22b.6): “Quizás te preguntes: ‘En el *Abhidharmasūtra*, Bhagavān habló de tres Dharmas, aquellos que están incluidos en el conjunto de lo que es afligido, lo que está purificado y ambos. ¿Qué tenía en mente el Buda cuando dijo eso? La existencia de la naturaleza imaginaria en la naturaleza dependiente de otro es lo que está incluido en el conjunto de lo que está afligido. La existencia de la naturaleza perfecta en la naturaleza dependiente de otro es lo que está incluido en el conjunto de lo que está purificado. La naturaleza dependiente de lo otro es la que está incluida en ambos. Esto es lo que el Buda tenía en mente cuando enseñó [lo anterior]. El ejemplo es un terrón de tierra que contiene oro. En el caso de un terrón de tierra que contiene oro, se pueden observar tres [aspectos] –el elemento tierra, el terrón de tierra y el oro. [Primero, sólo] se ve el terrón de tierra, que [en realidad] no existe [como tal] en el elemento tierra, mientras que el oro, que sí existe, no se ve. Una vez que [el terrón de tierra] es tocado por el fuego, no aparece así, pero aparece el oro. El elemento tierra que aparece como un terrón de tierra es una apariencia falsa. Cuando aparece como oro, aparece tal como es. Por tanto, el elemento tierra está incluido en ambas partes. Del mismo modo, al no ser tocado por el fuego de la sabiduría no conceptual, este conocimiento aparece como algo falso (la naturaleza imaginaria), pero no como una realidad verdadera (la naturaleza perfecta). Una vez que el conocimiento ha sido tocado por el fuego de la sabiduría no conceptual, este conocimiento aparece como la realidad verdadera (la naturaleza perfecta), pero no aparece como lo que es falso (la naturaleza imaginaria). Así, el conocimiento que es falsa imaginación –la naturaleza dependiente de lo otro– está incluido en ambos aspectos, tal como el elemento tierra está en un terrón de tierra que contiene oro.” Aquí, el comentario de Asvabhāva (P5552, fol. 284a.2-4) explica que el elemento tierra se refiere al principio elemental de la tierra (que no es tierra en un sentido literal, sino que se define como lo que explica las cualidades generales de ser duro y sólido). El propio terrón de tierra

con su color y forma es lo que deriva de este principio elemental, mientras que el oro es la semilla o la esencia refinada del mismo. En otras palabras, el oro también participa del principio elemental de ser duro y sólido. Por lo tanto, el elemento tierra está conectado tanto con el terrón de tierra como con el oro. Una explicación similar se encuentra en ciertas presentaciones Vajrayāna de la esencia pura (Tib. dvangs rna) y la escoria (Tib. snyigs rna). El comentario de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye sobre la *Profunda Realidad Interior* del Tercer Karmapa (Kong sprul blo gros mtha' yas 2005a, p. 34) informa la siguiente explicación de Tagpo Rabjampa (1449-1524; Tib. dvags po rab 'byams pa): "En cada uno de todos los fenómenos (skandhas, āyatanas y dhātus), existe la esencia pura (el aspecto de la sabiduría) y la escoria (el aspecto de la conciencia [equivocada] Al tomar la colección tanto de la esencia pura como de la escoria como base para la purificación, con la escoria como aquello que debe ser purificado, a través de los dos medios para la purificación (maduración y liberación) de acuerdo con la [purificación] progresiva de la base de la purificación, el resultado de la purificación (los tres kāyas) es revelado." El comentario del Segundo Pawo Rinpoche sobre el *Bodhicaryāvatāra* (Dpa' bo gtsug lag phreng ba n.d., págs. 887-88) declara que, al malinterpretar esto, uno puede aferrarse falsamente a la inexistencia de la conciencia errónea ordinaria y a la existencia real de la sabiduría.

1731 Para más detalles, ver más abajo y Bhuti 2000 (págs. 48-68).

1732 D4049, fols. 92b.2-100b.2.

1733 El *Abhidharmasamuccayavyākhyā* de Sthiramati (D4054, fol. 231a.6-231b.2) explica que (1) se refiere a la mente naturalmente luminosa que es la naturaleza de los fenómenos que se ha vuelto libre de todas las aflicciones adventicias sin excepción. A esto también se le llama "el cambio de estado de la talidad." (2) Significa que, una vez que ocurre la realización clara en el camino mundano, éste se ha convertido en el camino supramundano. A este último también se le llama "el camino del aprendizaje" porque todavía quedan tareas por cumplir. Una vez que todos los factores antagónicos son eliminados al estar libres del apego a los tres reinos, esto se presenta como el cambio perfectamente completo del estado que es la naturaleza de este camino. (3) Significa que la conciencia ālaya está libre incluso de las tendencias latentes más sutiles de todas las aflicciones.

1734 Krang dbyi sun et al. 1993, págs. 598, 1222, 2030, 2084 y 2293.

1735 Estos todavía están presentes en los Bodhisatvas en los caminos de acumulación y preparación –el miedo a carecer de sustento; el miedo a no ser elogiado; miedos relacionados con un séquito; el miedo a morir; y el miedo a los reinos desagradables.

1736 Vol. 3, págs. 466 y sigs.

1737 A continuación se resumen cuatro presentaciones alternativas de las cuatro realidades en el *Abhidharmakośabhāṣya* en VII.13a (D4090, vol. khu, fols. 48b-50a) y las explicaciones en TOK, vol. 2, págs. 461-64.

1738 D4049, fols.73b.2-100b.4.

1739 En el debido orden, los dieciséis hasta este punto corresponden a los dieciséis aspectos del abhidharma mencionados anteriormente.

1740 Esto se describe en el *Abhidharmasamuccaya*.

1741 El uso de cursiva para ciertos nombres en los Gráficos 7 y 8 indica que estos nombres se mencionan explícitamente en los sūtras o los comentarios.

1742 JNS, págs. 137-38.

1743 D3787, fols. 33a.5-38b.3 (Sparham 2006, págs. 36-45).

1744 *Ālokā*, págs. 35-36; D3793, fols. 85b.3-86a.1.

1745 Págs. 138 y 147-53.

1746 Los conjuntos de esta tabla se enumeran en orden numérico.

1747 Véase también el Apéndice I2A.

1748 Para más detalles, véase Lamotte 1998.

1749 Los sūtras de la prajñāpāramitā hablan de varios samādhis "inmaculados," incluidos "lámpara inmaculada," "luz inmaculada," "luna inmaculada" y "luz inmaculada del sol y la luna." Sin embargo, todos ellos se describen en términos similares a los anteriores.

1750 Para obtener detalles sobre el deporte del león, consulte CE en AA V.23-25 y Apéndice I5F.

1751 Fuente: *Uttaratantra* I.14-18.

1752 Esta lista se basa en el *Uttaratantra* II.53-56 (hay listas que varían ligeramente).

1753 Para obtener más detalles y diversas descripciones de estos doce, consulte el Apéndice I1H1e.

1754 Nótese que, aquí, "aflicciones" se refiere a los diversos grados de cada aflicción a los que se debe renunciar. El número de aflicciones que se deben abandonar mediante la visión está de acuerdo con el *Abhidharmakośa*. Los primeros números de las aflicciones a las que se debe renunciar mediante la familiarización se refieren a la clasificación general de ochenta y una aflicciones de este tipo. Los números entre ( ) se refieren a la clasificación de las aflicciones que se deben abandonar a través de la familiarización en el Gráfico 15. Esto significa que, en el Śrāvakayāna, hasta el nivel del que no retorna permanente, sólo se han abandonado las aflicciones innatas del reino del deseo. Todas las aflicciones innatas de los dos reinos superiores se abandonan en el nivel de un arhat que se acerca (en el Mahāyāna, los grados respectivamente correspondientes de oscurecimiento de los tres reinos se abandonan simultáneamente).

1755 Tenga en cuenta que el *Abhidharmasamuccaya* sólo enumera los llamados "oscurecimientos aflictivos" a continuación, mientras que el *Abhisamayālaṃkāra* solo enumera los oscurecimientos cognitivos. Como dice JNS (p. 359), en la presentación del primero los oscurecimientos cognitivos están incluidos en la ignorancia, o los seis compromisos erróneos contienen ambos tipos de oscurecimientos. En términos de la presentación Mahāyāna en AA, JNS (vol. 2, p. 17) divide los oscurecimientos aflictivos en dos porciones según sus capacidades. (1) La capacidad de vinculación de las aflicciones en el saṃsāra se abandona en el primer bhūmi, ya que la maestría para erradicar las semillas de esta capacidad se obtiene durante la disposición para el Dharma del sufrimiento del camino de la visión Mahāyāna. (2) Las aflicciones que son latencias también son dobles en el sentido de que pertenecen a los factores que se deben abandonar mediante la visión y a los factores que se deben abandonar mediante la familiarización. Así, las primeras se abandonan de forma natural y simultáneamente con los 108 oscurecimientos cognitivos que deben abandonarse mediante la visión, mientras que las segundas se abandonan simultáneamente con los 108 oscurecimientos cognitivos que deben abandonarse mediante la familiarización.

1756 A diferencia de la mayoría de los otros comentarios, que hablan sólo de oscurecimientos innatos en el camino de la familiarización, JNS afirma repetidamente que los factores imputacionales a los que se debe renunciar no son solo factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Por ejemplo, las concepciones sobre la falta de existencia real o sobre la vacuidad todavía surgen durante los logros posteriores de los siete bhūmis impuros, pero no son innatas ya que sólo ocurren en aquellos cuyas mentes han sido alteradas por los sistemas filosóficos Budistas. JNS (vol. 2, p. 363; ver Apéndice I5F7) dice que las concepciones a las que se debe renunciar a través de la visión se refieren al apego a la existencia real, mientras que aquellas a las que se debe renunciar a través de la familiarización son las características del apego a las características de los bhūmis impuros. Tanto los factores a los que se debe renunciar mediante la visión como la familiarización son concepciones de apego a las imputaciones, que no están tan divididas en términos de ser imputacionales e innatas, sino en términos de las manifiestas y las que conservan una cierta potencia. Entre ellas, las concepciones manifiestas de apego a imputaciones obstruyen la

visión directa de la naturaleza de los fenómenos, mientras que aquellas que conservan una cierta potencia no obstruyen esta visión. Las concepciones manifiestas obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos porque si la naturaleza de los fenómenos se ve directamente, debe ser vista habiendo puesto fin incluso al mantenimiento manifiesto de los puntos de referencia que consisten en el apego a la falta de existencia real. En cuanto a aquellas concepciones que conservan una cierta poder que no obstruye la visión directa de la realidad de la naturaleza de los fenómenos, su caso es similar a las latencias del apego innato a la existencia real que no obstruye la visión directa de la falta de existencia real. Por lo tanto, las concepciones a las que hay que renunciar mediante la familiarización y que se explican aquí no se refieren al apego innato a la existencia real, sino que se explican como las concepciones manifiestas del apego a las características durante los logros posteriores de los bhūmis impuros.

1757 A diferencia de casi todos los demás comentarios, JNS (vol. 2, p. 253) dice que los términos convencionales de la división cuádruple de las concepciones sobre lo aprehendido y el aprehensor en el camino de la visión no se aplican a la división cuádruple de las concepciones sobre aprehendido y aprehender en el camino de la familiarización. En el último contexto, con respecto a los dos tipos de concepciones sobre lo aprehendido, las palabras "compromiso" y "retiro" en términos de dividir los objetos de estas dos concepciones en los del Mahāyāna y los del Hīnayāna no se encuentran claramente. en los sutras. En cambio, Āryavimuktisena y Haribhadra utilizan los términos "meras entidades" y "fenómenos purificados." Estos maestros sostienen que los dos tipos de concepciones sobre el aprehensor se basan en las nobles que imputan a las personas y las causas de tales imputaciones, respectivamente, pero no a través del término convencional "existencia sustancial." Así, para los objetos de las concepciones sobre el aprehensor, utilizan los términos "meramente personas imputadas" y "causas imputadas para personas imputadas" (ver también Apéndice I5A2).

1758 Para simplificar, en este gráfico, las impregnaciones de tendencias negativas se incluyen bajo los oscurecimientos cognitivos. Más precisamente, JNS (Apéndice I4B) explica que no son más que el último resto de la conciencia ālaya (que se abandonará durante el último momento del décimo bhūmi), que no forma parte ni de los oscurecimientos aflictivos ni de los cognitivos.

1759 Véanse los Apéndices I5A2 y I5F7 en el Volumen Dos.

1760 Este modelo es presentado por algunos Sakyapas.

1761 Este modelo lo presenta, por ejemplo, Mipham Rinpoche en su comentario sobre el *Madhyamakalaṃkāra* (Padmakara Translation Group 2005, págs. 340-43). Los eruditos Gelugpa suelen afirmar que, hasta el séptimo bhūmi, únicamente se abandonan los oscurecimientos aflictivos, mientras que la renuncia a los oscurecimientos cognitivos comienza sólo en el octavo bhūmi. Véase también Hopkins 1996 (págs. 99 y 104-9). Como se mencionó anteriormente, la mayoría de los demás no están de acuerdo con la posición Gelugpa (ver Apéndice 14B1c y, en particular, los comentarios de JG allí). Tenga en cuenta también que el LSSP de Tsongkhapa (fols. 272a.5-282a.6) se basa en el *Abhidharmasamuccaya* y sigue el modelo (3).

1762 Este modelo es seguido por LSSP, PSO, JNS y CE. Sin embargo, tenga en cuenta que, según JNS y CE, hay algunas partes innatas de los oscurecimientos aflictivos que ya se abandonan en el camino de la visión, mientras que los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar en el camino de la familiarización incluyen partes imputacionales e innatas. Para más detalles, véanse CE (fols. 21b, 56b y 80b) y los Apéndices I103 y I1H3, así como I4B y I5A en el Volumen Dos.

1763 VI.25-28.

1764 D4049, fol. 93a.5-93b.3.

1765 El *Ālokā* y la mayoría de los demás comentarios sobre AA siguen la presentación del *Abhidharmasamuccaya*.

1766 Véase Apéndice I202ba2b.

1767 Para una presentación extensa del Tercer Karmapa de los dieciséis aspectos que difieren de todo lo anterior, consulte el Apéndice III en el Volumen Dos (STT, Págs. 96-100).

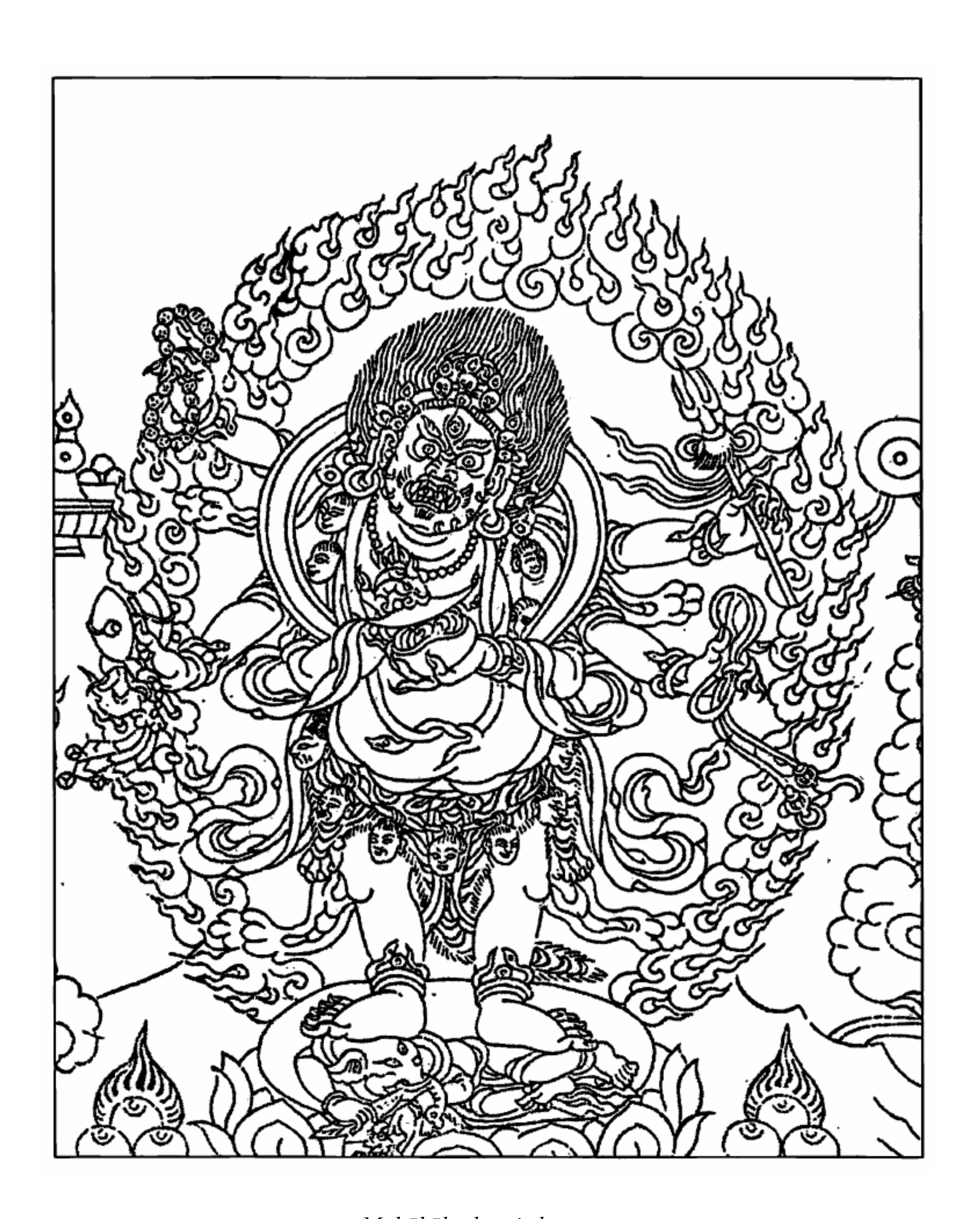
LAS SERIES DEL INSTITUTO NITARTHA

publicado por Snow Lion Publications

El Instituto Nitartha fue fundado en 1996 por Dzogchen Ponlop Rinpoche, bajo la dirección de Khenchen Thrangu Rinpoche y Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche, los principales maestros contemporáneos de la tradición Karma Kagyü del Budismo Tibetano. El Instituto, bajo los auspicios de Nitartha *International*, tiene como objetivo transmitir plenamente la tradición Budista de investigación y aprendizaje contemplativo; ofrece a los estudiantes Occidentales formación en la visión y práctica Budista avanzada, tal como lo enseñan los linajes Karma Kagyü y Ñingma del Tíbet.

El Instituto se complace en aliarse con Snow Lion Publications para presentar esta serie de trabajos importantes que ofrecen una amplia gama de materiales educativos graduados que incluyen traducciones autorizadas de textos clave de la tradición Budista, tanto aquellos exclusivos de los linajes Kagyü y Ñingma como aquellos comunes a el alcance más amplio del Budismo Indo-Tibetano; comentarios modernos de notables eruditos-practicantes de linaje; manuales para la práctica contemplativa; y estudios más amplios que profundizan la comprensión de aspectos particulares de la visión Budista. Los lanzamientos iniciales son de la tradición Kagyü y serán seguidos por publicaciones de la tradición Ñingma.

Esta publicación es un libro de Nitartha de Nivel Avanzado.



Mahākāla de seis brazos

EASTERN RELIGIONS/BUDDHISM

TSADRA FOUNDATION SERIES



IR MÁS ALLÁ - VOLUMEN UNO:

Los Sūtras de la Prajñāpāramitā, *el Ornamento de la Realización Clara* y Sus Comentarios en la Tradición Tibetana Kagyü.

"Comprender la prajñāpāramitā es muy importante para el desarrollo de la sabiduría, y el *Abhisamayālaṃkāra* es un texto principal sobre ese tema. El comentario del Quinto Shamarpa que se traduce aquí es conciso, breve y fácil de entender. Se ha ampliado con los comentarios del Séptimo y Octavo Karmapas que hacen de este un volumen realmente valioso, uno que beneficiará a muchas personas. Estoy agradecido de que este libro haya sido publicado." –THRANGU RIMPOCHE

"*El Ornamento de la Realización Clara* de Maitreya, junto con sus comentarios, abre una ventana al vasto paisaje de los sūtras de la prajñāpāramitā, territorio que ha sido en gran medida inexplorado por los eruditos y practicantes Occidentales. Estos sūtras enseñan explícitamente la naturaleza de la vacuidad, pero su significado oculto –que se revela en estos textos– explica cómo la clara comprensión de la vacuidad surge progresivamente en las mentes de los practicantes a medida que cultivan etapas cada vez más sutiles de comprensión de la verdadera naturaleza de los fenómenos, la impresionante erudición, las lúcidas traducciones y la profunda comprensión de los fenómenos. La impresionante erudición de Karl Brunnholzl, sus lúcidas traducciones y su profunda comprensión del significado de estos textos dan vida a este vasto cuerpo de enseñanzas. *IR Más Allá* seguramente será una obra de referencia invalorable para eruditos y profesionales en los años venideros." –ANDY KARR, autor de *Contemplando la Realidad*

"De una manera estimulante y accesible, *IR Más Allá* de Karl Brunnhölzl nos lleva al vasto y profundo mundo de la literatura de la prajñāpāramitā. En estos dos volúmenes de *IR Más Allá* (con un volumen complementario próximamente) descubrimos los fundamentos del camino Mahāyāna en todo su esplendor." –ELIZABETH CALLAHAN, traductora de *El Tesoro del Conocimiento, Libro Seis, Tercera Parte: Marcos de la Filosofía Budista*



www.SnowLionPub.com

Cover design: Rafael Ortet
Cover image: Private Collection
of Eric Colombel